

Foucault: o intelectual, o sujeito e as lutas políticas
FOUCAULT: THE INTELLECTUAL, THE SUBJECT AND THE POLITICAL STRUGGLES
*Larissa Drigo Agostinho**

RESUMO

O objetivo deste artigo é discutir três questões da atualidade que marcam a obra de Foucault. A questão das lutas políticas, dos sujeitos políticos e do lugar do intelectual público. Buscaremos traçar uma pequena análise de conjuntura para expor como estas questões aparecem e em seguida, buscar definir quais respostas Foucault deu as questões que marcaram seu tempo. A relevância deste artigo está na discussão sobre as consequências das ideias de Foucault e seus limites.

PALAVRAS-CHAVE: Horizontalidade; Verticalidade; Gauchismo; Estilo de vida; Transversalidade

ABSTRACT

The aim of this article is to discuss three current issues that mark Foucault 's work. The question of political struggles, political subjects and the place of the public intellectual. We seek to trace a short analysis of conjuncture to expose how these issues appear and then seek to define which responses Foucault gave to this issues that marked his time. The relevance of this article lies in the discussion of the consequences of Foucault's ideas and their limits.

KEYWORDS: Horizontality; Verticality; "Gauchism"; Lifestyle; Transversality

* Pós-doutoranda do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, Brasil. Pesquisa financiada pela FAPESP.

Introdução

Para variar, a literatura francesa de ideias está novamente mudando de pele. Só que desta vez não se trata de mais uma figura a se acrescentar ao habitual cortejo de novidades parisienses. Respira-se hoje em dia na França filosófica um clima de inegável restauração. Retorna-se aos Direitos do Homem e a tudo o mais que se insinua por essa brecha; redescobre-se a “liberdade luminosa do sujeito”, como assegura um discípulo, comentando a última reviravolta de Foucault; retorna-se à Metafísica e aos valores da República; redescobre-se a Democracia, a Filosofia perene e as virtudes argumentativas do pensamento anglo-saxônico; pela enésima vez retorna-se a Kant e multiplicam-se as manifestações de adesão à irradiação cosmopolita da Europa ilustrada; após a suspeita hiperbólica que pairou durante um longo período sobre as noções de verdade, sentido, conhecimento etc., renasce a confiança na grande família dos universais e na vocação clássica do filósofo para o *droit de regard*, chamado a fundamentar — ou “problematizar”, como preferem os veteranos mais escaldados — a Moral, o Direito, a Política etc. (Arantes, 1990, p. 74)

Começemos, portanto, com o retorno de Foucault à Kant. Ele recorreu à Kant em dois momentos muito importantes, dois textos programáticos, onde Foucault explica seu próprio projeto filosófico. Além disso, esses textos são importantes porque são textos tardios, “O que é a crítica?” Data de 1979 e “O que são as Luzes?”, 1984.

Para Foucault, a questão “o que é o esclarecimento?” diz respeito à filosofia moderna, mas também ao presente, esta pergunta nos diz o que somos, o que pensamos e o que fazemos ainda hoje.

É sabido que para Kant o esclarecimento seria a “saída do homem de sua minoridade”. Minoridade pela qual o homem é o único responsável. A minoridade, afirmava Kant, “é a incapacidade de se servir de seu

próprio entendimento sem a tutela de um outro. Ela é um estado de nossa vontade que nos faz aceitar a submissão à uma autoridade que nos conduz e nos guia nos domínios em que poderíamos fazer uso de nossa razão. Esse estado não era devido à “falta de entendimento”, mas à falta de resolução e de coragem”. O que vai permitir que Foucault (2015, p. 35) defina a atitude crítica como uma virtude em geral.

A hipótese de Foucault sobre este texto é que ele se encontra em um ponto de cruzamento entre a reflexão crítica e a reflexão sobre a história. Trata-se de uma reflexão de Kant sobre a atualidade, que nos coloca diante da necessidade de sua própria filosofia. Sem dúvida, não é a primeira vez que um filósofo justifica as razões que o levaram a criar sua obra em tal ou tal momento. Mas é a primeira vez que um filósofo relaciona desta maneira, que um filósofo liga de maneira íntima e interior, a significação de sua obra em relação ao conhecimento, uma reflexão sobre a história e uma análise particular do momento singular no qual ele escreve e graças ao qual ele escreve.

Em seus cursos sobre Foucault Deleuze sublinha que o interesse de Foucault por Kant reside no fato de Kant foi um dos primeiros filósofos a colocar a questão do sujeito nas coordenadas do presente. Ele se coloca a pergunta, “o que é o sujeito hoje, no século das Luzes?” A questão que gostaríamos de colocar é, porque para Foucault, o problema histórico está ligado à questão do presente. Para Deleuze, a resposta está na *prática*. O encadeamento das práticas é que nos faz compreender a continuidade histórica. E é a partir das práticas que Deleuze descreve o movimento que

produziu maio de 68, e as práticas de Foucault e a relação entre essas e sua filosofia.¹

Que prática é essa a qual se refere Deleuze? Deleuze sublinha, antes de mais nada, que “os que falam hoje (86) de maio de 68, o transformam em um espécie de fenômeno intelectual esquecendo que foi na realidade um fenômeno mundial. E que maio de 68 foi a expressão na França de alguma coisa... que acontecia na Itália, no Japão, na América, e que não podemos pensar esse período se não o pensarmos como mundial”.

Em primeiro lugar, é importante ressaltar que no caso de Foucault, a política entrou na sua vida e na sua filosofia após maio de 68. Em torno de 1970, quando ele criou o GIP, (Grupo Informação Prisão). Um livro como *Vigiar e punir* é resultado dessa prática. Se por um lado, o livro trata da prisão entre meados do século XVIII e o século XIX, em suas entrevistas Foucault fazia questão de falar da prisão em seu tempo.

O GIP, foi um dos raros grupos “gauchistas”, após maio de 68 a propor, (isso é uma questão prática), uma forma de organização não centralizada. A partir da formação do GIP, outros grupos da mesma natureza se formaram, grupo informação psiquiatria, grupo informação imigrantes, por exemplo.

Para Deleuze, o novo tipo de lutas que surge antes e após maio de 68 se caracteriza pela não centralização. Ausência de centralização significa também ausência de representação, ninguém é representado (como num sindicato, por exemplo), ninguém pode dizer “eu represento isso”.

¹ Deleuze. « Foucault. Le pouvoir ». Cours Université de Paris VIII, Vincennes. Janvier à juin 1986. Aula de 07/01/1986-1. Disponível em : http://www2.univparis8.fr/deleuze/article.php?id_article=437. Consultado em 17/04/2017.

Nas palavras de Deleuze, só há crítica prática. “Se enquanto filósofo eu critico a representação eu me engajo em alguma coisa: não fazer parte de nenhuma comissão”. Assim, no caso do GIP, o que ele tem de novo, é que Foucault percebeu que muitos falavam em nome das prisões, defensores dos direitos humanos, políticos, jornalistas, etc, mas os prisioneiros não falavam nunca. A função do GIP era essa. A ideia inicial foi elaborar um questionário que os presos responderiam, com o intuito de que eles elaborassem seu próprio questionário. O grupo era transversal, nas palavras de Deleuze, porque todos iam até as prisões para entregar o questionário aos presos e suas famílias.

A partir dessa experiência podemos então traçar três problemas da filosofia na atualidade, problemas que uniram gerações de filósofos, antes e após maio, de Sartre à Foucault, ou melhor de Lukàcs à Foucault:

- Qual o novo tipo de luta política, há um novo tipo de resistência ao poder?
- Os intelectuais tem um papel particular no presente?
- Hoje, agora, aqui, o que significa ser sujeito?

A primeira questão concerne o poder, a segunda o saber, a terceira o sujeito.

Essas três questões, guardadas as devidas proporções, respondem as três famosas questões kantianas, “o que posso saber (crítica da razão pura)”?”; “O que eu posso fazer (crítica da razão prática)”?”; “O que eu pos-

so esperar (crítica do juízo)?” A questão, “o que devo fazer?”, se transformou na questão, “que tipo de luta?”; “o que eu posso saber?”, se transformou na questão, “qual o papel do intelectual?”, e a questão, “o que posso esperar?”, se transformou na questão, “há uma nova subjetividade?”²

Antes de depois de maio

E tudo isso começou, segundo Deleuze, muito antes de maio, em torno de 1950, em função da experiência de ruptura na Iugoslávia. Porque foi a primeira ruptura com o stalinismo. Depois houve a repressão na Hungria e na Tchecoslováquia. E ela provocou na França séries de outras rupturas, principalmente com o PCF. Uma ruptura, portanto, no interior da esquerda.

Com a experiência da auto-gestão iugoslava, a questão de uma política não centralizada aparece e também a questão das novas lutas nos países capitalistas. Essa experiência passa pela Itália, pela reelaboração do marxismo na Itália, feita principalmente por uma figura que Deleuze considera muito importante, Mario Tronti. Com Maio Tronti surge a questão da auto-gestão e também uma reestruturação do marxismo, porque para ele a questão do marxismo era produção de uma nova subjetividade.

Tronti tornava possível uma ligação com a escola de Frankfurt, portanto. Eis a razão pela qual Deleuze colocará Lukàcs, o jovem Lukàcs, de *História e consciência de classe*, no centro desse debate, como um dos precursores do problema das novas lutas políticas.

² Idem.

Ao mesmo tempo, Na França, Sartre e Gorz, colocam a questão de uma nova classe operária. Em duplo sentido, significando ao mesmo tempo, uma nova subjetividade e uma nova forma de luta política. Havia também Socialismo e Barbárie, o situacionismo, a voz comunista com os dissidentes do PCF, Guattari. Mesmo antes de 68 já havia uma série de grupos que giravam em torno dessas três questões: o papel do intelectual, as novas lutas políticas, o sujeito das lutas políticas.

Qual era o lugar do Foucault nesse cenário? Como dito anteriormente, a política para Foucault, se tornou uma questão importante, após maio de 68.

Para Deleuze, Foucault foi o último a encarar o conjunto dessas questões. Mas ele ressalta que elas já estavam lá, desde 1950. Foucault vai dar um eco a essas questões, após maio e talvez no que diz respeito a primeira questão (novo tipo de luta) “ele não trará nenhuma novidade muito radical” o mais importante, ressalta Deleuze, está na sua prática, o que devemos lembrar é a experiência de Foucault no GIP.

Por outro lado, Foucault teria algo de novo a nos dizer no que diz respeito às outras duas questões, as novas subjetividades e o papel do intelectual. No que diz respeito ao papel do intelectual, Foucault teria proposto um esquema de *grande valor histórico*.

O intelectual e representação

Para Foucault estava terminada a época do intelectual guardião dos valores universais. Mas na verdade, como nos lembra Deleuze, essa

época não tinha ainda acabado, porque nesse momento ressuscitaria a figura do intelectual guardião dos direitos humanos.

Foucault se colocava contra essa figura do intelectual universal, do intelectual guardião dos grandes valores da humanidade, e defendia a figura de um “intelectual específico”. Um intelectual singular, que não fala em nome de valores universais, mas em nome de sua singularidade.

Em primeiro lugar, devemos definir que figura é essa do intelectual universal. Voltaire é um exemplo. Ele trata de questões jurídicas em nome da justiça, das Luzes. Zola, no caso do *affaire Dreyfus*, ele fala em nome de valores universais, nenhum razão nacional pode justificar um falso julgamento. Sartre já ocupa uma outra posição, na verdade ele ocupa as duas posições, ele pode ser considerado como uma nova figura de intelectual, o Sartre que publica Fanon e Genet, por exemplo, mas ao mesmo tempo ele também indica a manutenção da velha figura do intelectual que fala em nome de valores universais, o Sartre humanista.

Já o intelectual específico, ele surge, por exemplo, quando os físicos se colocaram contra a bomba atômica. Eles o fizeram, não em nome de valores universais, mas a partir de sua situação particular, específica, a partir de seu laboratório, de seu conhecimento. O mesmo vale por exemplo, para Genet, que não critica as prisões em nomes de valores universais, mas de sua própria experiência. Assim, é em nome de sua experiência singular que Foucault escreve, e é essa experiência que o liga aos Panteras negras, que o liga a experiência dos franceses na prisão. É em nome de sua singularidade que o intelectual pode falar. Não será mais em nome dos

direitos humanos, mesmo que esses estejam presentes, mas em nome de sua própria vida.

Pois bem, daqui, se levarmos em conta os desdobramentos posteriores da questão, passando do “lugar de fala” ao culto da especialização no meio universitário, veremos surgir o que Paulo Arantes chamou de “encurtamento de perspectiva”, “que se manifesta, entre tantos outros indícios, na substituição do escritor filosofante, porta-voz da consciência do mundo, pelos professores, mais exatamente, pelos especialistas em “ciências humanas” (ARANTES, 1990, p. 77). Se a eleição do intelectual específico pode estreitar os horizontes da vida intelectual e promover a figura do especialista, será que não podemos observar o mesmo movimento de “estreitamento de perspectivas” quando examinamos a questão das lutas políticas e dos sujeitos políticos? Não será isso que Deleuze procura evidenciar ao afirmar o valor histórico dessa ideia que parece se conformar muito bem ao deserto atual que ele vê na França dos anos 80?

O filósofo-militante ou dos sujeitos políticos

Tomemos por exemplo, a figura do filósofo-militante tal qual ela aparece em *A coragem da verdade*, figura que surge na história da filosofia com Sócrates. Aqui, a filosofia aparecerá, sobretudo, como prova de vida, mas isso também implica que a razão apareça como virtude e que o ascetismo seja alvo de elogio.

Assim, Foucault parece se opor radicalmente ao Nietzsche de *Nascimento da tragédia*, que via na figura de Sócrates o nome mesmo da decadência grega. Do Nietzsche que não cessou de criticar o ascetismo cristão e de ver em Sócrates o precursor desse ascetismo.

É importante nesse contexto lembrar as palavras de Nietzsche contra o moralismo da razão socrático no interior do qual razão = virtude = felicidade. Esta fórmula determina que é preciso impor a luz da razão contra os apetites e instintos obscuros. É preciso ser, a qualquer custo prudente, preciso, claro. Toda concessão aos instintos e ao inconsciente rebaixa o homem. Sócrates acreditava que deveria *corrigir a existência*. Para Nietzsche ser forçado a lutar contra os instintos é a fórmula mesma da decadência, a fórmula de toda moral racional, pois quando a vida é ascendente, instinto e felicidade são a mesma coisa.

Se Foucault se reclama de Nietzsche para justificar sua relação com a história, não é partir de Nietzsche que ele retornará aos gregos. Isso se deve a posição de Foucault em relação ao esclarecimento, e a natureza do programa filosófico que ele delineia na esteira de Kant.

Para Foucault, o problema que a história do esclarecimento, desde Kant, nos coloca é o seguinte: se por um lado, o esclarecimento Kantiano tinha como prerrogativa tirar o homem do estado de submissão à autoridade, por outro, a história da razão é também a história de um progresso técnico que ao invés de liberar o homem o tornou cada vez mais dependente do poder e de seus dispositivos de controle. O que ocorreu, portanto, na história do esclarecimento foi a utilização do progresso técnico para a

intensificação das relações de poder. Nesse contexto, a aposta de Foucault é a seguinte: “como desvincular o crescimento das capacidades e a intensificação das relações de poder?” Ou seja, de que maneira é possível fazer do esclarecimento e da razão a história do progresso da autonomia e da liberdade e não da submissão e da sujeição.

O movimento de Foucault ao se voltar às estratégias, práticas e táticas do poder é também o abandono de um horizonte mais geral de crítica da razão. Será que é de fato possível desvincular o crescimento das capacidades técnicas da intensificação das relações de poder sem uma crítica da razão, sem uma reflexão sobre a organização política, apostando apenas no trabalho que devemos fazer sobre nós mesmos?

O que vemos nos textos tardios de Foucault é que a questão do sujeito, questão ética, vai se tornando o centro de um problema de outra natureza, política.

De Sócrates, como mártir da verdade que fez da filosofia uma prova de vida, Foucault passa aos cínicos e vê surgir a figura do militante. Para ele, o cinismo como forma de vida no escândalo da verdade pode ser encontrado em práticas políticas no interior do século XIX e XX.

O que Foucault faz aqui é transformar um projeto político, a revolução, em um estilo de vida.

Esse estilo de existência próprio ao militantismo revolucionário, assegurando o testemunho pela vida, se coloca em ruptura com convenções, hábitos e valores da sociedade. E deve manifestar diretamente, pela sua forma visível, pela sua prática constante e sua existência imediata, a possibilidade concreta e o valor evidente de uma outra vida, uma vida verdadeira. (FOUCAULT, 2009, p. 170.)

Esse militantismo reduzido a um estilo de vida, pode ser encontrado, segundo Foucault, no nihilismo, anarquismo, terrorismo, no gauchismo, e mesmo nos partidos socialista e comunista. O que desaparece nesse horizonte é a questão da organização política. Assim, podemos observar que o gauchismo que Deleuze encontra em Foucault, é muito distinto da visão que o próprio filósofo tem desse movimento:

o ressurgimento do gauchismo como tendência permanente no interior do pensamento e do projeto revolucionário europeu, sempre foi feito, tendo como base, não a dimensão da organização, mas essa dimensão do militantismo que é a sociedade secreta e o estilo de vida. (FOUCAULT, 2009, p. 170.)

Nesse sentido, afirmar que Foucault não tenha proposto nada de novo, não tenha tido nenhuma ideia original no que diz respeito às lutas políticas, como o faz Deleuze, não parece exato. Na verdade, o que ele produziu através da junção entre a figura do intelectual e a figura do sujeito político, do intelectual específico e do militante que faz do estilo de vida, a prova e o lugar da política, foi eliminar do horizonte político a questão mesma da organização.

O que isso significa? Isso significa que a questão da resistência, como se costuma dizer, é pensada como ação individual. Nas palavras de Foucault: “o que me interessa é muito mais a moral do que a política ou, em todo caso, a política como uma ética”³. O grande risco desta junção entre a figura do intelectual específico e do sujeito da política como sendo o

3 Foucault, Michel; *Dits et écrits II*, p. 1405.

sujeito da ética é que ela pode aprisionar a política no âmbito da existência particular, uma vida. Há ainda o elemento transgressor e estetizante dessa existência singular escandalosa, que Paulo Arantes critica e com razão, afinal ela pode se limitar a *épater le bourgeois*, como o dandysmo baudeleriano, sem grandes consequências além do *frisson* ou da surpresa passageira. Mas se o dandysmo baudeleriano visava colocar em questão a moral burguesa e católica da França contra-revolucionária, Foucault, por outro lado, visa construir uma figura ética e moral, a partir de estratégias que, no caso de Baudelaire, como em Nietzsche, visava expor a hipocrisia de toda e qualquer moral que se sustenta na distinção entre bom e mal, verdadeiro e falso, falando em nome da verdade com suas pretensões universais. Não me parece que Foucault tenha conseguido escapar da dialética entre esses opostos, muito pelo contrário, como Paulo Arantes sustenta, ele parece, ter retornado, no final dos 70, aos universais que ele mesmo criticou nos anos 60 e começo dos anos 70.

Ao escolher o espaço da ética, que é sempre individual, para buscar definir a natureza de um sujeito político, Foucault, vai portanto, deixar de lado a questão da organização política, que para Guattari, por exemplo, é sempre ação de um grupo, de uma coletividade que visa transformar a natureza das instituições que organizam a vida social. Se Deleuze insiste em dizer que Foucault não diz nada de novo sobre a questão das lutas políticas, a não ser na prática, quando criou o GIP, é justamente por essa razão. Porque para ele o que interessa Foucault é pensar o sujeito da política, o lugar do intelectual e natureza de sua ação, ou que lugar é esse a partir do

qual o intelectual fala. O risco dessa nova ideia de intelectual e de sujeito político é que ela fique limitada ao particular e se mantenha nesse lugar, em oposição a um universal cada vez mais abstrato. Universal que seria o Poder estatal. Cria-se assim uma oposição irreconciliável entre universal e particular, e as lutas ficam reduzidas a uma esfera igualmente limitada e local. Ao criar o conceito de transversalidade, Guattari (1974, p. 125)⁴ visava justamente romper com essa dicotomia entre um poder vertical, o poder estatal, e as lutas políticas que se reduziriam à horizontalidade, ao localismo, do tipo “cada um se vira como pode no lugar onde está”, localismo que reduz os horizontes da política ao possível imediato e posto pelo próprio quadro institucional vigente. A transversalidade significa não apenas uma organização não hierarquizada, mas também a possibilidade de levar as lutas para diferentes esferas da vida social, para diferentes instituições. O que Guattari pretendia era não apenas pensar a resistência individual porque para ele toda resistência é coletiva, mas também criar, no interior das instituições existentes novas formas de organização, porque ele apostava que toda transformação política verdadeira, só poderia acontecer se ela se apoderasse tanto do poder estatal quando das instituições que organizam a vida social.

Ao retomar a ideia de governo, não apenas de governo de si, mas também como governo dos outros, já que as duas formas de governo desde Platão estão interligadas, Foucault não parece indicar, com muita clareza, que seu gauchismo nunca foi uma crítica de um poder centralizador e sim a busca por um estilo de vida verdadeiro?

⁴ Ver Guattari, F. *Psychoanalyse et transversalité*. Paris : Maspero, 1974.

Lembro que em “O que é a crítica?” encontramos como primeira definição da crítica essa característica geral: “a arte de não ser tão governado”. Foucault é muito claro ao dizer que a questão do esclarecimento, “como não ser governado” não significa pra ele “nós não queremos ser governados, e nós não queremos ser governados de maneira nenhuma”, (“nous ne voulons pas être gouverné, et nous ne voulons pas être gouverné *du tout*”), mas sim “como não ser governado *assim*, não por esses, não em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e pelos meios de tais procedimentos, não assim, não por essas razões, não por eles.” (FOUCAULT, 2015, p. 37) Esse governo, como governo dos outros não é um poder centralizado e circunscrito porque pertence a alguns e não a todos? Foucault estaria, portanto, disposto a aceitar a existência de um governo dessa natureza contanto que esse governo fosse capaz de deixar espaço para a existência de liberdades individuais? Estaríamos diante de uma “Queda evidente na voltagem francesa?” Foucault não estaria aqui muito mais próximo da “morna *Alfklärung* da boa vontade reformista” do que do “diagrama variável de uma pseudo-alternativa de subversão global”? (ARANTES, 1990. p. 76)

Consideração finais

Ao definir seu *êthos* filosófico, Foucault também está muito distante da vanguarda que, segundo Paulo Arantes, não cessa de promover “a irresistível expansão soberana do sujeito sem tutela e sem limites”; porque

quando a questão são as lutas políticas, Foucault é mais uma vez Kantiano, pois as define justamente a partir de seu limite.

O *êthos* filosófico que pode se extrair dessa filiação ao esclarecimento é uma atitude limite. A crítica é a análise dos limites e a reflexão sobre eles e para que não permaneçamos na afirmação vazia e no sonho abstrato da liberdade é preciso que essa crítica seja também uma atitude experimental.

Quero dizer que este trabalho realizado no limite de nós mesmos deve, por um lado, abrir um domínio de pesquisas históricas, e por outro, colocar-se à prova da realidade e da atualidade, para simultaneamente apreender os pontos em que a mudança é *possível* e desejável e para determinar a forma precisa a dar a essa mudança. O que quero dizer é que essa ontologia histórica de nós mesmos deve desviar-se de todos esses projetos que pretendem ser globais e radicais. De fato, sabe-se pela experiência, que a pretensão de escapar do sistema atual para criar programas de conjunto de uma outra sociedade, de um outro modo de pensar, de uma outra cultura, de uma outra visão de mundo apenas conseguiu reconduzir às mais perigosas tradições. Prefiro as transformações mais precisas que puderam ocorrer há 20 anos em um certo número de domínios que concernem nossos modos de ser e pensar, às relações de autoridade, às relações entre os sexos, à maneira pela qual percebemos a loucura e a doença, prefiro estas transformações mesmo que parciais, que foram produzidas na correlação da análise histórica e da atitude prática, às promessas do novo homem que os piores sistemas políticos repetiram ao longo do século XX. (FOUCAULT, 2005, p. 347)

O *êthos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos é uma prova histórica e política dos **limites** que podemos cruzar, e portanto um trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos enquanto seres livres. Que trabalho sobre nós mesmo é preciso realizar para limitar de tal maneira

os horizontes do que podemos esperar da política? O trabalho do ascetismo, que para Nietzsche era a expressão mesma do desprezo pela vida? O trabalho que visa o controle e o poder sobre nós mesmos? A prática da moderação e da temperança que só pode ser exercida, segundo Nietzsche, por uma razão reguladora que denigre os instintos?

O próprio Foucault parece ter se dado conta dos limites desse *êthos*, e examina uma objeção que poderia ser levantada: nos limitando a estas pesquisas locais e parciais, não corremos o risco de nos deixarmos determinar por estruturas mais gerais e abrangentes das quais não podemos ter controle e nem sequer ter consciência?

Adorno e Horkheimer, em sua *Dialética do esclarecimento*, procuram compreender esse movimento de rendição a conjuntura e ao espectro do possível como uma consequência do esclarecimento e seu mítico respeito pelo dado. É interessante notar que essa crítica ao esclarecimento que toma a forma de positivismo, do objetivismo, da racionalização, da técnica, etc., como sublinha o próprio Foucault, não foi feita na França.

A culpa é da ofuscação em que está mergulhada a sociedade. O mítico respeito científico dos povos pelo dado, que eles no entanto estão continuamente a criar, acaba por torna-lo um fato positivo, a fortaleza diante da qual a imaginação revolucionária se envergonha de si mesma como utopismo e degenera numa confiança dócil na tendência objetiva da história. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 45)

Se a crítica de Adorno e Horkheimer tem uma finalidade esta estaria na sua capacidade de demonstrar de que maneira a imaginação revolucionária se rende ao pragmatismo, ao realismo e se enquadra no interior de

um quadro determinado, restringindo suas demandas aos limites impostos pelo quadro institucional dado.

Se a experiência que fazemos de nossos limites e de nossa capacidade de ultrapassá-los é ela mesma limitada, como sublinha Foucault, será que devemos de fato, levar a sério isso que aparece no nosso horizonte como um limite? Será que esses limites não são, como supunham Adorno e Horkheimer a expressão de nosso mítico respeito pelo dado, pretensamente objetivo que nós mesmos não cessamos de criar?

Foucault talvez tenha sido mesmo o último filósofo a tratar da questão das lutas políticas, podemos observar o fechamento do horizonte que se produziu dos anos 50 até esse texto “O que são as Luzes” de 84, a questão que ele hoje nos coloca, é se estamos dispostos a aceitar os limites que se colocam diante de nós.

Referências Bibliográficas

ADORNO, T. HORKHEIMER. Dialética do esclarecimento. Trad.: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ARANTES, P. “Tentativa de identificação da ideologia francesa. Uma introdução”. *Novos estudos Cebrap*, n 28, p.74-98, 1990.

DELEUZE. Foucault. Paris : Minuit, 1986.

_____ « Foucault. Le pouvoir ». Cours Vincennes. Université de Paris VIII. Janvier à juin 1986. Disponível em : http://www2.univparis8.fr/deleuze/rubrique.php3?id_rubrique=22. Consultado em 17/04/2017.

FOUCAULT, M. Le courage de la vérité. Paris : Seuil, 2009.

_____ “O que são as Luzes?”. In: MOTTA, M. B. da (Org.). *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. Coleção Ditos & Escritos, v. 2, p. 335-351.

_____ “Qu’est-ce que la critique?” Suivi de “La culture de soi”. Paris : Vrin, 2015.

_____ Dits et écrits II, Paris : Gallimard, 1994.

GUATTARI, F. *Psychanalyse et transversalité*. Paris : Maspero, 1974.

NIETZSCHE. *La naissance de la tragédie*. Paris : Flammarion, 1993.