

Para uma genealogia da *Aufklärung*: Foucault leitor de Nietzsche e de Kant

For a Genealogy of Aufklärung: Foucault reading Nietzsche and Kant

Palavras-chave: Foucault; Nietzsche; Kant; genealogia; extemporaneidade; Aufklärung.

Keywords: Foucault; Nietzsche; Kant; genealogy; extemporaneity; Aufklärung.

Caio Souto

Doutorando (UFSCar).

E-mail: caiosouto@gmail.com

Resumo

O artigo expõe alguns aspectos da leitura foucaultiana a respeito da Segunda extemporânea de Nietzsche e sua relação com a genealogia tal como Foucault a compreende e pratica. Também são levantadas algumas críticas à leitura de Heidegger sobre o referido texto de Nietzsche, demonstrando como suas denúncias metafísica e antropológica resultam, antes, de compromissos metafísicos e antropológicos aos quais o próprio Heidegger manteve-se preso *malgré lui*. Retomando a leitura foucaultiana, buscamos demonstrar como o conceito nietzschiano de “extemporaneidade” (*Unzeitgemäßheit*) serve como ferramenta conceitual para uma interpretação genealógica da *Aufklärung* kantiana, tal como problematizada em seus últimos textos em que Foucault formula o oxímoro “ontologia do presente”, produzindo um inusitado encontro entre Kant e Nietzsche. Por fim, apresentamos algumas das implicações ético-políticas dessa leitura.

Abstract

This paper exposes some aspects of the Foucault's reading about Nietzsche's *Second Untimely Meditation* and his relation with genealogy as Foucault understands and practices it. Some critics are also made of Heidegger's reading of this Nietzschean text, demonstrating how his metaphysical and anthropological denunciations may rather result from metaphysical and anthropological commitments to which Heidegger himself remained trapped, *malgré lui*. Taking up the Foucaultian reading, we try to demonstrate how the Nietzschean concept of “extemporaneity” (*Unzeitgemäßheit*) serves as a conceptual tool for a genealogical interpretation of the Kantian concept of *Aufklärung*, as problematized in Foucault's later texts in which he formulates the oxymoron “ontology of the present”, producing an unusual encounter between Kant and Nietzsche. Finally, we present some of the ethical-political implications of this reading.

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n. 2, p. 214-230, ago-dez,
2018

Introdução: o uso foucaultiano de Nietzsche

Em seu célebre comentário “Nietzsche, a genealogia e a história”, publicado em 1971, Foucault rastreava os usos de certos termos assimilados à história que se alternam no *opus* nietzschiano (*Ursprung*,

Entstehung, Herkunft, Abkunft, Geburt, Anfang, Genealogie) e os organizava segundo dois sentidos possíveis ao questionamento histórico: 1) o sentido da busca pela *origem* de um fato, o que ensejaria uma reconstituição meta-histórica ou teleológica referente a este fato; 2) o sentido da busca pelo *nascimento*, pela *emergência*, pela *proveniência* desse fato, sendo este segundo sentido equivalente à investigação genealógica (cf. FOUCAULT, 2001 [1971], p. 1004-1005): o genealogista admitiria que o *sentido* e o *valor* referentes a um fato (não há fatos em si, apenas interpretações¹) correspondem, não a uma *origem*, mas à “*exterioridade do acidente*” (FOUCAULT, 2001 [1971], p. 1009).

Naquele ano, que também marcou o início dos cursos no *Collège de France* que proferiria regularmente até a sua morte em 1984, Foucault meditava sobre qual seria o passo seguinte de sua obra, devendo abandonar a pesquisa arqueológica que havia praticado até ali, e inaugurar seus estudos genealógicos que culminariam nas análises meticulosas de toda a década de 1970 sobre o funcionamento das instituições políticas e o correlato assujeitamento dos indivíduos. É nesse momento que publica seu artigo sobre Nietzsche, no qual traça o caminho que conduz da *Segunda extemporânea* (1873) até a *Genealogia da moral* (1887), buscando explicitar as modificações ocorridas no projeto nietzschiano entre sua fase inicial e a “*maturidade*” do autor. Foucault, que nos estudos arqueológicos da década de 1960 já havia atribuído enorme importância a Nietzsche – seja para pensar a loucura, seja a linguagem, ou o próprio estatuto filosófico do homem, em todo caso muito influenciado pela leitura de literatos como Blanchot, Bataille, Klossowsky – agora recorrerá a Nietzsche para introduzir em seu próprio pensamento – que em seus dois livros anteriores restringira-se a analisar a ordem intrínseca ao saber – a *exterioridade das relações de poder em sua relação com o saber*².

1 Numa intervenção anterior, por ocasião de um colóquio em Royaumont em 1964, Foucault já apresentava essa leitura de Nietzsche, aproximando-o, de certo modo, da psicanálise e do materialismo dialético como uma crítica à hermenêutica: “[N]ão é porque há signos primeiros e enigmáticos que agora nos dedicamos à tarefa de interpretar, mas, sim, porque há interpretações, porque não cessa de haver, por baixo de tudo o que se fala, a **grande trama das interpretações violentas**. É por essa razão que há signos, signos que nos prescrevem a interpretação de sua interpretação que nos prescrevem revirá-los [*de les renverser*] como signos [...] [A] interpretação se confronta com a obrigação de interpretar a si mesma infinitamente, de sempre se retomar [...] A morte da interpretação é acreditar que há signos que existem primeiramente, originalmente, realmente, como marcas coerentes, pertinentes e sistemáticas. / A vida da interpretação, pelo contrário, é acreditar que só há interpretações” (FOUCAULT, 2001 [1964], p. 600-602, grifamos).

2 Recentemente, Jacques Bouveresse (2016) publicou uma crítica à leitura foucaultiana de Nietzsche, argumentando que Foucault não teria compreendido a relação estabelecida por Nietzsche entre “*verdade*”, “*valor*” e “*vontade de saber*”. Acreditamos pessoalmente que, por sua preferência analítica, esse comentário não leva em conta diversos aspectos da perspectiva foucaultiana, alguns dos quais propomos apresentar aqui.

A Segunda extemporânea de Nietzsche

Na *Segunda extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Nietzsche combatia o historicismo exacerbado que vigorava em seu tempo, caracterizando-o como uma “doença histórica” que seria danosa à vitalidade dos europeus e sobretudo a dos alemães. Logo em seu início, Nietzsche invocava uma assertiva de Goethe, segundo a qual só deveria interessar aos homens o conhecimento que vivifica a sua atividade, sendo um supérfluo odioso aquele conhecimento que simplesmente instrui, um mero excesso erudito que faz adormecer pois desvia as mentes daquilo que realmente importa à vida. Contra esse excesso irrefletido de história que estaria vigente em seu tempo³, *contra o seu tempo* portanto, Nietzsche proporá um *critério* para avaliar as utilidades e desvantagens do uso da história. E esse critério será a *vida*. Contudo, ainda que se devesse situá-la, segundo Nietzsche, para além do tempo presente, dirigindo-se contra ele, a vida só poderia encontrar nesse mesmo presente (*no tempo*, portanto) a sua condição de existência: a vida se coloca “*contra o tempo*, e com isso, *no tempo* e, esperamos, *em favor de um tempo por vir*” (NIETZSCHE, 2003 [1873], p. 7, adaptamos). Eis o sentido da “extemporaneidade” (*Unzeitgemäßheit*) tal como podemos encontrá-la em Nietzsche desde sua obra de juventude.

À maneira de um “médico da civilização” que está em busca das condições da sua “saúde”⁴, Nietzsche procura, não pelos fatos objetivos que possam ser diagnosticados como danosos, mas antes um critério valorativo que permita um diagnóstico. Desse modo, Nietzsche não está simplesmente difamando a história ou desaconselhando o seu uso. Ao contrário, está açando a condição histórica à estima de ser uma das mais elevadas preocupações com que uma civilização deve se ocupar, embora essa preocupação deva levar em conta um problema moral, porque se refere a valores, e não a meros fatos. Por isso, o critério a ser escolhido deve possibilitar que se escape a dois perigos, que correspondem a duas maneiras decadentes de abordar a história: o perigo de um *fatalismo determinista*, que buscaria extrair leis de regularidade dos fatos históricos que seriam redutíveis a relações quantitativas ou probabilísticas; e o de um *fatalismo progressista*, este decorrente das interpretações meta-históricas que buscariam uma razão na história em desenvolvimento teleológico, seja para louvá-la de modo otimista, seja para esconjurá-la de modo pessimista ou

3 “Acredito que padecemos todos de uma ardente febre histórica e ao menos devíamos reconhecer que padecemos dela” (NIETZSCHE, 2003 [1873], p. 6).

4 “Mas a pergunta ‘até que grau a vida necessita em geral do auxílio da história?’ é uma das perguntas e preocupações mais elevadas no que concerne à *saúde* de um homem, de um povo, de uma civilização [*Kultur*]” (NIETZSCHE, 2003 [1873], p. 17). Veremos *Kultur* para civilização, nesse contexto, como sugere R. R. Torres Filho e as traduções francesas de H. Albert, P. Rusch e A. Boutot.

apocalíptico. Este último perigo, ainda mais pernicioso que o primeiro, faria do historiador uma espécie de grande ordenador das épocas passadas e hierofante do fim último do processo universal (um dos alvos desse escrito era Eduard von Hartmann, um epígono de Hegel)⁵.

Esse critério valorativo de Nietzsche na *Segunda extemporânea* operava uma tríplice divisão analítica da história em: *história monumental*, *história antiquária* e *história crítica*. Esses três tipos de história corresponderiam a três atividades indispensáveis ao vivente: criar, conservar e destruir. Aquele que quer criar, não vislumbrando nada no presente que estivesse à sua altura, deveria servir-se da *história monumental* para se inspirar nos grandes feitos do passado e se dirigir ao *novo* que buscaria construir no futuro; aquele que quer preservar e venerar algo de longínquo e duradouro de um passado imemorial, deveria utilizar-se da *história antiquária* para se sentir arraigado às tradições; aquele, por fim, que suporta um grande sofrimento ou uma carência de condições para libertar-se de uma situação danosa que o presente lhe impõe, deveria fazer uso da *história crítica* para julgar e condenar o passado que resultou nessa situação.

Sendo esses três tipos de história apenas auxiliares à *vida*, em cada caso será necessário investigar se as condições materiais presentes realmente exigiram esse tipo específico de recurso à história. Do contrário, sem essa necessidade anterior, sem esse *solo* propiciador, qualquer uso da história seria supérfluo, e aqueles que lançassem mão de qualquer um dos usos da história sem necessidade seriam como “árvores alienadas de seu solo materno natural e, por isto, degeneradas” (NIETZSCHE, 2003 [1873], p. 25). Assim, quem aspira a realizar algo grande sem o poder, recorrendo ao passado monumental poderia apenas expor sua decadência em relação a uma era que não pode mais ser igualada; de modo correlato, quem não necessita efetivamente conservar os laços para com seus antepassados (Nietzsche dá como exemplo de uso benéfico da história antiquária Goethe face a Catedral de Estrasburgo, ou os italianos do Renascimento com relação à Antiguidade) apenas acumularia dados históricos em detrimento de sua força vital criativa, que terminaria por definhar; e quem busca romper radicalmente com o passado ilimitadamente acabaria por crer que tudo o que é histórico merece ser criticado e abolido.

Como se vê, Nietzsche propõe que a humanidade se utilize da história desde que isso se faça necessário segundo um critério que permitirá inspecionar e controlar o quanto esse uso pode ser útil à vida: “*uma doutrina da saúde da vida* coloca-se bem ao lado da ciência; e

5 No fragmento póstumo 73, do mesmo período em que escrevia a *Segunda extemporânea*, Nietzsche dizia: “A história dos Estados é a história [...] dos egoísmos particulares e coletivos lutando uns contra os outros”, dando a entender que a filosofia hegeliana da história seria apenas uma “mitologia da história” (NIETZSCHE, 1990 [1872-1874], p. 392).

uma sentença desta doutrina da saúde diria: o a-histórico e o supra-histórico são os antídotos naturais contra a asfixia da vida pelo histórico, contra a doença histórica” (NIETZSCHE, 2003 [1873], p. 96). Desse modo, a *Segunda extemporânea* era, ao mesmo tempo, um texto sobre a história e um texto sobre o homem enquanto ser vivente, cujas necessidades vitais deveriam servir como norte aos usos possíveis ao conhecimento histórico.

A crítica heideggeriana

Esse texto mereceu especial atenção de muitos filósofos, dentre os quais Heidegger, que o discute em pelo menos dois momentos importantes de sua obra: em *Ser e tempo* (1927); e no final da década de 1930, logo depois da *Kehre*, portanto. No § 76 de *Ser e tempo*, denominado “A origem existencial da história a partir da historialidade do *Dasein*”, Heidegger analisa as três formas de história descritas por Nietzsche, encarando a *Segunda extemporânea* sob a perspectiva da “destruição histórica da história da filosofia”, conduzida segundo a questão da temporalidade fundamental da existência. Para isso, buscou desvelar o fundamento originário da história em Nietzsche, dizendo que a “*triplicidade do saber histórico está esboçada na historicidade do Dasein*” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 381). Nesse sentido, a *história autêntica* deveria ser buscada na unidade fundamental dessas três possibilidades históricas, que corresponderiam, cada uma delas, às três dimensões da temporalidade, respectivamente: a história monumental ao futuro; a história antiquária ao passado; e a história crítica ao presente. E sendo o futuro a temporalização autenticamente verdadeira do tempo, haveria uma prevalência da história monumental sobre as outras, motivo pelo qual Nietzsche a teria exposto em primeiro lugar. Tal leitura decorre de uma busca da reconstituição histórica da ontologia tal como construída pela filosofia ocidental e encontra Nietzsche como um herdeiro dessa história, mas que também teria aberto uma via à sua superação, que Heidegger proporá lograr, na medida em que considera ter desvelado o *fundo* (*Grund*) dessas intuições de Nietzsche, mas que ainda permaneceria obscuro a Nietzsche ele mesmo: “ele compreendia mais do que dava a conhecer” (HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 381).

Mais tarde, porém, Heidegger retornará a Nietzsche de um modo muito menos simpático, acirrando seu confronto com ele nos seminários regulares proferidos de 1936 a 1941⁶. Se em *Ser e tempo*, pensar

6 Após ter meditado sobre o problema d’*A vontade de potência como arte* (1936-1937) e o d’*O eterno retorno do mesmo* (1937), Heidegger ofereceu o seminário *A posição metafísica fundamental de Nietzsche* (1937), em que insistia na sua interpretação de Nietzsche como o pensador que fechou a história da filosofia ocidental, devendo ser considerado como o “último metafísico” do Ocidente. Prosseguiu com o comentário sobre a *Segunda extemporânea*

a história tal como Nietzsche havia feito já era compreendido como um *desvio* do questionamento pela origem, embora fosse através dessa recorrência à história que se pudesse compreender as etapas do esquecimento da origem, depois da *Kehre* Nietzsche passará a ser visto como ainda mais longe da questão que Heidegger passará a considerar como necessária à “ontologia fundamental”⁷. Esse abismo (*Abgrund*) em que se funda o pensamento, onde reside a essência originária da temporalidade, será tido por uma *abertura* comum a todos os entes, entre os quais estão todos os seres vivos e também um ente em especial: o homem. Este ente é especial pois é ele que, reconhecendo-se como um mero ente dentre os outros, poderá notar que seu modo de existir no mundo tem uma singularidade, que reside no fato de poder se perguntar sobre o que é ser um ente, e assim colocar, ainda que de forma indireta, o que é ser alguma coisa. Perguntando-se sobre o que é ser alguma coisa, o ente humano pode buscar identificar quais são as características que o constituem como ente, como o fato de estar lançado num mundo e o de ter consciência de sua finitude, o que o levará a perguntar-se sobre o que constitui a sua existência enquanto *Dasein*⁸. Mais do que isso, o que o ente humano poderá se colocar como questão é, para além de sua mera condição de ente, a própria *questão do ser*.

Não se tratava mais de encontrar em Nietzsche os delineamentos de um pensamento da temporalidade primordial, como no parágrafo de *Ser e tempo* que visitamos, quando Heidegger ainda compreendia a si próprio como numa linha de continuidade para com seu antecessor. Tratar-se-á agora de acusar uma distância abissal que os separa, sendo Nietzsche o último autor que completaria o círculo da metafísica ocidental iniciado pelos gregos. Assim, no seminário do inverno de 1938/1939, Heidegger voltará à *Segunda extemporânea*, desta vez buscando, para além do fundamento na temporalidade essencial ao *Dasein* da tríplice divisão histórica, outro ponto de apoio, desta vez uma *concepção antropológica* que estaria subjacente em Nietzsche. Nietzsche iniciava aquele texto apontando para uma diferença entre o animal – que não possuiria história, pois viveria no esquecimento, sendo, portanto, a-histórico – e o homem – que possuiria história. Heidegger identificará agora nessa diferenciação entre homem e animal

(1938/1939), seguido dos cursos sobre *O eterno retorno do mesmo e a vontade de potência* (1939), *O nihilismo europeu* (1940) e *A metafísica de Nietzsche* (1940/1941).

7 “A questão da ‘temporalidade’ não é *antropológica* e também não releva do que chamamos a ‘filosofia da existência’, mas é a questão da ‘ontologia fundamental’, onde ‘ontologia’, não é *mais* tomada em seu sentido tradicional, mas como questionamento em direção à verdade do ser” (HEIDEGGER, 2009 [1938-1939], p. 112).

8 Sabemos que o *Dasein*, em Heidegger, não se confunde com a existência humana, muito embora o ente humano seja o único dentre os entes que possa compreender a sua condição de *Dasein*.

o ponto de partida de suas reflexões, acusando-lhe uma fidelidade à tradição metafísica ocidental, a qual concebia, pelo menos desde Aristóteles, o homem como “animal racional”, isto é, como um tipo de animal cuja diferença específica seria a razão:

É essa questão [da demarcação entre o animal e o homem] que domina nossos exercícios de pensamento. [...] É indispensável fazer referência a essa questão de fundo; pois sem isso, poderíamos vir a crer, e mesmo a ter por adquirido, que toda essa discussão, como aquela sobre a essência do esquecimento, por exemplo, seria uma simples querela em torno de palavras vazias (HEIDEGGER, 2009 [1938-1939], p. 38).

Lançando mão de sua conhecida gradação ontológica entre a pedra (que não tem mundo), o animal (que é pobre de mundo) e o homem (que é configurador de mundo), Heidegger (2009 [1938-1939], p. 267) baseará esta nova crítica a Nietzsche em duas teses subordinadas entre si. A primeira é a de que, ao imergir o ente humano na história, Nietzsche ainda definiria o homem, à maneira aristotélica, como predicação do animal: o homem seria um animal histórico, do mesmo modo como seria um animal racional ou um animal político. Desse modo, não haveria distinção ontológica entre o homem e o animal (chamaremos a esta de *tese antropológica*). A segunda é a de que o homem, ainda indiferenciado ontologicamente do animal, não poderia se lançar à crítica radical da história⁹, o que só poderia fazer dando um passo atrás ante as três formas de história, descobrindo sua unidade fundamental e colocando a questão do ser para além de sua condição histórica (denominaremos esta de *tese metafísica*). E Heidegger dirá que tais concepções não terão se modificado substancialmente com o amadurecimento do pensamento de Nietzsche, sendo que conceitos vindouros como os de “vontade de potência”, “nihilismo”, “eterno retorno”, “além-do-homem” e “justiça” – para Heidegger, “as cinco expressões fundamentais da metafísica de Nietzsche” (HEIDEGGER, 2007 [1939-1946], p. 197) – seriam apenas a hipóstase metafísica do que ele antes concebia como vida. E como a vida permaneceria, por sua vez, como um “termo diretor” da filosofia de Nietzsche em seu conjunto, isso o impediria de colocar em questão a temporalidade fundamental, o que só poderia ser realizado com uma compreensão pré-ontológica do ente humano.

O “humanismo” de Heidegger

Poucos anos depois, na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger responderá a Beaufret sobre como a *essência* do homem poderia ser de-

terminada, respondendo que: a “ex-sistência somente se pode[ria] dizer da essência do homem, isto é, somente a partir do modo humano de ‘ser’” (HEIDEGGER, 2005 [1946-1947], p. 24). Ora, se o objetivo dessa *Carta* era argumentar que sua filosofia não era um humanismo, podemos desconfiar se ela de fato cumpriu o seu papel. Algumas características podem ser elencadas quanto à tentativa de Heidegger em contrapor-se ao que ele concebia como um *projeto metafísico*¹⁰: a qualificação do ente humano como o único que pode colocar a questão do ser, atribuindo-lhe assim uma primazia ontológica sobre todos os demais entes, chamando-o a clareira do ser, ou o pastor do ser; a censura do “humanismo” (como o de Sartre) tão-somente “porque ele não instaura a *humanitas* do homem numa posição suficientemente alta” (HEIDEGGER, 2005 [1946-1947], p. 33); a afirmação categórica de que: “o ser é mais longínquo que qualquer ente e está mais próximo do homem que qualquer ente, seja este uma rocha, um animal, uma obra de arte, uma máquina, seja um anjo de Deus” (HEIDEGGER, 2005 [1946-1947], p. 34); a definição do homem como aquele ente “cuja dignidade reside no fato de ter sido chamado pelo próprio ser para guardar a sua verdade” (HEIDEGGER, 2005 [1946-1947], p. 51). Contudo, por outro lado, sua denúncia da “animalização” da concepção de homem que estaria presente tanto em Nietzsche quanto em toda a história da metafísica ocidental não é suficiente para escapar aos compromissos antropológicos e metafísicos desse *projeto* de que ela mesma decorre¹¹.

Foucault, por sua vez, já em *As palavras e as coisas* suspeitava dos limites desse “recuo à origem” proposto por Heidegger, contra o qual opunha a repetição incessantemente recomeçada do “eterno retorno” nietzschiano: “Se a descoberta do Retorno é, realmente, o fim da filosofia, então o fim do homem é o retorno do começo da filosofia” (FOUCAULT, 1966, p. 353). Na década seguinte, no comentário a Nietzsche de 1971 do qual partimos, sem dúvida dirigido contra Heidegger¹², observa que o metafísico é, na verdade, aquele que está em busca da *origem*. De tal modo que a arqueologia já supunha ou preparava as exigências que serão cumpridas pela genealogia¹³. Pois, já

10 “Como a essência do homem não consiste em ser um organismo animal, assim também não se pode eliminar e compensar esta insuficiente determinação da essência do homem, instrumentando-o com uma alma imortal ou com as faculdades racionais, ou com o caráter de pessoa. Em cada caso, passa-se por alto a essência, e isto em razão do mesmo projeto metafísico” (HEIDEGGER, 2005 [1946-1947], p. 25).

11 A tese de um humanismo em Heidegger *malgré lui* (mesmo, e talvez sobretudo, na *Carta sobre o humanismo*) não é nossa. Ela foi defendida, por exemplo, por Jacques Derrida (1990, 2006).

12 Quem nos autoriza a dizê-lo, confirmando todas as evidências, é Daniel Defert (2011, p. 260).

13 “A arqueologia como método e principalmente *As palavras e as coisas* são de fato uma propedêutica à genealogia. Portanto, a genealogia tal como nos é apresentada por Foucault não é a crise da arqueologia: elas se apoiam mutuamente” (DEFERT, 2001, p. 271).

n' *As palavras e as coisas* esse problema era enfrentado, constituindo um dos motes de sua investigação sobre as condições de possibilidade do advento da filosofia antropológica ou antropologizada: “Não é mais a origem que dá lugar à historicidade; é a historicidade que, na sua própria trama, deixa perfilar-se a necessidade de uma origem que lhe seria ao mesmo tempo interna e estranha” (FOUCAULT, 1966, p. 340). Trata-se de opor o metafísico – cuja preocupação pela origem está aliás também arraigada num determinado solo histórico – ao genealogista: este irá colher os resquícios materiais dispersamente encontrados na grande massa cinzenta da história sempre conforme um princípio valorativo extemporâneo. A longa citação seguinte, que pedimos licença para transcrever, pode nos lançar ao coração da questão:

Uma tarefa se apresenta então ao pensamento: a de contestar a origem das coisas, mas de contestá-la para fundá-la, reencontrando o modo pelo qual se constitui a possibilidade do tempo — essa origem sem origem nem começo a partir da qual tudo pode nascer. Semelhante tarefa implica que seja posto em questão tudo o que pertence ao tempo, tudo o que nele se formou, tudo o que se aloja no seu elemento móvel, de maneira que apareça a brecha sem cronologia e sem história donde provém o tempo. Este estaria então suspenso nesse pensamento que, contudo, não lhe escapa, já que nunca é contemporâneo da origem; mas essa suspensão teria o poder de abalar a relação recíproca entre a origem e o pensamento; o tempo giraria em torno de si e a origem, tendo-se tornado aquilo que o pensamento tem ainda que pensar e sempre de novo, lhe seria prometida numa iminência sempre mais próxima, jamais realizada. A origem é então o que está em via de voltar, a repetição para a qual tende o pensamento, o retorno do que sempre já começou, a proximidade de uma luz que desde sempre brilhou. Assim, uma terceira vez, a origem se perfila através do tempo; mas desta feita é o recuo no futuro, a injunção que o pensamento recebe e se faz a si mesmo de avançar, passo a passo, em direção ao que não cessou de torná-lo possível, de espreitar adiante de si, sobre a linha sempre recuada de seu horizonte, a luz donde ele veio e donde profusamente advém (FOUCAULT, 1966, p. 343).

ISSN 2359-5140 (Online)
Ipseitas, São Carlos, vol.4,
n. 2, p. 214-230, ago-dez,
2018

Se em *As palavras e as coisas* (1966) tal crítica ao pensamento da origem já era denunciada como comprometida com os pressupostos do pensamento moderno, que criavam as condições de possibilidade de aparição do homem como princípio e fim último de toda reflexão filosófica, a inflexão genealógica que começará a tomar forma no pensamento de Foucault na virada para os anos 1970 irá novamente recorrer a Nietzsche, desta vez como instrumento para denunciar a relação indissociável entre a posição metafísica de busca pelo originário e a posição antropológica, ou *arqui*-antropológica, tal como

encontrada na crítica heideggeriana a Nietzsche. E no artigo de 1971, Foucault demonstrará como os três usos da história apresentados e criticados na *Segunda extemporânea* apareciam metamorfoseados na *Genealogia da moral* e nos escritos que lhe são contemporâneos. A *história monumental*, antes criticada por obstar as intensidades atuais da vida, se transformará em paródia e narrará “a história como carnaval organizado [*concerté*]” (FOUCAULT, 2001 [1971], p. 1021); a *história antiquária*, antes criticada por “prevenir toda criação às leis de fidelidade”, agora será útil por denunciar a falência de nossa identidade, provocando a sua dissociação sistemática (*Ibid.*, 1022); por fim, a *história crítica*, antes criticada por nos “dissociar de todas as nossas fontes reais e de sacrificar o próprio movimento da vida apenas à preocupação com a verdade” (*Ibid.*, p. 1024), agora será conveniente para provocar a “destruição do sujeito de conhecimento pela injustiça própria da vontade de saber” (*Ibid.*, p. 1024). O extemporâneo, dessa nova perspectiva, deixará de ser um princípio para se tornar um efeito das tramas que o genealogista deverá diagnosticar, efeito este que também poderá ser convertido em instrumento das lutas heterogêneas que lhe são atuais.

Do “extemporâneo” de Nietzsche à “atualidade” de Kant

Ora, um leitor atento de Foucault sabe que sua concepção de *modernidade* em seu sentido histórico é bastante original, pois ele situa seu início, desde seus primeiros trabalhos arqueológicos, e divergindo de boa parte da historiografia filosófica, não no século de Descartes, mas no de Kant. Não obstante, Foucault nos alerta que o acontecimento que simboliza o advento da *modernidade* possa ser pressentido de um modo acidental ou sub-reptício. E nos cursos e publicações finais de Foucault, ainda que tenha percorrido outras épocas históricas que não eram privilegiadas em seus estudos, e alterado seu eixo de análise, sua preocupação para com as condições de possibilidade do advento da modernidade continuaram a persegui-lo. E se é em Kant que Foucault pressente os sinais desse *acontecimento* do advento da modernidade¹⁴, lembrando como o termo *crítica* ganhava

14 “Fazia-se da *Aufklärung* o momento no qual a filosofia encontrava a possibilidade de se constituir como a figura determinante de uma época, e no qual essa época se tornava a forma de cumprimento dessa filosofia. A filosofia poderia ser lida tanto como não sendo apenas uma comparação dos traços particulares no período em que aparecia, sendo ela a sua figura coerente, a sistematização e a forma refletida; mas, por outro lado, a época aparecia como sendo apenas a emergência e a manifestação, em seus traços fundamentais, do que seria em sua essência a filosofia. A filosofia aparecia então tanto como um elemento mais ou menos revelador das significações de uma época, ou ao contrário como a lei geral que fixava para cada época a figura que ela deveria ter. A leitura da filosofia no quadro de uma história geral e sua interpretação como princípio de decifração de toda sucessão histórica se tornaram então simultaneamente possíveis. E, de repente, a questão do ‘momento presente’ se tornou para a filosofia uma interrogação da qual ela não pode se separar [...] A história se tornou então um dos problemas maiores da filosofia” (FOUCAULT, 2001 [1985], p. 1584-1585).

com ele um novo sentido ao referir-se a um autoexame que a própria razão deveria realizar sobre si mesma, Kant será apenas um *índice* que permite inspecionar essa mudança. Podemos afirmar seguramente que a leitura de Foucault acerca de alguns temas presentes no texto “*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*” (KANT, 2002 [1784]) é uma leitura genealógica que tem como objetivo rastrear, na exterioridade do texto, os sinais de um *acontecimento*: o advento do *iluminismo* (*Aufklärung*).

Com efeito, não é nas obras que constituem o grande *sistema kantiano* que Foucault buscará tais indícios. Será, ao contrário, num texto que Foucault insiste em dizer que foi publicado num periódico, tendo como ocasião a resposta a uma questão quase trivial. “Texto menor, talvez” (FOUCAULT, 2001 [1984], p. 1381); mas Foucault poderá encontrar nesse artigo de jornal nada menos do que todos os grandes temas que Kant expõe em suas obras “maiores”¹⁵: a crítica, os limites do conhecimento, a liberdade, a história, a autonomia, o problema da verdade, o da relação entre a razão e a natureza¹⁶. Notou-se, ainda, que os escritos tardios de Foucault sobre a *Beantwortung* kantiana também permitem uma releitura de todos os principais temas de sua própria obra: as análises das condições de possibilidade das formações discursivas, das relações de poder e das reflexões éticas (FIMIANI, 1997, p. 15)¹⁷, reatando ainda com o seu comentário à *Antropologia* de Kant, a tese complementar de Foucault (2015 [1961]). E a partir desse *acontecimento*, do qual a célebre resposta kantiana constituiria um “*símbolo*” (FOUCAULT, 2001 [1985], p. 1584), a filosofia teria seguido por rumos diversos nos três países principais onde se desenvolveu (a Alemanha, a França e a Inglaterra), com cronologias e características distintas.

15 Não à toa, Foucault joga aqui com o fato de o opúsculo de Kant abordar a saída de uma condição de minoridade para a de maioridade.

16 “Contudo, apesar de seu caráter circunstancial, e sem querer lhe dar um lugar exagerado na obra de Kant, creio que se deve sublinhar o lugar que existe entre esse breve artigo e as três *Críticas*. Ele descreve, com efeito, a *Aufklärung* como o momento em que a humanidade vai fazer uso de sua própria razão, sem se submeter a nenhuma autoridade; ora, é precisamente nesse momento que a *Crítica* é necessária, pois ela tem por papel definir as condições nas quais o uso da razão é legítimo para determinar o que se pode conhecer, o que é preciso fazer e o que é permitido esperar. É um uso ilegítimo da razão que faz nascer, com a ilusão, o dogmatismo e a heteronomia; é, ao invés disso, quando o uso legítimo da razão for claramente definido em seus princípios que sua autonomia pode ser assegurada. A *Crítica* é, de certo modo, o livro de bordo da razão tornada maior na *Aufklärung*; e, inversamente, a *Aufklärung* é a idade da *Crítica*” (FOUCAULT, 2001 [1984], p. 1386).

17 Acrescentamos que o *solo comum* criado com o advento da *Aufklärung* e que possibilitou a emergência da epistemologia francesa da qual Foucault reivindica a herança constitui um *a priori* histórico, tema de estudo de sua arqueologia; as implicações entre tais condições e a exterioridade das relações de poder constituem o eixo de análise da genealogia; por fim, a implicação ética daqueles que se constituem como sujeitos e que, em razão de desenvolverem determinada filosofia, possuem uma *vida filosófica*, tal é a problemática da última fase do seu pensamento.

Quanto à França, no último texto ao qual deu o seu *imprimatur* (FOUCAULT, 2001 [1985])¹⁸, no qual homenageava a obra de Canguilhem, Foucault opunha duas tradições ou duas filiações que rivalizariam desde o início do século XIX até a atualidade, ambas com raízes no *solo comum* criado a partir do advento do iluminismo. Do lado do que ele designará como “uma filosofia da experiência, do sentido e do sujeito”, estarão Sartre e Merleau-Ponty; e, do lado da “filosofia do saber, da racionalidade e do conceito”, estarão Bachelard, Cavailles, Koyré e Canguilhem, os autores pertencentes à tradição da epistemologia histórica francesa à qual Foucault se filia. Quanto à Alemanha, Foucault traçou a seguinte filiação do que seria, para ele, o correspondente alemão da epistemologia histórica francesa na herança da resposta iluminista kantiana, tendo como ponto de chegada a Escola de Frankfurt: “Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, a Escola de Frankfurt” (FOUCAULT, 2001 [1982], p. 1633). E, buscando correlatos entre as duas filiações, Foucault dirá ainda: “Se tivéssemos de buscar fora da França algo que corresponde ao trabalho de Koyré, de Bachelard, de Cavailles e de Canguilhem, seria sem dúvida do lado da Escola de Frankfurt que o encontraríamos” (FOUCAULT, 2001 [1985], p. 1586)¹⁹. Certamente Foucault se refere aqui à primeira geração da Escola de Frankfurt, e levantou-se a hipótese de que o “reexame das premissas fundamentais da teoria crítica” elaborado por Foucault em seus textos derradeiros seria uma forma de “marcar posição com relação a Habermas” (POSTER, 1988, p. 357)²⁰.

Ora, em seu *Discurso filosófico da modernidade*, Habermas (2002 [1985], p. 333-409) defendia o iluminismo justamente contra pensadores como Nietzsche e Foucault²¹. Sua crítica encontrou eco em outros autores de inspiração dialética que acusaram Foucault de ser apenas o novo representante de uma ideologia conservadora por apresentar uma interpretação unilateral da modernidade como sendo apenas o momento do crescimento das instituições prisionais e asilares nos quais os corpos e as vidas se encontrariam totalmente controlados e administrados, sem o seu contraponto dialético, que seria dado na ilustração das ideias e na característica emancipatória que essa mesma modernidade proporcionou²². Tomado, assim, por um “jovem

18 Esse texto é, na verdade, uma adaptação ligeiramente modificada e ao prefácio à edição inglesa de *O normal e o patológico*, redigido por Foucault na década anterior (FOUCAULT, 2001 [1978]). Sabe-se que por motivos de saúde Foucault não pôde escrever outro texto original para essa edição comemorativa, como desejava.

19 Não exageremos, todavia, essa aproximação. Foucault também não deixará de notar suas divergências para com a Escola de Frankfurt, seja por sua concepção demasiado tradicional de sujeito, seja por sua concepção totalizante de história (FOUCAULT, 2001 [1980], p. 893-894).

20 Hipótese confirmada por seu biógrafo Didier Eribon (1994, p. 307).

21 Depois da morte de Foucault, Habermas (1986) se mostra muito mais receptivo a essa asserção foucaultiana.

22 Veja-se, por exemplo, as críticas de Peter Dews (2007 [1987], p. 208-226), Charles Taylor (1991, p. 55-69), Paulo Arantes (1990). Esses críticos também acusaram o caráter

conservador” (HABERMAS, 1981)²³, Foucault esbarraria num impasse entre as suas boas “intuições empíricas” e a falta de um horizonte normativo que apontasse para alternativas emancipatórias à prisão social em que suas pesquisas revelavam estarmos inseridos. Sem precisar exatamente qual seria esse horizonte, sem discriminar quais eram os inimigos, e ainda descrevendo de maneira “clínica”, ou mesmo até “sádica” (BERMAN, 1986 [1982], p. 32), os mecanismos mais repugnantes do poder em nossa sociedade, Foucault foi facilmente qualificado como um ideólogo.

Em alguns desses seus textos finais, Foucault falará numa “ontologia do presente”, remontando ao questionamento kantiano como uma pergunta, não mais pelo que somos, mas pelo que somos *hoje*, no sentido de uma “pura” atualidade, aquela que não se preocupará mais com o questionamento a respeito nem das origens, nem do eterno, nem de um futuro teleologicamente estruturado. O presente, por fim, será concebido como um devir, concernindo não mais a uma História, mas à condição de sua própria dissolução. Foucault celebrará, assim, o inusitado encontro entre o *inatural* de Nietzsche e o *atual* de Kant (cf. DELEUZE-GUATTARI, 1992 [1991], p. 144-146), o que permitirá unir, de um modo original, sua crítica transgressiva do presente com o exercício de constituição de si, o que revigora a perspectiva emancipatória da teoria social de um modo inusitado: “Bem mais claramente que Marx [...], Foucault insiste sobre a escritura histórica como uma forma de autoconstrução como uma prática de crítica social” (POSTER, 1988, p. 361). Assim, respondendo a muitos de seus críticos, Foucault tentou apropriar-se do iluminismo como uma forma específica, não apenas de compreensão do presente, mas de sua transformação: “Devemos considerar a ontologia crítica de nós mesmos não como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo um corpo permanente de saber que se acumula; devemos concebê-la como uma atitude” (FOUCAULT, 2001 [1984], p. 1396).

“estetizante” de sua obra, uma vez que reatualizaria, inspirando-se em Nietzsche, o gesto das vanguardas modernistas propondo como única alternativa à clausura das prisões que caracterizam as sociedades ocidentais modernas a *art pour l'art*, encontrável na “poesia da loucura”, na literatura dos autores do *Nouveau roman* e da *Tel Quel* e, ao final de sua obra, numa “estética da existência” buscada num retorno à Antiguidade (cf. EAGLETON, 1993 [1990], p. 274 e ss.).

23 Nancy Fraser (1989, p. 35-54) responde a essa crítica, diminuindo um pouco o seu alcance, pois nega que Foucault seja exatamente um conservador, embora, para ela, suas análises empíricas careçam de um horizonte emancipatório explícito. Numa recepção crítica de Foucault e da Escola de Frankfurt, Axel Honneth (1985) marca sua posição com relação a seus predecessores, incluindo Foucault na tradição da teoria crítica ao lado de Adorno e Horkheimer que terá em Habermas como que seu ponto de culminância, sendo necessário reformular sua teoria do agir comunicativo na direção de uma teoria do reconhecimento. Porém, por mais que se queira uma crítica renovada, a posição de Honneth restitui as pretensões à universalidade exigidas pelos demais autores aqui citados, endossando o diagnóstico de que haveria um déficit de normatividade emancipatória em Foucault.

Conclusão: transformar o presente

Ao propor uma genealogia da *Aufklärung*, Foucault exercitou a *genealogia nietzschiana* sobre o *acontecimento moderno* por excelência, o que tem consequências ético-políticas que gostaríamos de abordar brevemente à guisa de conclusão. Sobre a tradição epistemológica francesa, Foucault notava que, embora mais reservados à especulação e aparentemente mais afastados das questões materiais imediatas, foram os filósofos “da racionalidade, do saber e do conceito” aqueles que tomaram parte direta nos enfrentamentos políticos de seu tempo, “como se a questão do fundamento da racionalidade não pudesse ser dissociada da interrogação sobre as condições atuais de sua existência” (FOUCAULT, 2001 [1985], p. 1584). E servindo-se dos exemplos de seus antecessores (como Bachelard, Cavailles, Koyré, Canguilhem), Foucault também fazia ver como gostaria que fosse compreendido a si mesmo.

O *Sapere Aude*, que Kant emprestava a Horácio e que será invocado na primeira aula do penúltimo curso de Foucault no *Collège de France* (1983), serve como introdução ao tema que será apresentado ao público naquele ano, a *parresia*: franco-falar que tem como característica o risco corajosamente assumido de alterar uma determinada realidade social presente:

Qual é minha atualidade? Qual é o sentido dessa atualidade? E o que eu faço quando eu falo dessa atualidade? É nisso, parece-me, que consiste essa interrogação nova sobre a modernidade. [...] Seria preciso tentar fazer a genealogia, não tanto da noção de modernidade, mas da modernidade como questão. E, em todo caso, mesmo se eu tomo o texto de Kant como ponto de emergência dessa questão, está bem entendido que ele faz parte, ele mesmo, de um processo histórico maior sobre o qual seria preciso tomar a medida (FOUCAULT, 2001 [1983], p. 1500).

É nessa tradição parresiasta, por assim dizer, que Foucault quis inserir a Kant, a Nietzsche e a si mesmo, creditando ao primeiro a importância de servir como índice de uma mutação histórica específica à qual ainda estamos presos: o advento do *iluminismo*. Kant serviria assim de mote para a atualização de um tema cuja genealogia Foucault retraçará desde a Antiguidade – o da *parresia* –, e possibilitaria compreendermos uma questão que ainda permanece *aberta*: mas esta é a questão do que é o presente, do que é ser o que se é *hoje* (não a questão *metafísica* por excelência, e sim a questão *moderna* por excelência). Deste modo, aproximando os projetos de Nietzsche e de Kant, Foucault pôde apresentar seu próprio projeto de uma perspectiva a um só tempo extemporânea e atual. Ao fazê-lo, como bom

genealogista, atento às implicações presentes que certa historicidade intrínseca a determinado *valor* de um fato possui, trouxe também para este novo cenário as implicações políticas próprias ao franco-falar, arriscando assim transgredir a compreensão acerca das condições de possibilidade de sua emergência.

Bibliografia

ARANTES, Paulo [1990] “Tentativa de identificação da Ideologia Francesa”. IN: *Novos Estudos CEBRAP*. N° 28, outubro de 1990, p. 74-98.

BERMAN, Marshall [1982] *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Tradução Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriattii. São Paulo: Cia das letras, 1986.

BOUVERESSE, Jacques [2016] *Nietzsche contre Foucault: sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Marselha: Agone, 2016.

DEFERT, Daniel [2011] “Situation du cours”. IN: FOUCAULT, Michel [1971] *Leçons sur la volonté de savoir: cours au Collège de France*. Paris: Gallimard, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix [1991] *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DERRIDA, Jacques [1990] *De l'esprit*. Paris: Galilée, 1990.

_____. [2006] *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.

DEWS, Peter. [1987] *Logics of disintegration: post-structuralist thought and the claims of critical theory*. 2a ed. London/New York: Verso, 2007.

EAGLETON, Terry [1990] *A ideologia da estética*. Tradução Mauro Sá Negro Costa. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ERIBON, Didier [1994] *Michel Foucault et ses contemporaines*. Paris: Fayard, 1994.

FIMIANI, Mariapaola [1997] *Foucault et Kant: critique, clinique, éthique*. Tradução francesa Nadine Le Lirzin. Paris: L'Harmattan, 1998.

FOUCAULT, Michel. [1961] *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Tradução Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. [1964] “Nietzsche, Freud, Marx”. IN: _____. *Dits et écrits I: 1954-1974*. 2ª ed. Paris: Gallimard, 2001, p. 592-608.

_____. [1966] *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

_____. [1970-1971] *Leçons sur la volonté de savoir: Cours au Collège de France. 1970-1971*. Paris: Gallimard/Seuil, 2011.

_____. [1971] “Nietzsche, la généalogie et l'histoire”. IN: _____. *Dits et écrits I: 1954-1974*. 2ª ed. Paris: Gallimard, 2001, p. 1004-1025.

_____. [1978] "Introduction in *On the Normal and Pathological*". IN: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2^a ed. Paris: Gallimard, 2001, p. 429-442.

_____. [1980] "Entretien avec Michel Foucault". IN: _____. IN: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2^a ed. Paris: Gallimard, 2001, p. 860-914.

_____. [1982] "La technologie politique des individus". IN: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2^a ed. Paris: Gallimard, 2001, p. 1632-1647.

_____. [1983] "Qu'est-ce que les Lumières?". IN: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2^a ed. Paris: Gallimard, 2001, p. 1498-1507.

_____. [1984] "What is enlightenment? (Qu'est-ce que les Lumières?)" IN: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2^a ed. Paris: Gallimard, p. 1381-1397.

_____. [1985] "La vie, le concept, l'expérience". IN: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. 2^a ed. Paris: Gallimard, p. 1582-1596.

FRASER, Nancy [1989] *Unruly practices: power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1989.

HABERMAS, Jürgen. [1981] "Modernity versus Postmodernity". *New German Critique* 22. Winter, 1981, p. 3-14.

_____. [1985] *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. [1986] "Une flèche au cœur du temps présent". IN: *Critique*, n° 471-472, Août-Sept., 1986, p. 794-799.

HEIDEGGER, Martin [1927] *Ser y tiempo*. Tradução castelhana Jorge Eduardo Rivera. 3^a Ed. Madri: Editorial Trotta, 2012.

_____. [1938-1939] *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche*. Tradução francesa Alain Boutot. Paris: Gallimard, 2009.

_____. [1939-1946] *Nietzsche II*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. [1946-1947] *Carta sobre o humanismo*. Tradução Rubens Eduardo Frias. 2^a ed. São Paulo: Centauro, 2005.

HONNETH, Axel [1985] *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Tradução inglesa Kenneth Baynes. Cambridge, Londres: MIT Press, 1991.

KANT, Immanuel [1784] *Resposta à questão: o que é esclarecimento?* Tradução Márcio Pugliesi. *Cognitio*, São Paulo, v. 13, n. 1, jan./jun. 2012, p. 145-154.

NIETZSCHE, Friedrich _____. [1872-1874] *Oeuvres philosophiques complètes: Tome 2. Considérations inactuelles I et II suivi de*

Fragments posthumes (Été 1872 - Hiver 1873-1874). Tradução francesa Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 1990.

_____. [1873] *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

POSTER, Mark. [1988] "Foucault, le présent et l'histoire". IN: CANGUILHEM, Georges (org.) *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*. Paris: Seuil, 1989, p. 354-371.

TAYLOR, Charles [1991] *The ethics of authenticity*. Cambridge, Londres: Harvard University, 1991.