

TRADUÇÃO

O QUE É A CRÍTICA? UM ENSAIO SOBRE A VIRTUDE DE FOUCAULT¹

Judith Butler²

(Tradução de Gustavo Hessmann Dalaqua)

O que é oferecer uma crítica?³ Eis algo que, eu ousaria dizer, a maioria de nós compreende em um uso mais ou menos ordinário. A questão, todavia, torna-se mais conturbada se tentamos distinguir uma crítica desta ou daquela posição da crítica como prática mais generalizada, uma que se pudesse descrever sem referência a seus objetos específicos. É possível formular-se semelhante questão, acerca do caráter geral da crítica, sem apontar para uma essência da crítica? E, se acaso alcançássemos um quadro geral, oferecendo algo que se aproximasse de uma filosofia da crítica, perderíamos, então, a própria distinção entre filosofia e crítica, que faz parte da própria definição de crítica? Crítica é sempre crítica *de* alguma prática institucionalizada, um discurso, uma *episteme*, uma instituição. Sendo assim, ela perde seu caráter básico no momento em que, abstraída de sua operação constitutiva, é posta em isolamento como prática puramente generalizável. Mas disto não se segue que nenhuma generalização seja possível, ou ainda, que nos atolamos em particularismos. Ao contrário, o terreno em que aqui pisamos, é de uma generalidade restrita que beira o filosófico, mas que deve, se seu intento é o de permanecer crítico, guardar distância desse mesmo empreendimento.

O ensaio que aqui ofereço é sobre Foucault, todavia permita-me iniciar com a sugestão daquilo que interpreto como sendo um paralelo interessante entre o que Raymond Williams e Theodor Adorno, cada qual a seu modo, tentaram abocanhar sob o nome de “*criticism*” e o que

1 *What is critique? An essay on Foucault's virtue.*

2 Agradeço gentilmente a autorização da autora para traduzir este artigo (N. T).

3 Uma versão mais curta deste ensaio foi apresentada na palestra “Raymond Williams” da Universidade de Cambridge, em maio de 2000, publicada posteriormente em INGRAM, David (ed.). *The Political: Readings in Continental Philosophy*. Londres: Basil Blackwell, 2002. Sou extremamente grata a William Connolly e a Wendy Brown por conta de seus comentários úteis sobre os primeiros esboços deste texto.

Foucault tentou compreender pelo termo “crítica”. Veremos que parte da própria contribuição de Foucault a uma filosofia política progressista e seu compromisso com ela tornar-se-ão evidentes no decurso dessa comparação.

Raymond Williams inquietava-se com o fato de que a noção de crítica fora indevidamente restringida à noção de “apontar defeitos” e propunha que encontrássemos um vocabulário para os tipos de respostas que formamos, em especial às obras culturais “que não supõem o hábito (tampouco o direito ou dever) de julgar”⁴. E o que ele pretendia era uma espécie de resposta mais específica, que não se generalizasse muito rapidamente: “o que sempre precisa ser compreendido,” ele escreveu, “é a especificidade da resposta, que não é um juízo, mas uma prática”⁵. Creio que esta última linha de raciocínio também caracteriza a trajetória do pensamento de Foucault com relação a esse tópico, uma vez que, segundo ele, a “crítica” é justamente a prática que não apenas suspende o juízo mas que também oferece uma nova prática de valores, baseada nesta própria suspensão.

Para Williams, portanto, a prática da crítica não se reduz à conclusão de juízos (e à sua expressão). Significativamente, Adorno apresenta uma tese similar quando escreve sobre o “perigo [...] de julgar os fenômenos intelectuais de maneira redutora, obscura e administrativa e assimilá-los às constelações de poder dominantes, que ao intelecto caberia denunciar”⁶. A tarefa, pois, de expor essas “constelações de poder” é sabotada pela ânsia por “julgar”, supostamente o ato crítico por excelência. Para Adorno, a própria operação de julgar serve para separar a crítica do mundo social circundante, passo que anula os resultados de sua operação, constituindo um “afastamento da práxis”⁷. Adorno afirma que “a própria primazia da crítica – a pretensão a um conhecimento mais profundo do objeto, a separação da ideia de seu objeto, mediante a independência do juízo crítico – ameaça sucumbir à aparência tangível do objeto, quando a crítica cultural recorre a um conjunto de ideias em exposição e, por assim dizer, fetichiza categorias isoladas” (*idem*). Para que a crítica opere como parte de uma práxis, de acordo com Adorno, é preciso que ela apreenda os modos pelos quais as categorias são, elas próprias, instituídas, o modo como o campo do conhecimento é ordenado, e como o que ele prescreve retorna, por assim dizer, como sua oclusão constitutiva. Para ambos os pensadores, os juízos operam como maneiras de subsumir um particular a uma categoria já constituída. A crítica, ao contrário, visa a desvendar a constituição oclusiva do campo das próprias categorias. O que se torna especialmente importante para Foucault, nesta questão, é

4 WILLIAMS. Raymond. *Keywords*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1976, pp. 75-6.

5 WILLIAMS. *Keywords*. 1976, p. 76.

6 ADORNO, Theodor W. “Cultural Criticism and Society”. In: _____. *Prisms*. Massachusetts: MIT Press, 1984, p. 30.

7 ADORNO. “Cultural Criticism and Society”. 1984, p. 23.

tentar pensar o problema da liberdade e, com efeito, da ética em geral, além do juízo – o pensamento crítico constitui este tipo de esforço.

Em 1978, Foucault proferiu a palestra intitulada "O que é a crítica?", texto que preparou o caminho para o seu ensaio mais conhecido "O que é o Esclarecimento?" (1984)⁸. Aí, ele pergunta não somente o que é a crítica como também procura compreender o tipo de questão que a crítica institui, oferecendo algumas maneiras tateantes de circunscrever sua atividade. Talvez, o que reste de mais importante dessa palestra, e do ensaio mais desenvolvido que se lhe seguiu, é a forma como o assunto é colocado pela questão. Pois a própria pergunta "o que é crítica?" é uma instância do empreendimento crítico em questão. A pergunta, portanto, não somente posiciona o problema – o que é essa crítica que, supostamente, fazemos ou que, de fato, almejamos fazer? – como também realiza um determinado modo de questionamento que provar-se-á central à própria atividade da crítica.

Com efeito, eu sugeriria que o que Foucault busca fazer com essa questão é algo inteiramente diverso daquilo com que, talvez, nos acostumamos a esperar de uma crítica. Habermas tornou a operação crítica bastante problemática, quando sugeriu que um passo para além da teoria crítica era preciso se, ao fazer juízos avaliadores acerca de condições e metas sociais, buscássemos recorrer a normas. Na visão dele, a perspectiva crítica é capaz de colocar fundamentos em questão, de desnaturalizar hierarquias sociais e políticas e, inclusive, de estabelecer perspectivas a partir das quais uma certa distância com o mundo naturalizado pode ser tomada. No entanto, nenhuma dessas atividades pode nos dizer em que direção deveríamos nos dirigir, tampouco nos garantir que as atividades nas quais estamos envolvidos estão cumprindo certos tipos de metas normativamente justificadas.

Logo, na visão dele, para fornecer um fundamento a si própria, a teoria crítica tinha de dar lugar a uma teoria normativa mais forte, tal qual a da ação comunicativa, a fim de permitir a postulação de juízos normativos fortes e a consolidação de uma política que, além de possuir uma aspiração normativa e uma meta clara, nos possibilitasse avaliar as práticas atuais com base na sua capacidade de alcançar tais metas.⁹ Ao fazer esse tipo de censura à crítica, Habermas mostrou-se curiosamente acrítico sobre o próprio sentido de normatividade que emprega. Porquanto a questão "o que devemos fazer?" pressupõe um

8 FOUCAULT, Michel. "What is Critique?" In: LOTRINGER, Sylvère and HOCHROTH, Lisa (eds). *The Politics of Truth*. New York: Semiotext(e), 1997. Transcrito por Monique Emery, revisado por Suzanne Delorme, et al., traduzido para o inglês por Lysa Hochroth. Este ensaio originalmente foi uma palestra proferida na Sociedade Francesa de Filosofia, em 27 de maio de 1978, subsequentemente publicada no *Bulletin de la Société française de la philosophie* 84:2 (1990) 35-63; 21.

9 Para um relato interessante acerca da transição da teoria crítica à teoria do agir comunicativo, vide BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1986, pp. 1-13.

“nós” que já se formou e que se conhece, cuja ação é possível e cujo campo de atuação é delimitável. Entretanto, se essas próprias formações e delimitações têm suas consequências normativas, será, portanto, necessário procurar pelos valores que sustentam o palco no qual a ação se desenrola. Esta procura será uma dimensão importante de qualquer investigação crítica acerca de questões normativas.

Muito embora os habermasianos tenham uma resposta para esse problema, meu propósito hoje não é encenar esses debates, muito menos responder-lhes. Meu propósito é marcar a distância entre uma noção de crítica que é caracterizada como normativamente empobrecida em algum sentido e outra - que espero oferecer aqui - que é não apenas mais complexa do que seus críticos, geralmente, supõem mas que tem, eu argumentaria, fortes compromissos normativos que se revelam em formas que seriam difíceis, senão impossíveis, de ler dentro dos atuais parâmetros de normatividade. Com efeito, neste ensaio, espero mostrar não somente que Foucault realiza uma importante contribuição para a teoria normativa, como também que a sua estética e sua noção de sujeito estão inteiramente relacionadas tanto com a sua ética, quanto com a sua política. Enquanto alguns o desqualificaram como esteta ou ainda, como niilista, espero sugerir que a incursão que ele faz no tópico da criação do “eu” [*self*] e, por conseguinte, na própria *poiesis*, é central para a política de desassujeitamento que propõe. Paradoxalmente, a criação do “eu” e o desassujeitamento ocorrem concomitantemente quando se arrisca um modo de existência que não é corroborado por aquilo que ele denomina de regime de verdade.

Foucault inicia a sua fala afirmando que há vários sentidos para o termo “crítica”, acenando tanto para o “elevado empreendimento kantiano” que se chama crítica, quanto para “as atividades polêmicas menores que são chamadas de crítica”¹⁰. Sendo assim, ele nos avisa desde o início que a crítica não será uma coisa única e que não seremos capazes de defini-la sem recorrer aos vários objetos pelos quais ela própria se define. “Por conta de sua função,” ele escreve, “a crítica parece estar condenada à dispersão, à dependência e à pura heteronomia”. “Ela apenas existe em relação a algo outro que não ela própria.”

Foucault busca, assim, definir a crítica, porém descobre que apenas uma série de aproximações será possível. A crítica será dependente de seus objetos, mas estes, por seu turno, definirão o próprio significado da crítica. Ademais, a tarefa primordial da crítica não será avaliar se os seus objetos - condições sociais, práticas, formas de conhecimento, poder e discurso - são bons ou ruins, altamente valorizados ou menosprezados, mas sim pôr em relevo a própria estrutura de avaliação. Que relação entre conhecimento e poder faz que as nossas certezas epistemológicas acabem servindo de suporte a um modo de estruturar o mundo que oblitera possibilidades de ordenação alternativas? Podemos pensar, é claro, que uma certeza

10 FOUCAULT. “*What is Critique?*”. 1997, p. 24

epistemológica é necessária para que se afirme, com convicção, que o mundo é e deve ser ordenado de dada maneira.

Contudo, até que ponto essa certeza não é arquitetada pelas formas de conhecimento, precisamente a fim de obliterar a possibilidade de um pensar diferente? Ora, poder-se-ia sabiamente perguntar, o que há de bom em um pensar diferente se não sabemos de antemão se esse pensar produzirá um mundo melhor? Temos, afinal, um esquema moral para decidir com certeza que novas possibilidades ou modos de pensar diferentes criarão um mundo cujas melhorias podemos julgar por padrões certos e já estabelecidos? Eis uma réplica comum contra Foucault e contra os que com ele se importam. E acaso deveríamos presumir que o relativo silêncio com que se tem recebido esse hábito de apontar falhas em Foucault é um indício de que sua teoria não tem nenhuma resposta reconfortante a nos dar? Creio que podemos presumir que as respostas que estão a se apresentar não tem, no reconforto, o seu principal objetivo. Isto, é claro, não significa que qualquer coisa que não se presta a nos reconfortar não constitua, por definição, uma resposta. Com efeito, a única réplica possível, parece-me, é retornar para um significado mais fundamental do termo “crítica”, a fim de averiguar o que há de errado com a questão, tal qual ela é formulada e, com efeito, a fim de formular a questão de um modo originário, de sorte que uma abordagem mais produtiva para o lugar que a ética ocupa dentro da política possa ser identificada. Poder-se-ia indagar se, de fato, o que chamo de “produtivo” será aferido por padrões e medidas que estou disposta a revelar, ou cuja apreensão me é completa no momento em que os afirmo. Mas aqui eu pedir-lhes-ia um pouco de paciência, uma vez que a crítica é a prática que requer uma determinada dose de paciência, do mesmo modo como a leitura, de acordo com Nietzsche, exigiu que nos portássemos um pouco mais como vacas do que como humanos e aprendêssemos a arte da ruminação vagarosa.

A contribuição de Foucault para o que aparenta ser um impasse dentro da teoria crítica e pós-crítica de nosso tempo, é justamente nos pedir que repensemos a crítica como a prática na qual pomos em questão os limites de nossos modos de conhecimento mais certos, aquilo a que Williams se referia como os nossos “hábitos de espírito não-críticos” e que Adorno classificava de ideologia – segundo ele, o “pensamento não ideológico é aquele que não se permite reduzir aos ‘termos operacionais’ e que, ao invés, luta unicamente para que as coisas se articulem de modo a se descolar da linguagem dominante”¹¹. Não nos dirigimos para o limite porque queremos uma experiência emocionante, ou porque os limites são perigosos e sensuais, ou ainda, porque viver no limite nos leva a uma proximidade excitante do mal. Indagamos pelos limites dos modos de conhecimento porque nos deparamos com uma crise dentro do campo epistemológico em que vivemos. As categorias segundo as quais nossa vida

11 ADORNO. “Cultural Criticism and Society”. 1984, p. 29.

social é ordenada, produzem uma certa incoerência ou domínios inteiros de ininteligibilidade. E é a partir de então, a partir do esgarçamento do tecido de nossa rede epistemológica, que a prática da crítica emerge, juntamente com a consciência de que nenhum discurso aqui é adequado e de que um impasse foi produzido por nossos discursos dominantes. Com efeito, o próprio debate, no qual uma visão fortemente normativa guerreia contra a teoria crítica, pode vir a produzir justamente a forma de impasse discursivo a partir do qual a necessidade e a urgência da crítica se colocam.

Para Foucault, a crítica é “um meio para um futuro ou para uma verdade que ainda não se conhece ou que ainda não existe, ela vai de encontro a um domínio que não deseja policiar e ao qual é incapaz de regular”. A crítica, portanto, configurará uma perspectiva sobre modos de conhecimento estabelecidos e ordenadores, que não se assimila imediatamente à função ordenadora. Significativamente, para Foucault, semelhante exposição do limite do campo epistemológico está ligada à prática da virtude – como se a virtude fosse contrária à regulação e à ordem, como se a própria virtude consistisse em desafiar a ordem estabelecida. Ele não é comedido com a relação que postula aqui. “Há algo na crítica,” ele escreve, “que é similar à virtude.” E então ele diz algo que pode ser considerado ainda mais surpreendente: “essa atitude crítica [é] a virtude em geral”¹².

Há algumas maneiras básicas de compreendermos o esforço de Foucault por apresentar a crítica como virtude. A virtude é geralmente compreendida ou bem como atributo ou prática de um sujeito, ou bem como qualidade que condiciona e caracteriza determinado tipo de ação ou prática. Ela pertence a uma ética que se cumpre não meramente pela obediência objetiva às leis e às regras formuladas. E a virtude não é apenas um *modo* de consentir ou de se conformar com normas preestabelecidas. Ela é, mais radicalmente, uma relação crítica com essas normas que se delinea, segundo Foucault, como uma estilização específica da moralidade.

Foucault nos oferece uma indicação do que entende por virtude na *Introdução à História da sexualidade II: o uso dos prazeres*.¹³ Nessa obra, ele deixa claro que visa a ultrapassar a concepção de filosofia ética que emite um conjunto de prescrições. Do mesmo modo como a crítica converge à filosofia sem por isso coincidir com ela, assim Foucault, em sua *Introdução*, busca fazer de seu próprio pensamento um exemplo de investigação moral não-prescritiva. Outrossim, ele, adiante, indagará acerca das formas de experiência moral que não se definem rigidamente por uma lei jurídica, uma regra ou comando diante dos quais se supõe que o “eu” submete-se mecânica ou uniformemente. O próprio texto que escreve, ele nos conta, é um

12 FOUCAULT. “*What is Critique?*”. 1997, p. 25.

13 FOUCAULT, Michel. *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*, volume two. Nova Iorque: Pantheon Press, 1985.

exemplo de tal prática “que explora o que é passível de ser mudado, em seu próprio pensamento, através de uma prática de conhecimento que lhe é estrangeira”¹⁴. A experiência moral tem que ver com a transformação de si instigada por uma forma de conhecimento que é estrangeira àquela com a qual o sujeito se acostumou. E essa forma de experiência moral será diferente da submissão a um comando. Com efeito, na medida em que interroga a experiência moral aqui ou alhures, Foucault compreende a si próprio como alguém que realiza uma investigação das experiências morais que não é primária ou fundamentalmente pautada por uma proibição ou interdição.

No primeiro volume d'*A história da sexualidade*, Foucault procurou mostrar que as interdições básicas supostas pela psicanálise e pelo estudo estruturalista das proibições culturais não podem ser assumidas como constantes históricas.¹⁵ Ademais, considerada historiograficamente, a experiência moral não pode ser compreendida apenas mediante o recurso a um conjunto de interdições dominantes presente em determinado momento histórico. Embora haja códigos a se estudar, esses códigos devem sempre ser estudados em sua relação com os modos de subjetivação correspondentes. Foucault aduz a tese de que a juridicização da lei alcança certa hegemonia no século XIII e afirma que, se voltarmos à cultura clássica greco-romana, encontraremos práticas ou “artes de existência” que estabelecem o cuidado de si¹⁶.

Ao introduzir a noção de “artes de existência”, Foucault também reintroduz e ressalta “as ações intencionais e voluntárias,” especificamente “aquelas ações nas quais os homens não apenas estabelecem para si uma regra de conduta mas também buscam transformar a si próprios em seu ser singular, fazendo de sua vida uma obra de arte.” Tal vida não se conforma simplesmente com os preceitos ou normas morais, de sorte a encaixar o seu “eu” em um molde que é fixado pelo preceito, feito algo preformado em uma linha de montagem. Muito pelo contrário, o “eu” que se modela nos termos da norma, passa a habitá-la e a incorporá-la; todavia *a norma não é nesse sentido exterior ao princípio pelo qual o “eu” se forma*. O que está em jogo, para Foucault, não são os comportamentos, as ideias, as sociedades nem as “ideologias”, mas “as problematizações pelas quais o ser se deixa, necessariamente, pensar – e as práticas a partir das quais essas problematizações se formam”¹⁷.

Esta última tese não é fácil de compreender. No entanto, ela sugere que certos tipos de práticas que são projetadas para lidar com certos tipos de problemas produzem, ao longo do tempo, um domínio ontológico rígido como sua consequência, o que, por sua vez, limita

14 FOUCAULT. *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*. 1985, p. 9.

15 FOUCAULT. Michel. *The History of Sexuality*, volume one. Nova Iorque: Random House, 1978.

16 FOUCAULT. *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*. 1985, p. 10.

17 FOUCAULT. *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*. 1985, p. 11.

nosso conhecimento do que é possível. É somente com referência a esse horizonte ontológico dominante – ele próprio constituído por uma série de práticas – que nos tornaremos capazes de compreender as espécies de relações com os preceitos morais que se formaram e que ainda estão por se formar. Foucault examina minuciosamente, por exemplo, diversas práticas de austeridade e as associa com a produção de um determinado tipo de sujeito masculino. As práticas de austeridade não se resumem a uma proibição única e inflexível, mas trabalham no sentido de modelar um determinado tipo de “eu”. Ou, dito de maneira mais precisa, o “eu”, ao incorporar as regras de conduta que representam a virtude da austeridade, cria para si próprio um determinado tipo de sujeito. Essa autoprodução é “a elaboração e estilização de uma atividade em seu exercício de poder e a prática de sua liberdade.” Esta não era uma prática que simplesmente se opunha ao prazer, mas uma determinada prática do próprio prazer, uma prática de prazer situada no contexto da experiência moral.

Portanto, na seção três desta mesma *Introdução*, Foucault deixa claro que oferecer uma história pontual dos códigos morais não basta, pois semelhante história não pode nos dizer como esses códigos eram vividos e, mais especificamente, que formas de subjetivação tais códigos exigiam e instigavam. Nesse momento, o autor parece proceder como fenomenólogo. Seja como for, existe em Foucault, além de um recurso a um método experimental através do qual as categorias morais se apreendem, uma guinada crítica, porquanto a relação subjetiva com essas normas não será previsível nem mecânica. A relação será “crítica” na medida em que não se conformará com nenhuma categoria dada. Ela constituirá, antes, uma relação problematizadora com o próprio campo de categorização, remetendo-se, no mínimo implicitamente, para os limites do horizonte epistemológico dentro dos quais essas práticas se formam. O principal não é remeter a prática a um contexto epistemológico pré-dado. É, antes, firmar a crítica como a prática que expõe os limites do próprio horizonte epistemológico, fazendo que os contornos desse horizonte apareçam, por assim dizer, pela primeira vez no seu limite. Ademais, a prática crítica em questão implicará em uma transformação do “eu”, na sua relação com a regra de conduta. De que maneira, pois, a transformação do “eu” conduz à exposição desse limite? Como podemos compreender a transformação do “eu” como “prática de liberdade” e como essa prática se encaixa no léxico foucaultiano da virtude?

Detenhamo-nos primeiro na noção de transformação de si que está em jogo aqui, para então considerarmos como ela se relaciona com o problema da “crítica” que é o cerne de nossa discussão. Sem dúvida, conduzir-se conforme um código de conduta não é a mesma coisa que se constituir como sujeito ético na relação com um código de conduta (mais diferente ainda será constituir-se como aquele que desafia a ordenação rígida do próprio código). As regras de castidade fornecem a Foucault um bom exemplo. Há uma diferença, por exemplo, em reprimir desejos que violam um preceito ao qual se está moralmente obrigado e desenvolver uma prática de desejo que, por assim dizer, se guia por determinado projeto ou

tarefa ética. O modelo no qual se requer que aquiesçamos a uma regra ou lei nos compromete a não agirmos de determinados modos, impondo uma proibição contra a realização de certos desejos. No entanto, o modelo que Foucault busca compreender e, de fato, incorporar e exemplificar, afirma a prescrição moral como fomentadora de uma espécie de ação. A questão de Foucault, aqui, parece ser que o sacrifício e a proibição não impõem, necessariamente, uma modalidade ética passiva ou inativa. Ambos formam, ao invés disto, uma modalidade ética de conduta e um modo de estilizar tanto a ação quanto o prazer.

Creio que o contraste que Foucault delineia entre uma ética baseada no comando e outra que convida o “eu” a se criar esclarece de maneira importante a distinção entre obediência e virtude que apresenta em seu ensaio “O que é a crítica?”. Nesse texto, Foucault contrasta a maneira como interpreta a virtude com a obediência, mostrando como a possibilidade dessa forma de virtude se estabelece a partir da diferença com a obediência irrefletida à autoridade.

A resistência à autoridade constitui, é claro, a principal característica do Esclarecimento para Foucault. A leitura do Esclarecimento que o autor nos apresenta não apenas estabelece uma continuidade com seus objetivos como, também, vê na história do Esclarecimento uma problemática similar à sua própria. Nenhum pensador “iluminista” aceitaria a descrição de Foucault; todavia essa resistência não invalida sua caracterização, pois o que o autor busca, com sua caracterização do Iluminismo, é resgatar aquilo que permanece “impensado” dentro de seus próprios termos - daí que seu relato se configure como história crítica. De acordo com ele, a crítica começa a partir do momento em que pomos em questão a necessidade de uma obediência absoluta e submetemos todas as obrigações governamentais que nos são impostas a um exame racional e reflexivo. Apesar de não simpatizar com a grande aposta iluminista na razão, Foucault perguntará, não obstante, qual o critério que delimita as razões e justificativas que se coadunam com a obediência. Ele interessar-se-á, particularmente, por investigar como esse campo delimitado forma o sujeito e como este, por seu turno, acaba por formar e reformar essas razões. Essa capacidade de aduzir razões estará intimamente relacionada com a supramencionada relação da transformação de si. Adotar uma postura crítica diante de uma autoridade que se pretende absoluta exige uma prática crítica que tem por base a transformação do “eu”.

Mas como efetuamos essa passagem? Como, da compreensão das razões que temos para consentir em uma imposição, passamos a formar essas razões por nós próprios e a nos transformar na medida em que as formamos (arriscando, por fim, o próprio campo da razão)? Estes problemas são distintos ou o primeiro invariavelmente nos leva ao segundo? A autonomia que conquistamos quando formamos razões que servem de base para a nossa aceitação ou rejeição de uma lei predeterminada se confunde com a transformação de si que ocorre quando uma regra é incorporada na própria ação do sujeito? Como veremos adiante, tanto a

transformação de si, na relação com os preceitos éticos, quanto a prática da crítica, são consideradas formas de “arte”, estilizações e repetições. Isto sugere que não há como aceitar ou rejeitar uma regra sem um “eu” que se estilize em resposta à demanda ética que se lhe impõe.

No que compete à obediência, Foucault a localiza no desejo que responde à questão “como não ser governado?”¹⁸. Este desejo, e o maravilhamento que o segue, consiste na principal força motriz da crítica. Não fica claro, contudo, de que modo o desejo de não ser governado se liga à virtude. O autor deixa claro, porém, que não está a postular a possibilidade de uma anarquia total e que o ponto em questão não é como tornar-nos totalmente ingovernáveis. Trata-se, antes, de uma questão específica que emerge em relação a uma forma de governo específica: “como não ser governado *assim*, por tal pessoa, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não desse modo, não por conta disso, nem por eles” (*idem*).

Esse questionamento revela-se um marco essencial da “atitude crítica” e de sua virtude particular (*idem*). Para Foucault, o próprio questionamento inaugura uma atitude política e moral: “a arte de não ser governado, ou melhor, a arte de não ser governado desse modo e àquele preço”¹⁹. A virtude que Foucault aqui nos apresenta, seja ela qual for, terá que ver com a objeção contra a imposição do poder, contra os seus custos, contra o modo como ele é administrado por aqueles que o administram. Poder-se-ia pensar que Foucault estaria apenas a descrever a resistência, e de fato parece que aqui a “virtude” tomou o lugar deste termo, ou ainda, que ela se tornou o meio pelo qual a resistência se redescreve; teremos de investigar o porquê isso acontece. Ademais, essa virtude é também descrita como uma “arte”: a arte de não ser governado “tanto assim”. Qual é, pois, a relação entre estética e ética que está em jogo aqui?

Foucault localiza a origem da crítica na relação de resistência à autoridade eclesial. Com relação à doutrina da igreja, “não querer ser governado era uma certa maneira de negar, recusar, limitar (digam como quiserem) o magistério eclesial, era a volta à Escritura, era a questão [...] do que foi efetivamente escrito na Escritura, era a questão de qual é a sorte de verdade que diz a Escritura”²⁰. E esta objeção era claramente promovida a partir de um fundamento de verdade e justiça alternativo ou, no mínimo, incipiente. Isto leva Foucault a formular uma segunda definição de “crítica”: “Não querer ser governado [...] não querer aceitar estas leis porque elas são injustas ou porque [...] escondem uma ilegitimidade fundamental.” (*idem*).

A crítica é aquilo que escancara essa ilegitimidade. No entanto, não é porque recorre a uma ordem política ou moral mais primária que a crítica é capaz disto. Foucault afirma que o

18 FOUCAULT. “*What is Critique?*”. 1997, p. 28.

19 FOUCAULT. “*What is Critique?*”. 1997, p. 29.

20 FOUCAULT. “*What is Critique?*”. 1997, p. 30.

projeto crítico “esbarra com o governo e a obediência por ele estipulada” e que “o significado da crítica”, nesse contexto, é “posicionar direitos universais e irrevogáveis aos quais qualquer governo, seja ele o que for – uma monarquia, um magistrado, um educador ou *pater familias* – terá de se submeter” (*idem*) A prática da crítica, contudo, a despeito do que os teóricos iluministas sustentavam, não descobre esses direitos universais; ela os posiciona. Porém, não os posiciona como direitos positivos. O “posicionar” é um ato que limita o poder da lei, -ato que contraria e rivaliza com os mecanismos do poder no momento em que estes se renovam. Eis o posicionar da própria limitação, que adquire a forma de um questionamento e que assevera, ao ser pronunciado, o “direito” de questionar. Do século XVI em diante, a questão “como não ser governado?” se apresenta especificamente como “Quais os limites do direito de governar?” (*idem*). “‘Não querer ser governado’, é claro, não é aceitar como verdade, [...] o que uma autoridade diz ser verdadeiro, ou ao menos não é aceitar isso se não se considera, por si mesmo, boas razões para aceitá-la assim” (*idem*). Há, é claro, uma dose razoável de ambiguidade nesta situação. O que, afinal, qualificar-se-á de fundamento válido da aceitação de uma autoridade? Acaso a validade deriva do consentimento em aceitar a autoridade? Se for assim, isto quer dizer, então, que o consenso valida as razões, sejam elas quais forem? Ou não seria antes o caso de que é apenas com base em uma validade prévia que oferecemos nosso consentimento? É a validade dessas razões prévias que tornam o consentimento válido? Se a primeira alternativa for correta, então o consentimento é o critério a partir do qual julgamos a validade. A posição foucaultiana pareceria, assim, reduzir-se a uma espécie de voluntarismo. Mas, talvez, o que Foucault ofereça por meio da “crítica” é um ato, uma prática de liberdade que não se deixa reduzir facilmente ao voluntarismo, porquanto a prática que posiciona os limites da autoridade absoluta depende, fundamentalmente, do horizonte dos efeitos do conhecimento dentro do qual ela opera. A prática da crítica não jorra de uma liberdade inata à alma. Ela, antes, forma-se no embate de uma troca específica entre um conjunto de regras ou preceitos (que já estão dados) e uma estilização de atos (que expande e reformula esse conjunto prévio de regras e preceitos). Essa estilização do “eu”, em relação às regras, acaba por constituir uma “prática”.

Foucault, em uma veia modestamente kantiana, enxerga o ato do consentimento como movimento reflexivo que atribui ou destitui a autoridade de validade. Todavia, essa reflexividade não ocorre em algum local interno do sujeito. Segundo Foucault, trata-se de um ato que implica algum risco, pois a questão não será apenas objetar a esta ou aquela exigência governamental, mas também examinar a ordem na qual semelhante demanda torna-se legível e possível. E se aquilo a que se objeta são as ordenações epistemológicas responsáveis pelo estabelecimento das regras de validade governamental, dizer “não” a essa ordem implicará, portanto, abandonar os fundamentos estabelecidos de sua validade e impor-lhes um limite – o que é diferente e muito mais arriscado do que classificar uma dada ordem de inválida. Com

esta diferença, poderíamos dizer, começamos a construir uma relação crítica com estas ordenações e com os preceitos éticos que delas se seguem. O problema desses fundamentos, que Foucault denomina de “ilegítimos”, não é que eles são parciais ou contraditórios, ou que eles dão força a posições morais hipócritas. O problema é justamente que eles visam obliterar e sabotar o surgimento de qualquer relação crítica, isto é, eles visam a expandir o seu poder de modo a ordenar o campo dos juízos morais e políticos em sua completude. Eles fabricam o campo da própria certeza e o esgotam. Como é possível pôr em questão a pretensão exaustiva que essas regras de ordenação têm sobre a certeza, sem se enredar na incerteza, sem habitar aquele campo de indeterminação que nos suscita as acusações de imoralidade, maldade e esteticismo? A atitude crítica não é moral, se por moral entendermos aquelas regras cujos limites a relação crítica busca interrogar. Mas de que outro modo, então, a crítica poderia realizar a sua tarefa sem denunciar os que naturalizam e tornam hegemônicos os termos morais que ela põe em questão?

A distinção foucaultiana entre governo e governamentalização visa a mostrar que o aparato compreendido pelo primeiro imiscui-se nas práticas dos que estão a ser governados, entranhando-se no seu próprio modo de ser e de conhecer. Ser governado implica, além de ter um modelo imposto sob a sua existência, receber de antemão os termos dentro dos quais sua existência será ou não possível. O sujeito despontará a partir de sua relação com um regime de verdade estabelecido, porém ele também poderá adotar uma perspectiva perante esse regime que suspende, retrospectivamente, seu fundamento ontológico.

“Se a governamentalização é [...] esse movimento pelo qual os indivíduos são assujeitados à realidade de uma prática social mediante mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois que seja! Eu diria então que *a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito [le sujet se donne le droit] de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade*”²¹.

Repare aqui como se afirma que o sujeito “se dá o direito” - um modo de alocação e autorização do “eu” para consigo que parece fundar, de antemão, a reflexividade da reivindicação. Tratar-se-ia, então, de um movimento engendrado apenas pelo “eu” que insula o sujeito contra uma autoridade antagônica? E que importa saber que essa alocação e designação do “eu” configura uma “arte”? “A crítica,” diz Foucault, “será a arte de inservidão voluntária, de uma indocilidade reflexiva [*l'indocilité réfléchie*]” (*idem*). Se, no sentido foucaultiano, trata-se de uma “arte”, então a crítica não será um ato único, tampouco pertencerá exclusivamente a um domínio subjetivo, porquanto será a relação estilizada com uma ordem específica (externa) que a caracterizará. O estilo será crítico na medida em que não for previamente determinado, na medida em que incorporará uma contingência ao longo do

21 FOUCAULT. “*What is Critique?*”. 1997, p. 32, grifo nosso; p. 39 na edição original.

tempo, que delimitará o alcance da capacidade ordenadora do poder que o rodeia. A estilização desta “vontade” produzirá, pois, um sujeito que não é prontamente cognoscível sob o parâmetro de verdade estabelecido. De modo ainda mais radical, Foucault declara: “A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento do sujeito no jogo [*le jeu*] do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade” (*idem*).

A política da verdade pertence às relações de poder que assinalam de antemão o que se qualificará ou não como verdade, o que irá ordenar o mundo conforme modos regulares e reguláveis e o que será ou não aceitável dentro de determinado campo de conhecimento. Podemos compreender a importância deste ponto, uma vez que indagemos: o que se qualifica como pessoa? O que se qualifica como gênero coerente? O que se qualifica como cidadão? A quem pertence o mundo que é legitimado como real? Subjetivamente, perguntemos: quem posso ser em um mundo tal que os sentidos e limites de qualquer sujeito me são estabelecidos de antemão? Quais são as normas que me coagem quando passo a questionar os limites do que posso ser? E o que ocorre quando passo a ser aquilo para o qual não há lugar dentro de um dado regime de verdade? Não seria justamente isto “o desassujeitamento do sujeito no jogo com [...] a política da verdade” (tradução nossa)?

O que está em jogo, aqui, é a relação entre os limites da ontologia e da epistemologia, o elo entre os limites do que posso ser e os limites do que ousar saber. Derivando seu sentido de crítica de Kant, Foucault formula uma questão que não é senão a própria crítica: “Você sabe até que ponto lhe é legítimo conhecer? [...] É a nossa liberdade que está em jogo aqui.” A liberdade é algo, pois, que ocorre nos limites do conhecimento e é nesse momento que se dá o desassujeitamento do sujeito dentro de um dado regime de verdade, momento em que nasce uma determinada prática questionadora que se apresenta sob a seguinte forma: “O que então sou eu – eu que pertenço a esta humanidade, talvez à margem, nesse momento, nesse instante de humanidade que está sujeitado ao poder da verdade em geral e das verdades em particular?”²². Noutras palavras, essa questão poderia ser assim formulada: o que, de acordo com a ordem ontológica contemporânea, posso ser? Se a posição dessa questão põe em jogo nossa liberdade, então é possível que a manifestação da liberdade tenha que ver com aquilo que Foucault denomina de virtude, com um certo risco que é posto em marcha pelo pensamento e, com efeito, pela linguagem, local em que a ordenação do ser contemporânea é levada ao seu limite.

Como, porém, compreender esta ordem ontológica contemporânea que eu mesma acabo por postular? Ao identificar a “racionalização” como o efeito governamentalizante da ontologia, Foucault escolhe caracterizar esta ordem ontológica historicamente condicionada

22 FOUCAULT. “*What is Critique?*”. 1997, p. 46.

de uma maneira que o associa à teoria crítica da Escola de Frankfurt. Afiliando-se a uma tradição crítica de esquerda pós-kantiana, Foucault afirma:

Em todo caso, da esquerda hegeliana à Escola de Frankfurt, houve toda uma crítica do positivismo, do objetivismo, da racionalização, da *technè* e da tecnicização, toda uma crítica das relações entre o projeto fundamental da ciência e da técnica, que tem por objetivo fazer aparecer os elos entre uma presunção ingênua da ciência de um lado, e as formas de dominação próprias à forma da sociedade contemporânea, de outro²³.

De acordo com ele, a racionalização adquire nova forma quando se põe à serviço do biopoder. E o que continua sendo difícil para a maioria dos atores sociais e críticos, dentro desta situação, é discernir a relação entre “racionalização e poder” (*idem*). O que parece ser meramente uma ordem epistêmica, um modo de ordenar o mundo, não deixa revelar facilmente as constrictões necessárias para que sua ordenação ocorra; tampouco se dispõe a admitir que a intensificação e totalização da racionalização e seus efeitos gera uma intensificação do poder. Foucault pergunta: “o que faz que a racionalização conduza ao furor do poder?”²⁴. Evidentemente, a capacidade que a racionalização possui de devassar as minúcias da vida, caracteriza não somente os diversos modos da prática científica, “mas também as relações sociais, as organizações estatais, as práticas econômicas e talvez até o comportamento dos indivíduos”²⁵. A racionalização obtém seu “furor” e seus limites na medida em que captura e depaupera o sujeito que assujeita. O poder delimita o que é lícito ao sujeito “ser”; para além desses limites, não se “é”, ou ainda, habita-se um domínio de ontologia precária. No entanto, o poder visa a reprimir o sujeito através de uma força coercitiva e é a resistência a essa coerção que configura a estilização do “eu” perante os limites estabelecidos do que se pode ser.

Uma das tarefas primordiais da crítica é discernir a relação “entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento”²⁶. Mais uma vez, deparamo-nos com os limites do que é cognoscível. Estes limites exercem uma força que não se fundamenta em necessidade alguma e podem tão somente ser contestados ou interrogados uma vez que nos disponhamos a jogar para o alto aquela segurança e conforto presentes dentro da ontologia disponível:

23 FOUCAULT. “*What is Critique?*”. 1997, p. 39.

24 FOUCAULT. “*What is Critique?*”. 1997, p. 42.

25 FOUCAULT. “*What is Critique?*”. 1997, p. 43.

26 FOUCAULT. “*What is Critique?*”. 1997, p. 50.

[N]ada pode figurar como elemento de saber se, de um lado, não está conforme a um conjunto de regras e de coações características, por exemplo, de tal tipo de discurso científico numa época dada, e se, de outro lado, não dotasse de efeitos de coerção ou simplesmente de incitação próprios ao que é validado como científico ou simplesmente racional ou comumente admitido, etc²⁷.

Dando continuidade à sua argumentação, Foucault destaca que, em última instância, conhecimento e poder não se separam. Ambos trabalham juntos para estabelecer um conjunto de critérios sutis e explícitos para a nossa reflexão sobre o mundo: “Não se trata, então, de descrever o que é o saber e o que é o poder e como um reprimiria o outro ou como o outro abusaria daquele, mas trata-se, antes, de descrever um nexos de saber-poder que permita entender o que constitui a aceitabilidade de um sistema”²⁸.

Sendo assim, o crítico possui uma tarefa dupla: mostrar como a articulação entre conhecimento e poder constitui um modo de ordenação mais ou menos sistemático do mundo, com suas próprias “condições de aceitabilidade de um sistema”, e além disso, “seguir as linhas de ruptura que marcam sua emergência”²⁹. É necessário, pois, não apenas isolar e identificar os nexos particulares entre poder e conhecimento que criam um campo de objetos inteligíveis, como também rastrear o ponto em que este campo beira o colapso, os momentos de suas descontinuidades, os locais em que a inteligibilidade que tanto sustenta, ameaça caducar. Noutros termos, o que se procura é tanto as condições constitutivas de determinado campo de objetos quanto os limites desta constituição, momentos em que sua contingência e mutabilidade tornam-se patentes. Nas palavras de Foucault, “falando de modo esquemático, o que temos é uma mobilidade perpétua, uma fragilidade essencial ou antes, um emaranhado entre aquilo que replica o mesmo processo e o que o transforma”³⁰.

Com efeito, outra maneira de descrever esta dinâmica presente na crítica, é dizer que a racionalização encontra seu limite no desassujeitamento. Se é verdade que o desassujeitamento do sujeito emerge no momento em que a *episteme*, constituída mediante o processo de racionalização, expõe o seu limite, então é igualmente verdade que o desassujeitamento assinala justamente a fragilidade e a mutabilidade das *epistemes* do poder.

A crítica começa com a presunção de governamentalização e daí prossegue com seu malogro em totalizar o sujeito que visa a conhecer e assujeitar. Contudo, os meios pelos

27 FOUCAULT. “*What is Critique?*”. 1997, p. 52.

28 FOUCAULT. “*What is Critique?*”. 1997, pp. 52-3.

29 FOUCAULT. “*What is Critique?*”. 1997, p. 53.

30 FOUCAULT. “*What is Critique?*”. 1997, p. 58.

quais se articula esta relação são descritos, desconcertantemente, como fictícios. Por que e em que sentido seriam fictícios? Foucault alude a uma “prática histórico-filosófica de fazer sua própria história, de fabricar como por ficção a história que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento que a eles são ligados”³¹. Existe, pois, em nossa própria metodologia, uma dimensão que é a da ficção, que traça linhas fictícias entre a racionalização e o desassujeitamento, entre o nexos conhecimento-poder e sua fragilidade e o seu limite. Foucault não nos diz que tipo de ficção seria esta, porém parece claro que ele está pensando em Nietzsche, em particular na sua noção de genealogia, que também se tinha como uma espécie de ficção.

Vocês devem se lembrar que, muito embora estimasse a genealogia da moral como tentativa de localizar a origem dos valores, o que Nietzsche, na verdade, buscava descobrir, era como a própria noção de origem se instituía. E os meios pelos quais buscava explicar a origem eram, eles próprios, fictícios. Nietzsche narra uma fábula dos nobres, outra sobre uma revolta escrava na moralidade, e mais uma ainda sobre as relações entre credores e devedores. Nenhuma destas fábulas pode ser localizada no espaço ou no tempo e toda tentativa de encontrar um complemento histórico para as genealogias nietzscheanas está fadada ao fracasso. De fato, no lugar de um relato que localize a origem dos valores – ou ainda, a origem da origem –, Nietzsche nos oferece estórias fictícias de como os valores foram se originando ao longo do tempo. Um nobre diz que algo é o caso e isso acaba sendo o caso: o ato discursivo inaugura o valor e torna-se uma espécie de evento atópico e atemporal que dá origem a valores. Com efeito, as próprias narrativas fictícias nietzscheanas exemplificam os atos de inauguração que ele atribui aos que criam valores. Nietzsche, portanto, não apenas descreve um processo; sua descrição acaba por se tornar um exemplo de produção de valor, realizando o mesmo processo que narra.

De que modo esse uso particular da ficção se relaciona com a noção foucaultiana de crítica? Lembremo-nos de que Foucault tenta compreender a possibilidade de desassujeitamento dentro dos quadros da racionalização sem afirmar que há uma fonte de resistência que está alojada no sujeito ou em algum outro campo fundacional. De onde, então, vem a resistência? Poderíamos dizer que ela é a irrupção de uma liberdade humana aprisionada pelos poderes da racionalização? Se há, como Foucault de fato fala, uma vontade de *não* ser governado, de que modo devemos compreender o estatuto dessa vontade?

Em resposta a uma questão que vai nessa linha, o autor afirma:

31 FOUCAULT. “*What is Critique?*”. 1997, p. 45.

[Eu] não penso, com efeito, que a vontade de não ser governado de jeito nenhum seja algo que se possa considerar como uma aspiração originária. Penso que, de fato, a vontade de não ser governado é sempre a vontade de não ser governado assim, dessa forma, por estas pessoas, por esse preço³².

Prosseguindo com sua explanação, Foucault nos alerta contra a absolutização dessa vontade que a filosofia sempre se viu tentada a realizar. Ele visa a evitar o que chama de “paroxismo filosófico e teórico de alguma coisa que seria essa vontade de não ser relativamente governado” (*idem*). Foucault deixa claro que estudar essa vontade o conduz ao problema da origem, e é por pouco que ele não desiste desse terreno, mas uma certa relutância nietzscheana é o que prevalece. Diz ele:

Eu não me referia a algo que seria um anarquismo fundamental, que seria como a liberdade originária absolutamente indócil e ao fundo de toda governamentalização. Eu não disse isto, mas isso não quer dizer que eu o exclua absolutamente. Creio que, com efeito, minha exposição pára aqui: porque já tinha durado tempo demais; mas também porque me pergunto... se se quer fazer a exploração dessa dimensão da crítica que me parece tão importante ao mesmo tempo porque ela faz parte da filosofia e não faz parte dela, não seria devolvido como base da atitude crítica a algo que seria ou a prática histórica da revolta, da não-aceitação de um governo real, de um lado, ou, de outro, à experiência individual de recusa da governamentalidade?³³

Esta vontade que invocamos quando resistimos à governamentalização é “*como* uma liberdade originária” e similar “à prática histórica da revolta” (grifo nosso). São, com efeito, como elas, mas aparentemente não a mesma coisa. Quando menciona uma “liberdade originária”, Foucault a diz ao mesmo tempo em que a desdiz. “Eu não disse isto,” ele nota logo após quase afirmá-la, depois de nos evidenciar como esteve próximo de afirmá-la, depois de exercer uma ousadia escancarada que poderíamos ler como uma provocação. Que discurso é este que o seduz aqui, dominando-o com os seus termos? E como é que ele recorre aos próprios termos que recusa? Que arte é essa em que a distância crítica quase sofre um colapso na nossa frente? E seria essa mesma distância a que nos comunica a prática da investigação, do questionamento? Que limites do conhecimento Foucault ousa expandir quando se nos coloca problemas em alta voz? A cena inaugural da crítica implica “*a arte* da inservidão voluntária” e, com efeito, “a liberdade originária” está

32 FOUCAULT. “*What is Critique?*”. 1997, p. 72.

33 FOUCAULT. “*What is Critique?*”. 1997, pp. 72-3.

aqui também, mas na forma de uma conjectura, na forma de uma arte que suspende a ontologia e que nos conduz para dentro da suspensão da descrença.

Foucault dá um jeito de citar “a liberdade originária”; suponho que pronunciar estas palavras tenha lhe dado enorme prazer e medo. Ele as diz, mas tão somente as encena, livrando-se de um compromisso ontológico e liberando as palavras, elas próprias, para determinado uso. Ele se refere, aqui, a uma liberdade originária? Sua intenção é recorrer a ela? Acaso ele encontrou o poço da liberdade originária e nele se embebedou? Ou acaso ele a postula, a menciona, a afirma de modo significativo sem, de fato, dizê-la? Estaria ele a invocando para desvencilhá-la de suas associações passadas, de sorte a nos apresentar e renovar seu poder? A encenação do termo não é sua asserção, porém podemos afirmar que a asserção é encenada, apresentada artística e arditamente, submetida a uma suspensão ontológica, justamente para que, então, possa ser falada. E é este ato discursivo – que por algum tempo livra a frase “liberdade originária” da política epistêmica que a engloba – que realiza um desassujeitamento específico do sujeito dentro da política da verdade. Pois quando falamos dessa maneira, somos arrebatados e liberados pelas palavras que de um jeito ou de outro proferimos. Sem dúvida, a política jamais é uma questão simplesmente discursiva, e não é meu desejo ressuscitar Aristóteles por meio de Foucault (muito embora, confesso, semelhante estratégia me intrigue, e se aqui a esboço, é para oferecê-la como possibilidade sem com ela me comprometer). Neste gesto verbal que se direciona para o fim de sua palestra, uma certa liberdade se exemplifica, não por meio da referência ao termo sem qualquer âncora que o fundamente, mas sim por uma performance arditosa que libera o conceito de suas restrições discursivas habituais, do engodo que nos leva a crer que apenas proferimos algo se sabemos de antemão qual sua âncora há de ser.

Eu diria que o gesto foucaultiano é extraordinariamente valente, na medida em que sabe que não pode fundamentar sua pretensão à liberdade original. Essa carência de conhecimento é o que permite o uso particular do termo dentro de seu discurso. Não obstante, Foucault reivindica a liberdade original, e sua menção e insistência nela representam uma alegoria para aquele risco que se dá no limite do campo epistemológico. Isto configura, talvez, uma prática de virtude (e não, como seus críticos alegam, um sinal de desespero moral) justamente na medida em que a prática desse tipo de fala postula para si um valor que não sabe como fundamentar ou assegurar, mas que é postulado não obstante, evidenciando, portanto, que há uma inteligibilidade para além da inteligibilidade já estipulada pela dupla poder-conhecimento. Isto acaba sendo uma virtude (pelo menos num sentido reduzido) justamente porque oferece a perspectiva pela qual o sujeito ganha uma distância crítica face à autoridade estabelecida. Porém, trata-se também de um ato de coragem, de um agir sem garantias, que arrisca o sujeito contra os limites da ordenação.

Quem seria Foucault se ele estivesse para proferir semelhantes palavras? Qual o desassujeitamento que ele nos realiza com esta elocução?

Para Foucault, ganhar uma distância crítica perante a autoridade estabelecida não significa apenas reconhecer os modos como os efeitos coercitivos do conhecimento manifestam-se na formação do próprio sujeito. Significa, também, pôr em risco nossa própria formação enquanto sujeitos. Sendo assim, em *O Sujeito e o Poder*, Foucault defenderá que “esta forma de poder que se aplica à vida imediata e quotidiana categoriza o indivíduo, distingue-o por sua própria individualidade, anexa-o à sua própria identidade, impondo-lhe uma lei de verdade que ele deve reconhecer e que os outros devem reconhecer³⁴ nele”³⁵. E quando semelhante lei vacila ou colapsa, a própria possibilidade de reconhecimento esmorece. Assim, quando perguntamos como podemos falar de “liberdade originária”, e a afirmamos como que indagando, também pomos em questão o sujeito que supostamente está enraizado nesta frase, liberando-o, paradoxalmente, para uma aventura que possa, de fato, conferir novos conteúdos e possibilidades para esta expressão desgastada.

Em conclusão, gostaria simplesmente de retornar à *Introdução d’O uso dos prazeres*. Nesta obra, Foucault afirma que a prática que estuda – as “artes de existência” – se caracteriza por uma relação de cuidado de si. Esta formulação nos aproxima daquela estranha forma de virtude que o antifundacionismo foucaultiano chega a representar. Com efeito, como falei anteriormente, Foucault também diz que tais artes de existência produzem sujeitos que “buscam transformar a si próprios em seu ser singular, fazendo de sua vida uma obra de arte” (*op. cit.*). Poderíamos pensar que essa afirmação corrobora a acusação de que Foucault estetizou a existência completamente, às expensas da ética. Em contraste, o que eu sugeriria é que Foucault tão somente nos mostrou que jamais poderemos ter uma ética, tampouco uma política, sem recorrer a esse sentido singular de *poiesis*. O sujeito que é formado pelos princípios dispostos pelo discurso da verdade ainda não é o sujeito que luta para se criar. Ao engajar-se nas “artes da existência”, esse sujeito é tanto criador quanto criatura, e a linha que divide os momentos em que se forma, dos momentos em que é formado é, senão impossível, certamente difícil de ser traçada. As coisas não se passam como se o sujeito uma hora fosse formado e noutra hora ele virasse para o lado e subitamente começasse a se formar. Pelo contrário, a formação do sujeito dá-se com a instituição da própria reflexividade que, indistintamente, toma para si a tarefa de formação. Esta linha é indistinta justamente no local em que as normas sociais convergem com exigências éticas e em que ambas se produzem no contexto de um “eu” que se cria mas que nunca se inaugura completamente.

34 FOUCAULT. “The Subject and Power”. 1982, p. 212.

35 Foucault, Michel. “The Subject and Power”. In: DREYFUS, Hubert L. and RABINOW, Paul (eds). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp. 208-228.

Apesar de se referir de maneira bem explícita à intenção e à deliberação neste texto, Foucault também nos confessa que será difícil compreender essa estilização do “eu” nos quadros estabelecidos das noções de intenção e de deliberação. Para que entendamos a revisão dos termos que o seu uso particular nos requer, Foucault introduz dois conceitos, a saber, “modos de assujeitamento e subjetivação”. Estes conceitos não relatam simplesmente a maneira como o sujeito é formado; eles também explicitam como o sujeito torna-se capaz de se formar. Tornar-se um sujeito ético não é uma simples questão de autoconhecimento ou autoconsciência. Transformar-se em um sujeito ético denota “um processo em que o indivíduo delimita qual parte será objeto de sua prática moral”. O “eu” delimita a si próprio e escolhe o material a ser utilizado para a sua criação. Todavia, a delimitação que o “eu” realiza dá-se por normas que, invariavelmente, já estão dadas. Portanto, se considerarmos que essa criação estética do “eu” se desdobra dentro de uma determinada prática ética, veremos que este trabalho ético pode somente ocorrer dentro de um contexto político maior: as políticas das normas. Foucault deixa claro que não há nenhuma formação do “eu” fora de um modo de subjetivação, o que implica dizer que não há formação do “eu” fora das normas que arquivam as condições de formação do sujeito.

Passamos suavemente de uma noção discursiva do sujeito para uma noção do “eu” mais psicologicamente retumbante e é possível que, para Foucault, a segunda contenha mais liberdade do que a primeira. O “eu” se forma, mas se forma dentro de um conjunto de práticas formadoras que se caracterizam como modos de subjetivação. Que esses modos de subjetivação delimitem, de antemão, o alcance de suas formas possíveis não significa que o “eu” não seja capaz de se formar, tampouco que seja completamente formado. Pelo contrário, o “eu” é compelido a se formar sob moldes que já foram construídos e que estão mais ou menos em operação. Ou, poderíamos dizer, o “eu” é compelido a se formar dentro de práticas que estão relativamente estabelecidas. Porém, se essa formação de si é feita em desobediência aos princípios pelos quais o “eu” se forma, então a virtude será a prática pela qual o sujeito se forma pelo seu desassujeitamento. Dito de outro modo, o “eu” que assim procede arrisca-se a deformar-se enquanto sujeito, passando a ocupar aquela posição ontologicamente insegura que coloca a questão de um modo originário: quem será um sujeito aqui, e o que se qualificará de vida? Eis um momento de deliberação ética que exige a ruptura de nossos hábitos de julgamento, em favor de uma prática mais arriscada, que faça a arte prevalecer sobre a coação.

Referências bibliográficas.

ADORNO, Theodor W. “Cultural Criticism and Society”. In: _____. *Prisms*. Massachusetts: MIT Press, 1984.

BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1986, pp. 1-13.

FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality*, volume one. Nova Iorque: Random House, 1978.

_____. “The Subject and Power”. In: DREYFUS, Hubert L. and RABINOW, Paul (eds). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp. 208-228.

_____. *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*, volume two. Nova Iorque: Pantheon Press, 1985.

_____. “What is Critique?” In: LOTRINGER, Sylvère and HOCHROTH, Lisa (eds). *The Politics of Truth*. Nova Iorque: Semiotext(e), 1997. Transcrito por Monique Emery, revisado por Suzanne Delorme, *et al.*, traduzido para o inglês por Lysa Hochroth.

WILLIAMS, Raymond. *Keywords*. New York: Oxford University Press, 1976.