

Foucault e a Humanidade

Foucault et l'Humanité

Fillipa Carneiro Silveira

Professora de Filosofia da UFU

fillipasilveira@gmail.com

Resumo: Enquanto crítico da modernidade, Foucault é reconhecido pela recusa às grandes narrativas acerca do Homem e do humanismo, opondo-se, por meio da crítica histórica, a toda universalização dos discursos e práticas acerca do *humano*. Neste artigo, tenho por objetivo explorar alguns enredos dessa problemática, abordando, de um lado, os desdobramentos possíveis da crítica da verdade e, de outro, alguns de seus limites e impasses. Sua confrontação com a leitura althusseriana do conceito de ideologia, que Foucault recusa, parece proporcionar um fecundo campo de problematização de seus trabalhos tardios sobre uma *ontologia histórica e crítica de nós mesmos*, assim como de outras formas contemporâneas de crítica antropológica.

Palavras-chave: Foucault; humanidade; humanismo; ideologia; ontologia crítica e histórica.

Résumé: *En tant que critique de la modernité, Foucault est reconnu par sa reproche aux grands récits sur l'Homme e l'humanisme, en s'opposant, par le biais de la critique historique, à toute universalisation des discours e des pratiques sur l'humain. Dans cet article, le but est d'explorer quelques enjeux de cette problématique. D'une part, en abordant les dépliements possibles de la critique de la vérité et, de l'autre, certaines de ses limites et impasses. La confrontation de cette critique avec la lecture d'Althusser sur le concept d'idéologie, que Foucault refuse, semble fournir un champs fructueux de problématisation de ses oeuvres tardives sur une ontologie historique et critique de nous-mêmes ainsi que d'autres formes contemporaines de critique antropolologique.*

Keywords: *Foucault; humanité; humanisme; idéologie; ontologie critique et historique.*

1. Introdução

O legado mais importante deixado por Foucault foi, possivelmente, a colocação da impossibilidade de se legitimar uma ciência humana, e isso por meio da crítica da vontade de verdade que lhe é implícita. Ele nos deixou ferramentas que permitem identificar o exercício de poder nos discursos que tratam dos problemas humanos com base na verdade do homem, deixando, portanto, em aberto, esses mesmo problemas. Numa entrevista de 1984, Foucault diz: "É verdade que minha atitude não

decorre dessa forma de crítica que, a pretexto de um exame metódico, recusaria todas as soluções possíveis, exceto uma que seria a boa. Ela é de preferência da ordem da problematização” (FOUCAULT, 2017 [1984a], p. 222). Essa forma de problematização que, por princípio, não nos pode fornecer a “boa solução”, aponta para os limites da crítica. Ela nos deixa no vazio e, no entanto, nos incita a prepararmo-nos para a constituição de algo. É como se, ao se esquivar do caminho por onde se deveria seguir, Foucault nos houvesse roubado a possibilidade de fazer o mesmo. No entanto, apesar de não fundamentar a boa solução, a crítica histórica de Foucault nos fornece formas possíveis de encaminhamento da *nossa atitude*.

Mas, neste caso, estamos falando de solução para qual problema? Precisamos averiguar se a resistência aos procedimentos de governamentalidade pode ser feita apenas por uma resistência individual ou se demanda uma articulação de resistências individuais. Temos dificuldades em apreender de que forma lutas particulares podem encontrar um horizonte comum. Os intelectuais e pensadores “críticos” parecem perigosamente isolados, aventurando-se com os encantos da fragmentação, nos tempos hodiernos, dos grandes discursos e metanarrativas. Enquanto isso, discursos que recusam a crítica arregimentam seguidores e formam – ainda que *desformem* – opinião. Em outras palavras, em nome de denominadores universais como *humanidade*, doutrinas congregam e reúnem, enquanto que, em nome da crítica, apenas nos apartamos em blocos e coletivos isolados que enfraquecem as lutas transversais, seja por direitos outrora conquistados, seja por direitos jamais conquistados, pela subversão, enfim, das formas diversas de dominação no sistema capitalista.

Em *A condição pós-moderna*, Lyotard, referindo-se a uma condição generalizada de deslegitimação dos grandes metarrelatos científicos e filosóficos diante da atomização dos discursos e jogos de linguagem, diz:

[...] ninguém fala todas essas línguas, elas não possuem uma metalíngua-universal, o projeto do sistema-sujeito é um fracasso, o da emancipação nada tem a ver com a ciência, está-se mergulhado no positivismo de tal ou qual conhecimento particular, os sábios tornaram-se cientistas, as reduzidas tarefas de pesquisa tornaram-se tarefas fragmentárias que ninguém domina; e, do seu lado, a filosofia especulativa ou humanista nada mais tem a fazer senão romper com suas funções de legitimação [...]. (LYOTARD, 2009 [1979], pp. 73-74)

Essa conclusão pessimista, nos termos de Lyotard, que em muito aponta para uma visão do fim da filosofia, carrega consigo a denúncia nietzschiana das exigências que a modernidade teria imposto a si mesma por meio da dinâmica da legitimação: que o discurso especulativo demande uma verdade científica de sua própria legitimação. Rompendo com as funções de legitimação, a dita pós-modernidade operaria com a linguagem na forma do jogo ou da *perspectiva* (LYOTARD, 2009 [1979], p. 71). Em Foucault, essa recusa se constituiu numa crítica do presente contra o humanismo, o que tornaria praticamente obsoleto um discurso sobre a humanidade.

Sabemos, no entanto, que, a despeito disso, é vivo e provocador o esforço de uma busca pela universalidade no tratamento da questão da humanidade. Numa entrevista concedida em 2017, ao mencionar seus esforços recentes sobre os modos possíveis do universal no tratamento da questão da humanidade, afirma Francis Wolff:

Eu não conheço uma luta que eu posso defender que não seja em nome de um universal. Posso lutar contra o patriarcado, mas não é para dar o poder ao outro gênero, é para acabar com os poderes ilegítimos, e porque são ilegítimos em nome do universal: por exemplo, a igualdade de todos os seres humanos. (WOLFF apud SENEDA, 2018, p. 12)

Na disputa com Noam Chomsky, em 1974,, Foucault aponta justamente os perigos implicados no discurso do linguista quando, de forma semelhante à de Wolff, sustenta as formas de engajamento político numa natureza humana que daria pleno desenvolvimento à liberdade, à justiça e à dignidade, apelando, ao mesmo tempo, para algo de ideal e abstrato (a natureza humana) e para algo de real (a estrutura social existente, lugar empírico da realização desse ideal)¹. A fala de Wolff recairia no mesmo tipo de argumento: ao atrelar a toda luta um universal que seria, neste caso, da ordem da igualdade entre os seres humanos, ele estaria extraíndo esse ideal de igualdade da constatação das condições históricas e empíricas de desigualdade, legitimando, mais uma vez, os valores burgueses cujas práticas discursivas nos teriam constituído como sujeitos modernos. Wolff estaria apenas a reproduzir, do ponto de vista de Foucault, a velha antropologização filosófica.

Nesses termos, a humanidade seria expressão de uma vontade de verdade cuja história está traçada desde tempos longínquos pelos nossos filósofos. Em nome da humanidade, seria mais uma vez o humanismo o que estaria em questão. A dissolução das narrativas antropologizantes nos legaram o livramento das pretensões assujeitadoras, repetidoras do velho exercício de normalização das subjetividades, da legitimação do Estado e de suas disciplinas e práticas de biopoder, mas nos deixaram também no vazio angustiante das práticas fragmentadas de resistência. Celebramos a diferença e a relativização pelo poder de destituir as generalizações opressoras que nos legaram a visibilidade da diferença. No entanto, parece que precisamos acertar contas com suas práticas. A política cobra seu preço e demanda reconhecimento dentro dessa diferença. Estamos no deserto árido da impotência e da desarticulação das esquerdas diante do avanço de forças do patriarcado, do capitalismo, do neoliberalismo, do racismo de Estado, do culto à ignorância e de formas generalizadas de biopoder. Gostaria de explorar o sentido e a possibilidade de um posicionamento estratégico que enfatizem, na contramão do que expus, aquilo que nos une ante ao que nos diferencia. Penso que uma forma possível de encaminhamento destes questionamentos pode ser aclarada por algumas considerações de Louis Althusser sobre a noção de ideologia.

Ficamos aturdidos diante da plasticidade do conceito de ideologia. Beira o embaraço falar nela, sobretudo nos tempos presentes. De teoria do conhecimento humano a manipulação e mascaramento da exploração de classe, a ideologia se vê enredada numa relação com a verdade que a crítica de Foucault nos ajudou a observar: se não nos serve como categoria de análise é justamente por poder reunir em si tudo e seu contrário.

A ideologia encontra-se destituída de seu valor crítico, tendo perdido sua capacidade de nomear a ocultação da verdade que a verdadeira ciência ou teoria poderia revelar como falseamento. Além disso, caiu no horizonte de um uso ordinário para referir todo

1 Cf. FOUCAULT, M. *De la nature humaine: justice contre le pouvoir* [1974]. In: _____. *Dits et écrits I* [1954-1975]. Paris: Gallimard, 2001, p. 1365.

discurso que, de alguma forma, esteja ligado a questões que envolvem relações de poder. Fala-se em ideologia de gênero, ideologia de direita ou esquerda, fala-se em doutrinação ideológica. Enfim, um termo grosseiro, comum, irrefletido.

Penso, no entanto, que a maneira como Louis Althusser aborda a ideologia, confrontando o marxismo por ele considerado científico com as formas do humanismo socialista, muito pode contribuir para um convite a problematizar, por meio da ideologia, a presença de uma forma de nós mesmos, cuja marca característica é a sua necessária indefinição prévia.

Neste artigo, passarei então por algumas breves considerações sobre a função prática da ideologia e a recusa do humanismo por parte de Althusser no capítulo 7 de *Por Marx – Marxismo e humanismo* (1965), e em seguida, extrair alguns termos da recusa ao humanismo por parte de Foucault nos textos *O sujeito e o poder* (1982) e *Qu'est-ce que les lumières?* (1984b). Assume-se aqui o risco sempre iminente de perder em rigor, ao pinçar os termos de textos em si mesmos bastante ricos e voltados aos seus próprios propósitos internos. Mas penso que, com isso, podemos ensaiar uma forma fecunda de confrontar Foucault com a noção de humanidade, indo na contramão de seu método, que evita interrogar a política a partir de temas gerais. Gostaria de sustentar que, para além do universalismo encobridor da particularidade e da diferença, a noção de humanidade, em sentido crítico, não é necessariamente reverberação do velho tema do humanismo, cuja pretensão universalizante se pautou na primazia da consciência ou do sujeito trans-histórico.

2. Crítica ao Humanismo e ideologia em Althusser

Em *Marxismo e humanismo*, Althusser ocupa-se de uma análise da expressão “humanismo socialista” identificando nela uma desigualdade teórica. O socialismo seria um conceito científico, ao passo que *humanismo* seria um conceito ideológico, sendo o primeiro dado a uma *explicação*, a um conhecimento de sua essência, ao passo que, relativamente ao segundo, poderíamos apenas constatar sua *existência*. O *humanismo* teria feito parte da produção teórica do jovem Marx para referir-se à essência do homem na expressão de sua liberdade e razão, e como condição de inteligibilidade histórica, de compreensão dos processos de alienação dessa mesma essência na forma irracional do Estado. O humanismo diria respeito a uma forma de apropriação, por parte do homem, de sua própria essência. Haveria, assim, um período humanista de Marx antes do advento de sua fase científica a partir de 1845, quando Marx teria desenvolvido a perspectiva de um anti-humanismo teórico.

Althusser sustenta que o marxismo científico implica num esforço mais penoso na explicação das contradições sociais e econômicas entre os sujeitos, ainda mais quando essas contradições se dão no interior do próprio socialismo, dificuldades estas com as quais tinham de se haver os intelectuais soviéticos do período de pós-ditadura do proletariado na União Soviética. Diante das dificuldades de se pensar em bases científicas esses problemas, o recurso ao humanismo revelaria a recaída do discurso destes teóricos no arcabouço ideológico do liberalismo filosófico e político, apelando à noção de *dignidade da pessoa* e ao respeito à legalidade e a liberdade dos indivíduos – instituições burguesas a partir de valores assentados numa filosofia do homem. Os

termos de uma anti-filosofia do homem althusseriana encontram os de Foucault na identificação de uma repetição dos temas idealistas e empiristas da relação sujeito/objeto na definição da natureza humana:

Essa problemática foi, durante séculos, a evidência mesma, e ninguém sonhava em questioná-la, mesmo em suas modificações internas [...] Ela implicava, quando Marx a enfrentou, os dois postulados completamente definidos por ele na sexta tese sobre Feuerbach: (1) que existe uma essência universal do homem; (2) que essa essência é o atributo dos “indivíduos considerados isoladamente que são seus sujeitos reais”. Esses dois postulados são complementares e indissociáveis. Ora sua existência e sua unidade pressupõem toda uma concepção empirista-idealista do mundo. Para que a essência do homem seja atributo universal, é preciso efetivamente que *sujeitos concretos* existam, como dados absolutos, o que implica um *empirismo do sujeito*. Para que esses indivíduos empíricos sejam homens, é preciso que eles tragam em si toda a essência humana, se não de fato, ao menos de direito: o que implica um *idealismo da essência*”. (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 189)

Nessa mútua implicação residiam não apenas as teorias da sociedade e da moral como também uma teoria do conhecimento em que a universalidade dos seres humanos residiria em sua essência racional, e cuja particularidade apontaria para a essencialidade das condições concretas, empíricas da existência. Note-se a proximidade desta crítica daquela de Foucault sobre a reduplicação empírico-transcendental, a partir da qual todo o conhecimento se teria tornado antropológico, quando se teria passado a exigir da concretude da existência humana suas formas fundamentais: no trabalho, na linguagem, na vida. Nesses termos, tanto o estruturalismo de Althusser quanto a arqueologia de Foucault desmontam as bases do argumento antropológico e deslegitimam o universalismo humanista, o que para Foucault resultará no enunciado da morte do homem em *As palavras e as coisas*².

No entanto, a consequência que Althusser extrai do problema do humanismo como ideologia, contraposto à virada científica no marxismo, não é da ordem de sua supressão. Ele compreende a ideologia como lugar da *vivência* dos homens de suas próprias representações, como modo de experimentação das condições de existência dos sujeitos em seu mundo (ALTHUSSER, 2015 [1965], p.193). Seria utópico pensar, diz o autor, apoiando-se em Marx, que o materialismo dialético viesse suplantar as representações, os valores, a arte, a moral, e a religião por meio da ciência. O anti-humanismo teórico não pode suprimir a existência histórica do humanismo como ideologia e isso, sobretudo, porque as ideologias não são da ordem da consciência, revelam, por outro lado, estruturas que se impõem de modo inconsciente aos homens. Inseridos em seu mundo, os homens podem “modificar suas relações vividas” nele, para, então, poder alcançar a consciência sobre elas. Desse modo, segundo Althusser:

[...] a ideologia não é uma aberração ou uma excrescência contingente da História: é uma estrutura essencial à vida histórica das sociedades. Aliás, unicamente a existência e o reconhecimento de sua necessidade podem permitir agir sobre a ideologia e transformar a ideologia em instrumento de ação refletida sobre a História. (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 193)

Ele não apenas não descarta a noção de ideologia pelo fato de ela ir de encontro à ciência, como a considera condição de possibilidade à passagem da inconsciência à consciência por parte dos sujeitos. A ideologia cumpre uma função crucial na sociedade, qual seja o estabelecimento da *unidade entre a relação real e a relação imaginária dos indivíduos com suas condições de existência* (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 194). Ela é o conjunto de representações tanto espirituais como materiais por meio das quais os sujeitos lidam com essas mesmas condições. É certo que a ideologia não pode desempenhar uma função teórica, ela é antes vista como tendo uma função *ativa*, de prática irrefletida que dá as condições para a passagem à consciência. Isso não significa, por outro lado, que, nesta função prática, ela funcione como *instrumento* de uso deliberado. Ao se instituir e reproduzir a ideologia, está-se inevitavelmente enredado nela. Assim, há aqui algo muito digno de nota: a ideologia não reflete algo da ordem de uma relação *real* dos sujeitos com suas condições de existência, mas:

a maneira pela qual vivem sua relação com as condições de existência. [...] Na ideologia, a relação real está inevitavelmente investida na relação *imaginária*: relação que mais *exprime* uma *vontade* (conservadora, conformista, reformista ou revolucionária), até mesmo uma esperança ou uma nostalgia, do que descreve uma realidade (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 194).

É nesse sentido que a ideologia é condição de possibilidade e não obstáculo, ela é tanto o instrumento de imposição dos valores da classe dominante, como a forma por meio de que a classe dominada pode, vivendo esta ideologia da classe burguesa, caminhar no sentido da consciência. Do outro lado, o uso ideológico, por parte da burguesia, dos valores que permitem a ela manter-se como classe dominante não se dá de maneira “astuciosa”: só falamos de ideologia quando a própria burguesia crê no seu mito. Do contrário, não seria possível sustentar ideias e valores como liberdade, igualdade, (acrescentaríamos mérito, iniciativa, livre mercado), pois também a burguesia vive uma relação real com suas condições de existência, qual seja o direito instituído pela economia capitalista liberal, que ela sustenta como exercício de liberdade fundado na razão. Para a classe burguesa, somos todos livres, todos os trabalhadores são livres – algo da ordem da universalidade do humanismo dos homens.

Ou seja, a ideologia constitui, para Althusser, a forma necessária de elaboração de visões de mundo, esquemas conceituais, valores, escolhas, que condicionariam os indivíduos em suas formas de reconhecimento numa sociedade e, por que não, diríamos, de seu reconhecimento como membros de uma humanidade. As “sociedades humanas” não podem prescindir de ideologias, diz Althusser, e isso não faria diferença se nos encontrássemos em uma sociedade onde as classes teriam sido suprimidas. Se, numa sociedade onde há a exploração de classe, a ideologia dominante não pode ser compreendida como o instrumento de uso cínico e astucioso da burguesia sobre o proletariado, tendo ela uma função constitutiva da relação imaginária dos homens com suas condições de existência, o mesmo deve valer para uma possível sociedade sem classes. É certo que, numa sociedade de classe, a ideologia dominante é a da classe dominante, sob cuja função ativa ela também está envolvida. É na ideologia e por meio dela que os homens (burgueses ou proletários) podem se haver tanto com suas condições de existência como com a necessidade de modificá-las, uma vez que,

mesmo numa sociedade socialista, a história segue sendo a história das modificações das condições de existência dos homens (ALTHUSSER, 2015 [1965], p. 195).

É preciso, no entanto, ressaltar o que Althusser está nos dizendo sobre a inevitabilidade da existência da ideologia e o que isso representa para as formas conscientes e científicas de explicação e superação do humanismo ideológico por parte de um anti-humanismo filosófico. A ideologia não é e não pode ser um recurso teórico – ela não pode desempenhar a função do conhecimento científico. Os discursos que fazem valer o humanismo socialista em torno da dignidade da pessoa não podem ser mais que uma vontade, um *sentimento* de fazer passar a ideologia por teoria.

O argumento fica muito bem amarrado e a conclusão funciona de modo bastante pertinente de uma perspectiva em que o conhecimento científico se destaca vividamente de um discurso ideológico. O reconhecimento das ideologias existentes, dentre elas, o próprio humanismo filosófico, só pode ser feito do ponto de vista de uma ciência, crítica e revolucionária, que pode nos dirigir, conduzir-nos no estabelecimento de táticas e estratégias de evidenciação do humanismo como expressão ideológica.

Este é um dos pontos em que se constitui a recusa da crítica foucaultiana ao marxismo e, sobretudo, de suas pretensões científicas. Para Foucault, o discurso científico está já implicado numa analítica da verdade, numa forma de *vontade de verdade*, destituindo-se de um privilégio epistêmico. Nesses termos, a noção de ideologia é obsoleta numa crítica histórica da verdade. No entanto, talvez a sua função *prática*, de que nos fala Althusser, qual seja a de representação meramente imaginária das vivências, do reconhecimento que os sujeitos fazem de suas próprias condições de existência seja de alguma valia para a crítica histórica. Poderia esta função prática, na crítica da verdade de Foucault, isenta da pretensão legitimadora da ciência, ter algo a nos dizer sobre uma função *crítica* das representações? Poderia a humanidade, no lugar do humanismo, desempenhar uma função prático-crítica?

3. A passagem do eu ao nós: recusa do humanismo na ontologia crítica de nós mesmos

Numa entrevista de 1977, Foucault marca posição acerca do conceito de ideologia:

A noção de ideologia me parece dificilmente utilizável por três razões. A primeira é que, quer se queira, quer não, ela está sempre em oposição a algo que seria a verdade. Pois bem, eu creio que o problema não é fazer a divisão entre o que, em um discurso, provém da cientificidade e da verdade e aquilo que provém de outra coisa, mas sim ver historicamente como se produzem efeitos de verdade dentro do discurso que não são em si mesmos nem verdadeiros nem falsos. Segundo inconveniente: creio que ela se refere necessariamente a algo assim como o sujeito. E, em terceiro lugar, a ideologia está em uma posição secundária em relação a algo que funciona para ela como infraestrutura, ou determinante material etc. (FOUCAULT, 2001 [1977], p. 148, tradução minha)

Este elenco de razões aponta, nessa recusa, para o histórico intelectual e político de Foucault. Nele, é marcante o abandono de uma orientação fenomenológico-marxista de seu pensamento, marcado, inclusive biograficamente, pela filiação ao partido comunista francês na década de 50, quando está ainda em fase germinal a crítica histórica da

verdade a partir da qual o sujeito em sua função constituinte será deslegitimado pelas suas condições históricas de formação. É um período em que boa parte dos estudantes da escola normal adere ao comunismo, e àquela altura, Althusser é fonte de influência intelectual e política de Foucault e esta influência do marxismo o levará a considerar, em *Doença mental e personalidade* (1954), os efeitos das contradições sociais como fator responsável pelo desencadeamento de distúrbios mentais³.

O abandono de uma orientação marxista, atribuído tanto às objeções à burocracia do partido como às desilusões relativamente ao socialismo soviético é, definitivo e decisivo para a crítica da verdade em detrimento de uma analítica da verdade. A ideologia não pode funcionar como obstáculo à verdade quando a verdade é pensada em termos de sua crítica histórica. Ou seja, o humanismo filosófico não constitui, para Foucault, qualquer forma de necessidade a ser reconhecida, ou obstáculo a um desenvolvimento científico. Relativamente à ciência, a postura de Foucault é, antes, a de circunstanciá-la como prática discursiva normalizadora de condutas. No entanto, ao desdobrar, por exemplo, o caráter disciplinar e vigilante caro às modificações nas formas jurídicas modernas, ou expor o exercício de poder por meio das práticas discursivas da psiquiatria, ou ainda vincular a formação das subjetividades às práticas de confissão, e ao falar que em tudo isso, onde há poder, há também resistência, Foucault o faz em nome de algo. De que seria?

No artigo *O sujeito e o poder*, Foucault questiona a necessidade de termos uma nova teoria do poder. Nesse momento tardio de sua produção, ele separa a adoção de novas formas de objetivação dos sujeitos de sua atitude crítica enquanto uma atitude permanente, sendo o poder pensado como algo que *faz parte de nossa experiência* (FOUCAULT, 1995 [1982], p. 233). Isso nos incita a questionar o que, com efeito, Foucault está chamando de *nós e nosso*. Precisamos de uma nova economia das relações de poder, ele nos diz, e esta economia deve passar não pela denúncia das imbricações necessárias entre a racionalização do poder e o *Esclarecimento*, legado da modernidade, mas destituir o lugar da racionalização em favor de racionalidades, de estratégias e técnicas manejáveis de resistência ao poder. Foucault se refere a estratégias de luta contra a “experiência ocidental da subjetividade”. O próprio estatuto da individualidade é questionado: ao mesmo tempo em que essas lutas investem contra a administração das subjetividades em formas que as separam de uma vivência comunitária, afirmam “o direito de ser diferente”, diz Foucault, enfatizando “tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais” (FOUCAULT, 1995 [1982], pp. 234-235). A relação entre o eu e o nós diz respeito não a uma continuidade, mas a uma ambiguidade:

Finalmente todas essas lutas contemporâneas giram em torno da questão: quem somos nós? Elas são uma recusa a estas abstrações, do estado de violência econômico e ideológico, que ignora quem somos individualmente, e também uma recusa de uma investigação científica ou administrativa que determina quem somos. Em suma, o principal objetivo dessas lutas é atacar não tanto “tal ou tal” instituição de poder ou grupo ou elite ou classe, mas antes uma técnica,

3 Foucault ocupava o posto de professor assistente em Lille e, ao final de uma conferência sobre a psiquiatria – que reflete o que virá a ser o capítulo 7 de *Maladie mentale et personnalité*, aborda a psicologia de Pavlov, mencionando a condição “do pobre sapateiro alcoólatra que bate em sua mulher e seus filhos, para explicar que as patologias mentais são fruto da miséria e da exploração a que somente uma transformação radical das condições de existência poderá por fim” (ERIBON, D. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion, 2011, p. 94, tradução minha).

uma forma de poder. Esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. (FOUCAULT, 1995 [1982], p. 235)

Esta passagem nos confere alguma indicação sobre o “nós”. Ela refere uma postura dos sujeitos contra a administração das subjetividades: trata-se de algo da ordem da recusa das abstrações que exercem uma violência econômica, científica e ideológica assujeitadora. Aqui, a mencionada ideologia, não tenha sido mera distração ou corruptela discursiva, evoca o incisivo poder de tornar idêntico aquilo que os sujeitos justamente afirmam como diferença. Em uma palavra, é das formas de governo dos sujeitos que provêm tanto sua condição individualizada de sujeitos como sua capacidade de oferecer resistência a essa forma individualizante de poder. Trata-se, então, diz Foucault, não de “descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste ‘duplo constrangimento’” (FOUCAULT, 1995 [1982], p. 239) que nos individualiza e totaliza simultaneamente. Uma tal ambiguidade seria o fator decisivo da manutenção de uma atitude crítica permanente relativa a este nós.

Isso poderia ser vislumbrado como o enterro definitivo da noção de humanidade. Ela seria uma forma de permanência da orientação individualizante, totalizadora, normalizadora do humanismo moderno. Corroboram para isso algumas demarcações importantes feitas no texto *Qu'est-ce que les lumières ?* (1984b). Também nele, Foucault opera um deslocamento da questão sobre quem somos nós. Esse “nosso ser” corresponderia aos efeitos de uma racionalidade administrativa produtora de individualidades.

Nesse texto, Foucault enfatiza, na resposta de Kant à pergunta *O que é o esclarecimento*, o fato dela ser dada em termos de atitude, uma atitude de modernidade, que nos liga ao presente, qual seja a saída do estado de menoridade:

Eu gostaria, de um lado, sublinhar o enraizamento, no *Esclarecimento*, de um tipo de interrogação filosófica que problematiza ao mesmo tempo a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si-mesmo como sujeito autônomo e, de outro lado, que o fio que pode nos ligar desse modo ao Esclarecimento não é a fidelidade aos elementos de doutrina, mas antes a reativação permanente de uma atitude; quer dizer, de um êthos filosófico que nós poderíamos caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico. (FOUCAULT, 2011 [1984b], p. 1390, tradução minha)

Nosso ser histórico não “é”; ele está sob permanentemente crítica. É na figura de Baudelaire e de seu dandismo que Foucault parece encontrar a forma do trabalho sobre si, a atitude de reinvenção de si, como algo típico de uma ontologia do presente, tarefa realizável não na sociedade dada, mas apenas por meio da arte, um modo peculiar do *fazer*. Também aqui as representações cedem lugar a uma tecnologia de si em permanente crítica – a uma cultura de si. Mas em que sentido, nessa autoconstituição, passamos a um *nós*, uma vez que isso não é feito de acordo com uma transcendentalidade do sujeito e tampouco esta autonomia está fundada na razão⁴?

4 É notório que a noção de ontologia crítica, nascendo da leitura singular do texto de Kant, flerta, de certa maneira, com uma forma de liberdade pragmática, da qual Foucault já havia se aproximado nos tempos de crítica

A ontologia histórica de nós mesmos é o que parece corresponder a esta atitude de modernidade que nos mantém, enquanto sujeitos, vinculados a um “nós”, ligados ao “nós” pelo presente, mantendo-nos em atitude crítica frente à nossa condição histórica, que seria então nosso *êthos*. Ao caracterizar esse *êthos* negativamente, Foucault reitera a importância de essa atitude manter-se livre “daquilo que não é mais necessário” para a nossa constituição como sujeitos autônomos. E o que não nos é mais necessário é justamente o humanismo (FOUCAULT, 2011 [1984b], p. 1391), que devemos recusar por se tratar de uma temática vaga e imprecisa, além de, em seu nome, tudo e seu contrário poder ser defendido como lugar da verdade do homem.

Ao caracterizar esse *êthos* positivamente, Foucault parece apontar mais claramente para o sentido da passagem do eu ao “nós”. Há uma forma de *reconhecimento* na qual os sujeitos históricos se constituem: a crítica vai se exercer como pesquisa histórica através dos eventos que nos levaram a nos constituir e a nos *reconhecer* como sujeitos do que “pensamos, fazemos ou dizemos” e, daí, “a possibilidade de *não mais* ser, fazer ou pensar o que nós somos, fazemos e pensamos” (FOUCAULT, 2011 [1984b], p. 1393).

Foucault faz então um questionamento decisivo: ao abandonar justamente esses projetos globais, não corremos também o risco de, restringindo-nos ao local, deixarmos-nos determinar por estruturas mais gerais, de que não teremos nem consciência nem controle? (FOUCAULT, 2011 [1984b], p. 1394). Apesar de oferecidas duas vias de resposta, seu encaminhamento fica inacabado. Em primeiro lugar, ele se esquia da resposta, reconhecendo que há limites de ultrapassamento desse *êthos* em face do determinismo e do poder. Em seguida, ele desdobra esse *êthos* como um trabalho que se expressa a partir de quatro características: sua *homogeneidade*, sua *generalidade*, sua *sistematicidade*, e sua *questão*.

A generalidade aponta para o fato de que tudo o que fazemos pensamos e dizemos de nós mesmos diz respeito a formas históricas determinadas numa sociedade ocidental. A sistematicidade nos remete para a divisão da crítica em três eixos (eixo do poder, da ética e do saber) e a questão seria precisamente a necessidade de desatrelar da noção de poder como capacidade, como aprimoramento, uso e desenvolvimento de tecnologias, o poder como determinação. Enquanto determinação ou procedimento de governamentalidade, a tecnologia como fruto do progresso iluminista nos lega formas de sujeição e submissão a dispositivos e práticas de individualização. Por outro lado, a tecnologia ganha um novo sentido no campo das técnicas e práticas de si por meio das quais, inclusive, Foucault explorou a Antiguidade grega e romana no tocante à autoconstituição moral dos sujeitos em torno da sexualidade e do cuidado de si.

No que diz respeito, porém, à homogeneidade deste *êthos* diante do exercício de uma crítica permanente, Foucault, mais uma vez, desvencilha-nos das representações, em favor de uma perspectiva pragmática, pois que a homogeneidade é o que nos conduz ao estudo de “conjuntos práticos”:

à antropologia kantiana, quando da redação da *Tese complementar*, referida na nota 3. Cf. M. Foucault. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011. Essa forma de liberdade se dá entre a ação do homem de um ponto de vista empírico, por um lado, e a possibilidade de transcendência, a possibilidade de uma passagem entre aquilo que o homem faz de si mesmo e o que ele *pode* fazer. O impasse mais marcante dessa forma de pensamento reside, por fim, no fato de que nunca somos sujeitos de maneira inteiramente autônoma: aquilo que é só o “é” por ter sido constituído, forjado, dessa maneira.

Trata-se de tomar como domínio homogêneo de referência não as representações que os homens se dão a eles mesmos, não as condições que os determinam sem que eles o saibam. Mas o que eles fazem e a maneira como eles fazem. Ou seja, as formas de racionalidade que organiza as maneiras de fazer (o que poderíamos chamar seu aspecto tecnológico); e a liberdade com a qual eles agem nesses sistemas práticos, reagindo ao que fazem os outros, modificando, até um certo ponto, as regras do jogo [...]. (FOUCAULT, 2011 [1984b], p. 1395)

Esta passagem ilustra bem o que Foucault está compreendendo por poder, tecnologia, resistência e estratégia. De dentro do esclarecimento, podemos extrair o que nos interessa: não a racionalização de nossas atitudes, mas o *êthos* que nos liga às racionalidades do poder enquanto tecnologia, relativamente ao qual podemos adotar posições estratégicas no exercício do poder. No entanto, isso só pode ser assumido pragmaticamente, na medida em que não podemos dar atenção às representações que os homens dão a si mesmos, às condições que lhes determinam sem que eles saibam. Ora, isto é justamente o que Althusser define por ideologia. Essas representações seriam, para Foucault, necessariamente a recolocação do sujeito, da consciência, na homogeneidade das lutas dos sujeitos contra o poder.

Não deveriam, no entanto, essas representações, serem reconhecidas como um elemento inescapável nesse processo que conduz da autoconstituição por parte dos sujeitos plurais ao “nós” como forma de resistência à vinculação do poder às tecnologias e estratégias às quais estamos submetidos? A negação das representações em favor de uma pragmática é determinante para a necessária recusa de um humanismo abstrato, mas, por outro lado, deixa no vazio o espaço daquela imaginação a que Foucault faz referência em *O sujeito e o poder*, de formas novas de subjetividades a serem constituídas. Com efeito, essas subjetividades em permanente autocrítica encontram nas representações que são capazes de produzir sobre si mesmas, numa relação, ainda que imaginária, com suas próprias condições de existência e com as condições de existência de outras subjetividades, elementos em comum que nos podem congregam para além de todo universal abstrato. A recusa a toda e qualquer abstração pode significar o empecilho ao envolvimento dos sujeitos em lutas nas quais eles não estão imediatamente e, realmente, desde já, implicados.

Talvez a imaginação política necessária ao encontro das lutas locais e transversais contenha algo da função prática da ideologia althusseriana que nos aponta para o reconhecimento de uma representação da humanidade crítica relativamente ao humanismo.

4. Considerações finais

O humanismo, criticado por Althusser como ideologia, ainda que reconhecido enquanto realidade, e recusado por Foucault como determinação prévia do poder totalizante e individualizante, ainda que assumido como parte das condições históricas de constituição dos sujeitos, esgota-se para ambos os autores diante de algo que deve se poder fazer valer como prática. Ciência em Althusser; atitude crítica em Foucault.

Nesse sentido, as coisas se encontram certamente mais bem resolvidas para o estruturalismo marxista, uma vez que o marxismo científico finalmente instaurado

pelo corte epistemológico, constituiria a verdadeira ferramenta de reconhecimento e combate ao discurso ideológico. Na recusa do humanismo por parte de Foucault, não temos, com efeito, a legitimidade de um “jogo consolante dos reconhecimentos”⁵ almejado pelo pretense discurso científico. Se há aqui qualquer forma de conhecimento, ela só pode se dar em sentido crítico, e isso se esgota nos seus efeitos pragmáticos. Onde não há uma ciência, parece subsistir, no entanto, uma forma mal acaba de um nós.

O que se delinea nessa ontologia crítica e história, é que na relação entre uma atitude permanente de recusa (no caso, da determinação nas relações de poder), e de uma tarefa de autoconstituição, que amplia nossas capacidades, é que ela só pode se dar de forma apartada de projetos globais e radicais, dizendo respeito a transformações bem precisas no nosso modo de ser e de pensar, na correlação da análise histórica e da atitude prática, e não às “promessas do homem novo” de um *humanismo* inconsistente, genérico, totalizante, individualizante. Tal como em Althusser, temos o humanismo compreendido como algo que, a despeito da nossa vontade ou escolha, nos constituiu como sujeitos. Este humanismo é nocivo, em Althusser, pela possibilidade de ser falsamente erigido como ciência. Em Foucault, porque ele nos levou à legitimação de uma forma de vínculo espontâneo entre algo que se inicia numa consciência, contribui para a formação de sua identidade, de uma personalidade enraizada atômica numa sociedade cuja expressão universal seria toda humanidade. Essa forma de universalismo repete o recrudescimento das relações de poder que individualiza sujeitos no interior dessa humanidade. Em uma palavra: ser crítico a respeito de si próprio implicaria negar a humanidade como mais um expoente do humanismo.

A questão que precisamos colocar a este texto, já que não podemos mais colocá-la a Foucault seria: se a noção de governamentalidade apresentou uma passagem possível da genealogia do poder a formas de manejo por parte do sujeito em sua autoconstituição, não estaríamos também nos processos de autoconstituição de um nós, lidando com uma *humanidade* que sustenta um vínculo, entre as minhas condições de existência com as de outros sujeitos? Se é possível que desarticulemos dos meios de crítica o recrudescimento das relações de poder, se há um domínio de práticas de si que nos colocam a possibilidade de exercício de liberdade e se, além disso, como também nos diz Foucault, podemos reconhecer, enquanto um nós, a prevalência de lutas transversais, contra o patriarcado, o racismo de Estado, o poder administrador de individualidades, não estaríamos nós, enquanto humanidade, no reconhecimento do caráter coletivo dessas lutas?

No encontro das lutas transversais reside algo de fundamental que exorta à ação coletiva sem que ela tenha de ser fundamentada numa subjetividade trans-histórica. Este nós não legitimado nos reúne ainda que não funcione como uma “boa solução”, mas costura pontos tão pertinentes quanto revisáveis, algo que nos distancia do absoluto isolamento, do individualismo cínico e digital, do conformismo cético, do niilismo exangue que parece nos cercar e paralisar.

O mais certo é que essa noção de humanidade funcione apenas em sentido semelhante ao de ideologia em Althusser: já está aí e estamos nos valendo dela,

5 Cf. Foucault, M. *Nietzsche, a genealogia e a história* [1979]. In: _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000, p. 27.

ainda que, neste caso, não possamos esperar qualquer forma de passagem a uma consciência ou verdade legitimadora, uma vez que esta humanidade poderia apenas desempenhar uma função crítica, mais do que uma função prática. No entanto, ela nos permite, como quis Foucault, “[...] promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos” (FOUCAULT, 1995 [1982], p. 239). Isso certamente não nos livra do conflito e das relações de poder, uma vez que é na esteira dessa mesma humanidade que se mostram os limites das alianças: quando a perspectiva crítica é abandonada em favor do recrudescimento do poder, da legitimação de formas de exploração e de aniquilamento do outro, do culto à ignorância e à violência.

Foucault nos lembra: é preciso estar nas fronteiras. Com efeito, isso já está sendo feito nos trabalhos em torno de uma humanidade não genérica, nas reivindicações de “antropologias ciborgues”, de “diferenças que importam”, de corpos em alianças revisáveis, temporárias. Ensaios poderosos⁶ contra o humanismo colonialista e a sustentação de formas de dominação e de antropocentrismo.

Referências Bibliográficas

ALTHUSSER, L. Marxismo e humanismo [1965]. In: _____. *Por Marx*. Tradução de Maria Leonor Loureiro. Campinas: Editora da UNICAMP, 2015.

BUTLER, J. Política de gênero e o direito de aparecer. In: _____. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Tradução de: Fernanda Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

ERIBON, D. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion, 2011.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. De la nature humaine: justice contre le pouvoir [1974]. In: *Dits et écrits I* [1954-1975]. Paris: Gallimard, 2001;

6 A título de indicação, uma vez que ultrapassa o escopo deste artigo aprofundar o desenvolvimento dessas elaborações, deixo as seguintes referências que correm no sentido para o qual pretendi encaminhar o texto: Donna Haraway empreende uma instigante discussão sobre formas de transgressão do *humano* ao apontar os termos de um “mito ciborgue”; uma espécie de ficção heurística que demove os dualismos natureza/cultura, animalidade/humanidade, e destaca a tecnologia não como algo estranho à nossa constituição orgânica e “originária”, mas como um importante indicador de nossa capacidade de subverter a natureza compreendida como dado inexorável e objetivo. Nesse sentido, aponta para outra forma do “nós”, como resposta às tradicionais questões sobre identidade, decorrente do “reconhecimento crescente de uma outra resposta: aquela que se dá por meio da coalizão – a afinidade em vez da identidade”. Cf. HARAWAY, D. *Manifesto ciborgue Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 48. Por um outro viés, Judith Butler problematiza as formas excludentes de normalização do humano que contribuem para o exercício de poder sustentado pelo modelo discursivo pautado no modelo tradicional e hegemônico de sujeito. Em *Política de gênero e o direito de aparecer*, Butler discute os termos de uma “batalha corpórea por condição de reconhecimento, uma insistência pública em existir e ter importância” que demanda uma “abordagem crítica das normas de reconhecimento”. Cf. BUTLER, J. *Política de gênero e o direito de aparecer*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, p. 44.

_____. . Gerir os ilegalismos [1975]. In: POL-DROIT, R. *Michel Foucault: entrevistas*. São Paulo: Graal, 2006.

_____. Entretien avec Michel Foucault [1977]. In: _____. *Dits et écrits II* [1976-1988]. Paris: Gallimard 2001.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história [1979]. In: _____. *Microfísica do poder*. Tradução e Organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000.

_____. O sujeito e o poder [1982]. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. Política, polêmica, problematizações [1984a]. In: _____. *Ditos e escritos V: Ética, sexualidade e política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

_____. Qu'est-ce que les lumières [1984b]. In: _____. *Dits et écrits II* [1976-1988]. Paris: Gallimard, 2001.

_____. Gênese e estrutura da Antropologia de Kant. Tradução de Márcio. A. da Fonseca e Salma Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: _____. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2009.

LYOTARD, J.-F. [1979]. *A condição pós-moderna*. Tradução de Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2009.

SENEDA, M. Entrevista com Francis Wolff: Anos de formação, Brasil, Filosofia e cosmopolitismo - em busca da nossa humanidade. *Educação e Filosofia*, v. 32, n. 66, 2018. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/46915/25971>. Acesso em 18/06/2019.

Recebido em: 10/Set/2019 - Aceito em: 22/Mai/2020.