

Marita Rainsborough

# Foucault hoje

---

Novas Perspectivas  
na Filosofia  
e Ciência da Cultura



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editora*

# **Foucault hoje**

Novas Perspectivas na Filosofia  
e Ciência da Cultura



MARITA RAINSBOROUGH

traduzido por  
SILVANA COLOMBO DE ALMEIDA

# Foucault hoje

Novas Perspectivas na Filosofia  
e Ciência da Cultura

Marília/Oficina Universitária  
São Paulo/Cultura Acadêmica  
2025



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editora*

*Diretora*

Dra. Ana Clara Bortoletto Nery

*Vice-Diretora*

Dra. Cristiane Rodrigues Pedroni

*Conselho Editorial*

Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente)

Célia Maria Giacheti

Cláudia Regina Mosca Giroto

Edvaldo Soares

Franciele Marques Redigolo

Marcelo Fernandes de Oliveira

Marcos Antonio Alves

Neusa Maria Dal Ri

Renato Geraldi (Assessor Técnico)

Rosane Michelli de Castro

*Tradução do livro:*

Foucault heute: Neue Perspektiven in Philosophie und Kulturwissenschaft, Bielefeld: Transcript, 2018.

*Tradução:*

Silvana Colombo de Almeida

*Parecerista(s):*

Leonel Ribeiro dos Santos

Professor do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL)

*Capa:*

Editora Transcript

*Ficha catalográfica*

---

R158f Rainsborough, Marita.  
Foucault hoje : novas perspectivas na filosofia e ciência da cultura / Marita Rainsborough ; traduzido por Silvana Colombo de Almeida. – Marília : Oficina Universitária ; São Paulo : Cultura Acadêmica, 2025.  
277 p.  
Tradução de: Foucault heute : Neue Perspektiven in Philosophie und Kulturwissenschaft.  
Inclui bibliografia e índice  
ISBN 978-65-5954-625-1 (Impresso)  
ISBN 978-65-5954-626-8 (Digital)  
DOI: <https://doi.org/10.36311/2025.978-65-5954-626-8>

1. Foucault, Michel, 1926-1984 – Crítica e interpretação. 2. Kant, Immanuel, 1724 1804 – Influência. 3. Sujeito (Filosofia). 4. Poder (Filosofia). 5. Filosofia comparada. I. Almeida, Silvana Colombo de. II. Título.

CDD 194

---

Telma Jaqueline Dias Silveira –Bibliotecária – CRB 8/7867

Editora afiliada:



Associação Brasileira de  
Editoras Universitárias

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora UNESP

Oficina Universitária é selo editorial da UNESP - campus de Marília



Este trabalho está licenciado sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

# Índice

|   |    |
|---|----|
| 1. INTRODUÇÃO .....   | 9  |
| 1.1. Sobre a questão da atualidade do conceito filosófico de Foucault..                                       | 9  |
| 1.2. O sujeito entre heteronomia e autonomia em Foucault .....  | 17 |
| 1.3. Considerações sobre o procedimento.....  | 21 |
| 2. FOUCAULT HOJE. O SUJEITO NO CONTEXTO DO SABER, PODER, ÉTICA E ESTÉTICA .....                               | 25 |
| 2.1. PERSPECTIVAÇÕES E NOVOS ESBOÇOS. FOUCAULT, KANT, HEGEL, BLOCH E MBEMBE EM DIÁLOGO .....                  | 25 |
| 2.1.1. Limite e transgressão. Recepção de Kant por Michel Foucault no espelho das metáforas filosóficas ..... | 25 |
| 2.1.1.1. Foucault e a tradição crítica .....  | 25 |
| 2.1.1.2. A metáfora do limite em Kant .....   | 28 |
| 2.1.1.3. Limite e transgressão em Foucault e Kant no espelho das metáforas .....                              | 32 |
| 2.1.1.4. Reflexão de Foucault sobre os limites.....   | 37 |
| 2.1.1.5. Kant e Foucault comparados .....   | 39 |
| 2.1.2. Tema e variação. O a priori histórico de Foucault como crítica à concepção kantiana do a priori .....  | 40 |
| 2.1.2.1. O conceito da <i>acquisitio originaria</i> em Kant.....  | 40 |
| 2.1.2.2. O a priori histórico de Foucault como crítica ao a priori de Kant .....                              | 46 |
| 2.1.2.3. O a priori de Kant e Foucault.....   | 49 |
| 2.1.3. Liberdade, natureza e história. Da relação entre natureza e história em Kant e Foucault .....          | 51 |
| 2.1.3.1. Liberdade, natureza e história em Kant e Foucault  | 51 |
| 2.1.3.2. Os conceitos de liberdade e natureza em Kant .....   | 52 |

|   |     |
|---|-----|
| 2.1.3.3. A concepção de liberdade, natureza e história em Foucault .....  | 57  |
| 2.1.3.4. Natureza, liberdade e história em Foucault e Kant. Uma comparação condensada.....                            | 61  |
| 2.1.4. Da utopia à heterotopia. A concepção filosófica da história de Foucault como resposta a Kant e Hegel.....      | 64  |
| 2.1.4.1. A concepção da história de Foucault, Kant e Hegel em comparação .....  | 64  |
| 2.1.4.2. História em Foucault e Hegel .....   | 65  |
| 2.1.4.3. A crítica em Kant e sua historicização em Foucault   | 70  |
| 2.1.4.4. O conceito de história como heterotopia em Foucault .....  | 73  |
| 2.1.5. <i>Future and Possibility</i> . Esperança nas filosofias de Kant, Foucault e Bloch.....                        | 75  |
| 2.1.5.1. Sobre o fenômeno da esperança .....  | 75  |
| 2.1.5.2. Esperança e o futuro do humano em Kant.....  | 76  |
| 2.1.5.3. A filosofia da esperança de Bloch e o utópico.....   | 78  |
| 2.1.5.4. A esperança e a heterotopia em Foucault .....  | 80  |
| 2.1.5.5. <i>Projecting the future</i> . Kant, Bloch e Foucault comparados .....                                       | 83  |
| 2.1.6. Projeto futuro. Crítica, violência e progresso nas filosofias de Kant, Foucault e Mbembe .....                 | 87  |
| 2.1.6.1. <i>Projecting the future</i> . Kant, Foucault e Mbembe....   | 87  |
| 2.1.6.2. Violência revolucionária, crítica e progresso em Kant.....   | 89  |
| 2.1.6.3. Revolução, violência e crítica em Michel Foucault  | 95  |
| 2.1.6.4. Projeto futuro. Violência, crítica e progresso em Mbembe.....  | 101 |
| 2.1.6.5. Consideração sintetizada. Crítica, violência e progresso em Kant, Foucault e Mbembe.....                     | 105 |
| 2.2. Entre autonomia e heteronomia. sujeito, ética e estética em Foucault .....                                       | 108 |
| 2.2.1. Conhece-te a ti mesmo. Perspectivas antropológicas na estética de Hegel e na estética e ética de Foucault..... | 108 |
| 2.2.1.1. Perspectivas antropológicas e o ‘conhece-te a ti mesmo’ em Hegel e Foucault.....                             | 108 |

|   |     |
|---|-----|
| 2.2.1.2. Conhece-te a ti mesmo. Perspectivas antropológicas na estética de Hegel.....                                   | 109 |
| 2.2.1.3. O ‘conhece-te a ti mesmo’ e o cuidado de si. Perspectivas antropológicas na estética e ética de Foucault ..... | 114 |
| 2.2.2. A forma vazia da salvação. A ética da boa vida em Michel Foucault .....  | 119 |
| 2.2.2.1. A ética da boa vida e da felicidade humana.....  | 119 |
| 2.2.2.2. A forma vazia da salvação e a questão da felicidade  | 120 |
| 2.2.3. Estética do jogo e técnicas de si. A conexão entre ética e estética em Michel Foucault .....                     | 124 |
| 2.2.3.1. O sujeito entre heteronomia e autonomia.....   | 124 |
| 2.2.3.2. Técnicas de si e a pergunta pelo sujeito .....   | 125 |
| 2.2.3.3. A estética do jogo em Foucault .....   | 130 |
| 2.2.3.4. A vida como obra de arte.....  | 132 |
| 2.2.3.5. Sobre a relação entre ética, estética e política.....  | 137 |
| 2.2.3.6. Ética e estética em relação ao sujeito .....   | 139 |
| 2.2.4. Economia, Arte e Afeto. Economia do afeto e seus limites na concepção filosófica de Michel Foucault .....        | 142 |
| 2.2.4.1. Economia e afeto em Foucault.....  | 142 |
| 2.2.4.2. Limites da economia do afeto em Foucault.....  | 146 |
| 2.2.4.3. Afeto, literatura e arte em Michel Foucault.....   | 149 |
| 2.2.5. Afeto. Corpo. Desejo. Emocionalidade em Michel Foucault e Judith Butler .....                                    | 154 |
| 2.2.5.1. Sujeito e construção do afeto .....  | 154 |
| 2.2.5.2. Afeto, corpo e desejo em Foucault .....  | 157 |
| 2.2.5.3. Afetividade e vulnerabilidade em Judith Butler.....  | 159 |
| 2.2.5.4. Subjetividade e afetividade em Foucault e Butler ..  | 165 |
| 2.3. Sujeito e poder. o conceito de poder e resistência em um contexto global .....                                     | 169 |
| 2.3.1. Poder e limites do poder. Resistência e autonomia em Michel Foucault .....                                       | 169 |
| 2.3.1.1. Foucault e a questão do poder .....  | 169 |
| 2.3.1.2. Liberdade e poder em Foucault.....   | 173 |
| 2.3.1.3. Autonomia e resistência .....  | 176 |

|  |            |
|--|------------|
| 2.3.1.4. Recepção crítica de Byung-Chul Han à teoria do poder de Michel Foucault.....                          | 181        |
| 2.3.1.5. Sobre a complexidade do conceito de poder de Foucault .....   | 184        |
| 2.3.2. A concepção de poder de Foucault na perspectiva das teorias pos- e decoloniais de Mbembe e Mignolo..... | 186        |
| 2.3.2.1. A teoria do poder de Foucault e o pós- e decolonial.....  | 186        |
| 2.3.2.2. <i>Vigiar e Punir</i> de Foucault e sua concepção de poder.....                                       | 188        |
| 2.3.2.3. A <i>Crítica da Razão Negra</i> de Mbembe e seu conceito de poder .....                               | 193        |
| 2.3.2.4. O cosmopolitismo decolonial de Mignolo como conceito de futuro e a questão do poder .....             | 199        |
| 2.3.2.5. Sobre a atualidade de Foucault no pensamento pós e decolonial .....                                   | 203        |
| 2.3.3. <i>Thinking resistance</i> . Crítica e resistência em Foucault, Bhabha e Mignolo .....                  | 205        |
| 2.3.3.1. Crítica e resistência em Foucault.....  | 205        |
| 2.3.3.2. Formas de resistência de Bhabha.....  | 209        |
| 2.3.3.3. O conceito de crítica e resistência em Mignolo .....  | 216        |
| 2.3.3.4. Resumidas considerações sobre os conceitos de Foucault, Bhabha e Mignolo .....                        | 219        |
| <b>3. RESUMO .....</b>   | <b>225</b> |
| <b>4. REFERÊNCIAS.....</b>   | <b>235</b> |
| <b>5. ÍNDICE REMISSIVO.....</b>  | <b>255</b> |

# 1. Introdução<sup>1</sup>

## 1.1 SOBRE A QUESTÃO DA ATUALIDADE DO CONCEITO FILOSÓFICO DE FOUCAULT

*Revisiting Foucault* possibilita, por um lado, examinar a filosofia de Foucault em sua exposição geral, esclarecer as raízes de seu filosofar e destacar os pontos principais de seu pensamento e, por outro lado, possibilita também analisar a relevância atual de seus postulados no contexto das novas escolas de pensamento. Estaria Foucault ultrapassado<sup>2</sup> e incluído

---

<sup>1</sup> Nas citações feitas em alemão pela autora das obras de Foucault, assim como de outros autores estrangeiros, foram utilizadas preferencialmente traduções já publicadas em língua portuguesa. Com relação às obras citadas ainda não traduzidas, realizamos as traduções diretamente do alemão, mantendo, entretanto, a citação original da autora em nota de rodapé entre colchetes. Algumas citações em língua inglesa foram mantidas, uma vez que sua tradução também não consta do texto original. Também foram mantidas algumas citações em francês quando não havia traduções disponíveis. As obras de Kant são citadas neste livro de acordo com as abreviações usadas na revista filosófica *Kant-Studien*. São utilizadas as seguintes edições alemãs: Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Vol. 1-22 editado pela Preußische Akademie der Wissenschaften; v. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; v. 24-27 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlim (De Gruyter), 1900 e seguintes. Para textos em língua estrangeira, também, os símbolos do original são fornecidos de acordo com o índice *Kantstudien*. Disponível em: [https://www.kant-gesellschaft.de/gallery/KANT\\_Hinweise%20f%C3%BCr%20Autoren\\_2023.pdf](https://www.kant-gesellschaft.de/gallery/KANT_Hinweise%20f%C3%BCr%20Autoren_2023.pdf). Acesso em: 28 fev. 2025.

<sup>2</sup> Esta tese é defendida, em particular, pelo novo materialismo natural-tecnológico de Barad, o *Agential Realism*, no qual ela reúne construtivismo e realismo, uma forma da nova ontologia materialista. Cf. Barad (2007). Embora ela recorra a Foucault, ela o considera ultrapassado, em particular no que diz respeito ao seu construtivismo “idealista” e à sua concepção de biopoder e biopolítica. Teóricos pós-coloniais e decoloniais como Mbembe, Bhabha e Mignolo acusam Foucault de eurocentrismo e criticam veementemente sua teoria do poder. Eles também o consideram ultrapassado. Veja também a seção 2.3. desta pesquisa.

dentre os clássicos filosóficos que têm apenas significado histórico para a filosofia e nada mais têm a contribuir para o diálogo atual das humanidades e para a hodierna análise sociopolítica? A reivindicação de Foucault sempre foi a de contribuir para a dissociação do ser humano das estruturas de saber e poder existentes e modifica-los, assim como à sociedade, por meio de seus métodos arqueológico e genealógico e da pesquisa de temáticas selecionadas. Sua filosofia deve ser entendida como um programa com implicações políticas e orientado para a vida. O ímpeto emancipatório de uma crítica experimental deste gênero deve ainda ser mantido hoje ou precisamos de novas formas de pensamento e ação crítico-emancipatórias evidenciadas pelos desafios sociais emergentes no contexto global, como é exigido, por exemplo, pelo novo realismo?<sup>3</sup> Qual a importância de suas percepções no século XXI? O presente trabalho, tendo incluído as várias partes da filosofia de Foucault, pretende realizar uma reflexão abrangente sobre seu pensamento, tendo por base, sobretudo, a consideração de suas referências e raízes kantianas e o recurso a Bloch, que muitas vezes não são suficientemente considerados ou enfatizados na recepção de Foucault, mas têm uma relevância particular para a avaliação de seu atual significado sociopolítico. Em especial, será assim mais bem compreendida a ênfase muitas vezes surpreendente sobre o papel do sujeito no conceito de emancipação de Foucault, com seus postulados da crítica e liberdade e seu interesse nos fenômenos da esperança e do futuro. A presente análise enfoca o estudo dos momentos emancipatórios da filosofia de Foucault, no qual conceitos como liberdade, autonomia e crítica são pontos centrais. Neste contexto, faltam estudos sobre a recepção Foucaultiana de Kant que sejam significativos no que concerne ao aspecto da crítica do conhecimento e da atualidade da filosofia e sua relevância social, e que exijam um pensar conjunto da crítica (Foucault, 2010, p. 21) e da *parresía* como forma de crítica

<sup>3</sup> Bruno Latour, por exemplo, exige – dentre outros críticos do construtivismo de Foucault – uma nova forma de crítica. Cf. Latour, 2007. Latour realiza “um retrato desolador da paisagem crítica” e diz: “O Zeus da crítica reina absoluto, mas ele reina sobre um deserto” [tradução nossa] (Latour, 2007, p. 40, 43). Ele quer mudar essa crítica destrutiva e postula: “Este retorno à atitude realista é o que eu gostaria de recomendar ao pensador crítico como a próxima tarefa.” [tradução nossa] (Latour, 2007, p. 12) E: “Temos um instrumento descritivo eficaz à nossa disposição, que lida com coisas importantes e cujo significado não é mais desvendar, mas proteger e cuidar”. [tradução nossa] (Latour, 2007, p. 22) Ele continua: “O crítico não é aquele que desvela, mas aquele que reúne.” [tradução nossa] (Latour, 2007, p. 55) Esta forma de crítica tem que ser desenvolvida, segundo Latour.

e / ou, ao contrário, da crítica como uma espécie de parresía e seu refletir crítico.<sup>4</sup> A questão da atualidade, portanto, coloca-se de duas maneiras: como a atualidade *na* e *da* filosofia de Foucault. Neste contexto, deparamo-nos com a atualidade no sentido da interpretação que Foucault faz de Kant como reivindicação da filosofia de ser capaz de fazer jus à sociedade atual em análise e ser relevante para ela – como “ontologia do presente”, “ontologia da atualidade”, “ontologia da modernidade” e “ontologia de nós mesmos” (Foucault, 2010, p. 21) como elucidou o trabalho mais significativo até o momento sobre a relação entre Foucault e Kant: *Kritik und Geschichte – Foucault ein Erbe Kants?* de Andrea Hemminger (2003)<sup>5</sup>.

Foucault (2016, p. 48) assume a posição de um diagnosticador e de um “anatomista fazendo uma autópsia”.<sup>6</sup> Foucault também descreve isso como uma busca pelo ponto cego:

Igualmente, chegar a circunscrever, a desenhar, a designar essa espécie de ponto cego a partir do qual falamos e vemos, a reconhecer aquilo que possibilita que tenhamos um olhar distanciado, a definir a proximidade que, à nossa volta, por toda parte, orienta o campo geral de nosso olhar e de nosso saber. Aprender essa invisibilidade, esse invisível do visível demais, essa familiaridade desconhecida, é para mim a operação importante de minha linguagem e de meu discurso (Foucault, 2016, p. 69-70).

As recentes análises sobre a recepção de Kant por Foucault, tais como as de Jens Kertscher (2012) e Marcus Gabriel (2012), depois que as preleções de Foucault foram publicadas na íntegra, enfatizam a relação entre crítica e parresía, unindo os aspectos epistemológicos de Foucault à sua ética com as técnicas de autoformação. Além disso, deve ser destacada

<sup>4</sup> A literatura secundária já mostrou uma mudança nos últimos anos ao abordar essas questões, em particular devido à publicação das preleções de Foucault. Veja, por exemplo, Gehring e Gelhard (2012).

<sup>5</sup> Para outro exemplo de uma apreciação da recepção de Kant por Foucault na literatura secundária, ver Raffnsøe, Gudmand-Høyer e Thaning (2011).

<sup>6</sup> Foucault diz: “Não sou nem um nem outro, sou médico, digamos que sou um diagnosticador. Quero fazer um diagnóstico, e meu trabalho consiste em trazer à luz através da própria incisão da escrita algo que seja a verdade daquilo que está morto” (Foucault 2016, p. 48) Foucault vê nisso uma proximidade a Nietzsche: “Para Nietzsche, a filosofia era antes de tudo o diagnóstico, ela tinha de lidar com o homem na medida em que ele estava doente. Em suma, para ele, ela era ao mesmo tempo o diagnóstico e a violenta terapêutica das doenças da cultura” (Foucault 2016, p. 50).

a discussão crítica com Foucault na filosofia contemporânea, tal como em Judith Butler e Byung-Chul Han e nas teorias pós e decoloniais de Achille Mbembe, Homi K. Bhabha e Walter Dignolo. Isto acontece exemplarmente na atual recepção crítica de seu trabalho neste campo teórico que, além de uma rejeição a Foucault, frequentemente significa também uma reflexão adicional a respeito de seus postulados. O foco da investigação é o aspecto do sujeito entre saber, poder, ética e estética na história e na política, e, portanto, o sujeito entre autonomia e heteronomia. Além da ênfase no histórico e no diagnóstico do presente, que foi feita especialmente pelo processo de historicização, Foucault está particularmente interessado na formação do futuro humano. O exame da dimensão do possível em Foucault é foco especial dessa discussão crítica.

O ponto de partida do filosofar de Foucault é a investigação dos momentos heterônomos da constituição do sujeito em complexos de saber e poder. Inicialmente, trata-se principalmente da análise de epistemes estruturantes do saber ou regras de discurso nas formações discursivas e suas implicações teóricas do poder em áreas isoladas tanto na dimensão sincrônica quanto diacrônica. As análises individuais realizadas em *História da Loucura na Idade Clássica*, *Doença mental e psicologia*, *O Nascimento da Clínica*, *Vigiar e punir*, *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita* e *Pierre Rivière*, deixam claro, dentre outras coisas, um interesse geral em questões analítico-discursivas que têm a ver com deslocamentos de poder (Foucault 1972, 1975, 1977a, 1977b, 1983, 1987). Foucault acrescenta vários elementos de análises arqueológica e genealógica concretas para reconhecer a filosofia e testá-la como um projeto concreto de análise e crítica social – até a rejeição provocativa temporária da filosofia. A nova maneira de trabalhar resulta do interesse subjacente em uma análise social próxima aos fenômenos individuais que determinam a formação dos sujeitos e, se necessário, permitem a possibilidade de mudança. Desde o início, Foucault também mostrou uma tendência a buscar possibilidades do sujeito se afastar e se dissociar das coações existentes, mudar as formações existentes e confrontar-se com esses complexos de problemas. Sua preocupação com os temas loucura e literatura já manifesta a necessidade de Foucault de outras formas de pensar e sentir e de outras formas de experiências de corporei-

dade, no sentido de um contradiscurso e uma transgressão. A sua assim chamada 'virada teórico-subjetiva' deve ser localizada precisamente neste contexto como uma continuação do processamento de um complexo de problemas na precisão, expansão e deslocamento, complexo esse que ainda não recebeu dele uma solução teórica satisfatória. Além disso, ele também está preocupado com o esclarecimento das referências e ligações entre as áreas individuais de sua filosofia. A ambicionada mudança na sociedade e nos estilos de vida individuais associados a ela são impensáveis sem a assistência ativa do indivíduo. Essa problemática adquire conseqüentemente cada vez mais importância em seu pensamento, o que também se reflete, dentre outras coisas, no interesse de Foucault pelas questões da resistência e da revolução.

Já de início um canto de cisne foi entoado sobre a filosofia de Foucault, como dito por Baudrillard em seu *Oublier Foucault* (2004 [1977]). Mas, de um modo geral, ao contrário, só se pode falar de um triunfo de seu pensamento. Recorre-se a Foucault mundialmente em disciplinas tão diversas como economia, estudos sobre deficiência (*Disability Studies*), estudos de segurança (*Security Studies*), ciência penal, ciência literária, psicologia, sociologia, ciência política, etc., para citar apenas algumas. Ao que parece, ainda hoje a conexão com seu pensamento é possível em diversos aspectos. Foucault ainda é considerado um dos mais importantes impulsionadores das ciências humanas e sociais. No entanto, há crescentes vozes críticas que consideram o pensamento de Foucault limitado e até mesmo ultrapassado, especialmente as teorias pós e decoloniais que acusam Foucault, por exemplo, de ser eurocêntrico, as teorias do novo realismo que criticam seu construtivismo, ou também a teoria do poder de Byung-Chul Han que, em seu núcleo, se baseia nas reflexões de Hegel. No entanto, o foco político-governamental e de teoria do poder da recepção foucaultiana não inclui a crítica pós e decolonial a Foucault. Ainda falta um estudo dessas recepções, lacuna que esta pesquisa pretende preencher. Neste contexto, surgem as questões: a teoria de Foucault possibilita uma análise da sociedade para além da Europa? Ela faz justiça às mudanças globais ou, neste aspecto, é preciso pensar para além de Foucault?

A literatura secundária sobre Foucault é extensa e diversificada. Digno de nota, por um lado, é a ênfase em sua obra no lado analítico do discurso e na teoria do poder, que com foco na heteronomia do sujeito, passando pelo fortalecimento de sua tese da “morte do sujeito”,<sup>7</sup> leva a uma ênfase exagerada na vulnerabilidade dele frente às determinações estatais e institucionais, chegando à concepção de um “ato sem autores” (Benhabib, 1995, p. 27)<sup>8</sup> e, por outro lado, também é digna de nota a ênfase na formação estética do indivíduo dentro da insignificância social de um hedonismo individual.<sup>9</sup> Isso está geralmente associado à acusação de egocentrismo e solipsismo em Foucault. Neste ponto encontram-se flagrantes más interpretações de sua obra, como mostra Francisco Ortega (1997) em seu estudo da amizade em Foucault. Mesmo a *parresía*, que de certa forma está ligada à amizade, pressupõe de maneira especial a relação com o outro.

Em outras palavras: não se pode cuidar de si mesmo, se preocupar consigo mesmo sem ter relação com o outro. E o papel desse outro é precisamente dizer a verdade, dizer toda a verdade, ou em todo caso dizer toda a verdade necessária, e dizê-la de uma certa forma que é precisamente a *parresía*, que mais uma vez é traduzida pela fala franca (Foucault, 2010, p. 43).

As referências relacionais teóricas do sujeito, considerando a ética foucaultiana do autocuidado, ainda não são suficientemente consideradas na análise atual, principalmente quando se trata das dimensões da emotividade e da estética. Esta investigação também pretende contribuir para o estudo destes aspectos, em particular a questão do papel desempenhado pela

<sup>7</sup> “Não há nada para particularmente emocionar com o fim do homem: é apenas o caso particular, ou se preferirem, uma das formas visíveis de uma morte muito mais geral. Com isso não quero dizer a morte de Deus, mas a do sujeito, do Sujeito em letra maiúscula, do sujeito como origem e fundamento do Saber, da Liberdade, da Linguagem e da História.” [“Il n’y a pas à s’émouvoir particulièrement de la fin de l’homme: elle n’est que le cas particulier, ou si vous voulez une des formes visibles d’un décès beaucoup plus général. Je n’entends pas par cela la mort de Dieu, mais celle du sujet, du Sujet majuscule, du sujet comme origine et fondement du Savoir, de la Liberté, du Langage et de l’Histoire.” – tradução nossa]. Em: Foucault (2001b, p. 816) ou Foucault (1969, p. VIII). Veja também: Nagl-Docekal (1987).

<sup>8</sup> Uma transposição dessa visão para um conceito de liberdade do sujeito pode ser observada em Philipp Sarasin (2016a), quando ele afirma a proximidade de Foucault com o conceito de vontade e liberdade de Sartre. Aqui, a meu ver, há uma interpretação excessiva do conceito de liberdade de Foucault.

<sup>9</sup> Suárez Müller (2004, p. 199) fala de um hedonismo socialmente crítico quando se refere ao hedonismo de Foucault.

afetividade no contexto do diagnóstico do presente a partir de uma análise genealógica do vir-a-ser (*Gewordensein*) histórico em relação às questões do sujeito, do poder e do saber, e das possibilidades para a configuração do futuro.

A combinação das partes individuais de sua filosofia é geralmente uma falha na recepção de Foucault. Elas são frequentemente vistas como peças fragmentárias e incoerentes que manifestam uma mudança recorrente de direção em seu pensamento e fazem sua filosofia parecer uma sequência várias vezes revisada de conhecimentos filosóficos.<sup>10</sup> O foco desta investigação é mostrar o filosofar de Foucault em sua orientação geral, a fim de fazer aparecer o entrelaçamento das partes individuais.<sup>11</sup> Segundo Foucault (2010, p. 41), a investigação de fenômenos como loucura, criminalidade e sexualidade deve ser incluída no “projeto geral”.

Da última vez eu lembrei brevemente a vocês qual era o projeto geral, a saber: procurar analisar o que podemos chamar de focos ou matrizes de experiência, como a loucura, a criminalidade, a sexualidade, e analisá-las segundo a correlação dos três eixos que constituem essas experiências, isto é: o eixo da formação dos saberes, o eixo da normatividade dos comportamentos e, enfim, o eixo da constituição dos modos de ser do sujeito (Foucault, 2010, p. 41).

No entanto, isso não deve ser mal interpretado como uma tese de que a filosofia de Foucault é baseada em um plano pronto e que apresenta caráter sistêmico. Em vez disso, a análise é baseada na tese mais fraca de que o pensamento de Foucault permanece consistentemente ligado à solução de certos problemas teóricos / práticos com relevância sociopolítica que afetam a conexão entre sujeito, saber e poder. Esses problemas não precisam necessariamente ser esgotados desde o início, mas podem se desenvolver em relação a trabalhos anteriores e seus respectivos resultados, ou questões que neles permanecem abertas – no sentido de uma filosofia como *work*

<sup>10</sup> Um exemplo disso é a interpretação de Philipp Sarasin (2016a), que chama a parte teórica do sujeito da filosofia de Foucault de ponto de virada. Petra Gehring (2012, p. 13-31), por outro lado, como no caso do presente estudo, defende uma tese de coerência que, dentre outras coisas, é exemplificada pelo postulado da liberdade.

<sup>11</sup> Uma orientação semelhante é mostrada pela pesquisa de Raffnsøe, Gudmand-Høyer e Thaning (2011).

*in progress*. Assim, o pensamento de Foucault é seguido por um fio contínuo que promove uma forma particular de coerência não criada por uma sistemática, mas por temáticas e problemáticas em diferentes níveis e áreas – combinadas com mudanças, detalhamentos e expansões – que formam um quadro contextual e permitem derivar uma orientação a ser entendida como um objetivo. Isso pode ser descrito como uma pretensão emancipatória em sentido específico, a qual não está apenas ligada ao aumento do conhecimento, mas também, num ímpeto crítico, inclui na dimensão prática a emocionalidade e a corporeidade, o que pressupõe uma reflexão sobre o vir-a-ser (*Gewordensein*) e as possibilidades de mudança do sujeito com base na análise arqueológica e genealógica das formações do saber e do poder. A preocupação de Foucault em conectar as linhas individuais de sua obra torna-se mais clara em particular por meio de seus postulados da parresía, governamentalidade e práticas de si que, na mudança, provocam continuidade e nexos.

Essa passagem, esse deslocamento do desenvolvimento dos conhecimentos para a análise das formas de veridicção constituiu um primeiro deslocamento teórico que era necessário operar. O segundo deslocamento teórico a operar é o que consiste, quando se trata de analisar a normatividade dos comportamentos, em se desprender do que seria uma Teoria Geral do Poder (com todas as maiúsculas) ou das explicações pela Dominação em geral, e em tentar fazer valer a história e a análise dos procedimentos e das tecnologias de governamentalidade. Enfim, o terceiro deslocamento que se trata, creio eu, de realizar é o que consiste em passar de uma teoria do sujeito a partir da qual se procuraria destacar, em sua historicidade, os diferentes modos de ser da subjetividade, à análise das modalidades e técnicas da relação consigo, ou ainda à história dessa pragmática do sujeito em suas diferentes formas [...] (Foucault, 2010, p. 41-42).<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Continuando: “Eu tinha me consagrado, vamos dizer, principalmente a estudar sucessivamente cada um destes três eixos: o da formação dos saberes e das práticas de veridicção; o da normatividade dos comportamentos e da tecnologia do poder; enfim, o da constituição dos modos de ser do sujeito a partir das práticas de si” (Foucault, 2010, p. 42).

Evidenciar a “correlação” entre os domínios<sup>13</sup> é uma tentativa de reunir pesquisas díspares e dispersas. “Com a noção de *parresía*, temos, como vocês veem, uma noção que está na encruzilhada da obrigação de dizer a verdade, dos procedimentos e técnicas de governamentalidade e da constituição da relação consigo” (Foucault, 2010, p. 44).<sup>14</sup> Foucault afirma: “essa noção é um pouco uma noção aranha”<sup>15</sup> (p. 45) e deve ser localizada na fronteira entre a orientação individual e o campo do político (p. 46). Assim, ele também entrelaça a teoria do saber e a teoria do sujeito com a do poder, assim como isto se aplica igualmente aos termos governamentalidade e autotecnologia, e, portanto, também cria uma conexão entre teoria e prática na concepção filosófica. Esses postulados destacam-se por sua função de cruzamento de diferentes elementos teóricos.

Em relação à atual relevância de Foucault no debate na literatura secundária, chama a atenção, além do ponto de vista da *parresía* em particular, o foco na política e no poder com especial consideração aos aspectos disciplina, poder pastoral e biopolítica, governamentalidade e economia, ainda que a conexão existente entre as chamadas áreas prioritárias não seja suficientemente considerada (Binkley; Capetillo, 2009; Bröckling; Krasmann; Lemke, 2012; Faubian, 2014; Pickett, 2005). Em particular, pode-se dizer que há mudanças, ampliações e esclarecimentos dos problemas que devem ser analisados em detalhe, especialmente do ponto de vista do sujeito entre limite e transgressão.

## 1.2 O SUJEITO ENTRE HETERONOMIA E AUTONOMIA EM FOUCAULT

Segundo Foucault, a constituição de um sujeito autônomo não pode ser entendida como livre de fatores determinados por outros, de modo

---

<sup>13</sup> “E, [...] ao colocar a questão do governo de si e dos outros, gostaria de procurar ver como o dizer-a-verdade\*, a obrigação e a possibilidade de dizer a verdade nos procedimentos de governo podem mostrar de que modo o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e na relação com os outros” (Foucault, 2010, p. 41).

<sup>14</sup> E continuando: “O dizer-a-verdade do outro [...] é uma das condições essenciais para que possamos formar a relação adequada conosco mesmos, que nos proporcionará a virtude e a felicidade” (Foucault, 2010, p. 44).

<sup>15</sup> Noção aranha: que estende seus fios em todos os sentidos, noção complexa que abrange vários domínios [N.doT].

que a autonomia e a heteronomia não se excluem mutuamente em sentido de oposição, mas são pensadas como entrelaçadas, intercambiáveis e justapostas como momentos parciais. Esta concepção baseia-se na ideia da constituição simultânea do sujeito e de sua possibilidade de autoconstituição, o que se reflete em seu conceito de poder como jogo e/ou luta de relações de forças em suas microfísica e macrofísica de poder. Os métodos arqueológico e genealógico investigam o sujeito entre heteronomia e autonomia no tocante ao saber, ao poder e à ética ou estética. Foucault desenvolve sua concepção de autonomia e heteronomia no contexto de sua recepção de Kant, de uma maneira que modifica a compreensão kantiana dos conceitos.

Em Kant, a autonomia deve ser entendida primariamente como o “princípio mais alto da moralidade”, como autolegislação (Kant, 1900, v. 04, p. 431; Kant, 1900, v. 29, p. 629) no sentido de uma obrigação moral incondicional.<sup>16</sup> O princípio da autonomia é, portanto, “escolher sempre de tal modo que as máximas de nossa escolha estejam compreendidas, ao mesmo tempo, como leis universais, no ato de querer” (Kant, 1900, v. 04, p. 60 [tradução em Kant, 1964, p. 104]). A vontade livre pode agir independentemente de interesses e inclinações, de causas alheias. Autonomia e liberdade estão intimamente relacionadas:

*A autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas [...]. Portanto a lei moral não expressa senão a autonomia da razão prática pura, isto é, da [...] liberdade e esta é ela mesma a condição formal de todas as máximas, sob a qual elas unicamente podem concordar com a lei prática suprema (Kant, KpV, I § 8 [tradução em Kant, 2015, p. 111-113]).*

<sup>16</sup> O termo autonomia, que se orienta na soberania política e é originalmente derivado da filosofia política, é usado por Kant pela primeira vez em seus escritos publicados na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Kant relaciona autonomia primariamente à vontade dos seres racionais e fala da “autonomia da razão mesma” (Kant, 1900, v. 05, p. 125s; Kant, 1900, v. 04, p. 443-445), que na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* não necessita mais de um compromisso garantido por Deus. “A autonomia da vontade é a propriedade que a vontade possui de ser lei para si mesma (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, pois: escolher sempre de tal modo que as máximas de nossa escolha estejam compreendidas, ao mesmo tempo, como leis universais, no ato de querer” (Kant, 1900, v. 04, p. 440). Tradução para a língua portuguesa: Kant (1964, p. 104). A autonomia moral também é decisiva no que se refere à relação entre Moral e Direito e deve ser considerada como uma norma básica comum; ela representa igualmente a causa e a limitação do Direito.

A autonomia como uma faculdade da vontade de agir autolegislativamente e de poder seguir o imperativo categórico corresponde ao conceito kantiano positivo de liberdade.<sup>17</sup> Em Kant, o termo autonomia designa ao mesmo tempo uma faculdade e um princípio e trata dos elementos conhecimento, julgamento e ação, sendo usado em sua filosofia moral tanto de maneira descritiva quanto normativa. Segundo Kant, a capacidade de autolegislação do homem de acordo com o imperativo categórico constitui e preserva sua dignidade.<sup>18</sup>

O conceito desenvolvido em sua filosofia moral de autonomia como autolegislação, como a característica humana geral de ser racional e como condição universal da ação moral, é descrita por Kant de forma ampla em seu ensaio “Resposta à pergunta: Que é o ‘Iluminismo?’” Aqui, a autonomia pode ser entendida como julgamento independente, um direito humano à autodeterminação, autocontrole ou ação de acordo com princípios em um contexto social ou político. Com relação aos termos autonomia e liberdade, Foucault recorre primariamente aos escritos menores de Kant, em sua maioria de filosofia da história.<sup>19</sup> Assim, com os postulados kantianos do Esclarecimento, Crítica, Esfera Pública e Revolução, o contexto sócio-político se torna o ponto de referência. De acordo com Foucault, no processo de esclarecimento, Kant se esforça para estabelecer “uma relação de autonomia consigo mesmo” “que nos permite nos servir da nossa razão e da nossa moral” (Foucault, 2010, p. 32). Foucault se preocupa com uma autodeterminação<sup>20</sup> no sentido da independência dos modos de ser governado

<sup>17</sup> “Em que pode, pois, constituir a liberdade da vontade senão numa autonomia, ou seja, na propriedade que o querer tem de ser para si mesmo sua lei?” (Kant, 04, p. 446 [tradução, 1964, p. 111-111s]). Trata-se da possibilidade do indivíduo para a ação moral livre, que anda de mãos dadas com o reconhecimento do imperativo categórico. Nesse contexto, tem relevância a fórmula de autonomia de Kant do imperativo categórico. (Kant, 04, BA 76).

<sup>18</sup> Kant observa que “a autonomia é, pois, o princípio da dignidade da natureza humana, bem como de toda natureza racional” (Kant, 1900, v. 04, p. 436 [tradução, 1964, p. 99]). A dignidade é explicada de maneiras distintas em Kant: por um lado, baseia-se na capacidade humana de ação moral, por outro lado, pressupõe a ação de acordo com o imperativo categórico. Além disso, Kant recorre ao pertencimento ao gênero humano em geral quando trata da dignidade humana. Como fundamento motivacional, Kant serve-se do senso racional de respeito à lei. O imperativo categórico, portanto, opera de forma automotivadora na ação autônoma.

<sup>19</sup> Foucault refere-se principalmente aos dois escritos: “Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?” e “O conflito das faculdades”.

<sup>20</sup> A autodeterminação em Kant, em contraste com Foucault, significa, por um lado, a livre decisão do sujeito em relação à escolha de máximas e ações e, por outro lado, a determinação do sujeito por meio de um propósito.

que promovem a heteronomia do sujeito. Para Foucault, a heteronomia do sujeito<sup>21</sup> consiste nos mecanismos de controle que governam a liberdade, mecanismos aos quais está exposto e que determinam seu pensar e agir, mas não os estabelecem fundamentalmente. A compreensão de Foucault sobre a autonomia estabelece a capacidade do ser humano de se autoformar como ética ou estética de si e está decisivamente em um contexto de teoria do discurso e do poder. Suárez Müller critica o caráter normativo encoberto dos postulados de Foucault:

Parece-me que há referências explícitas aos critérios latentes da crítica social de Foucault em sua ética. Em sua ética, Foucault enfatiza a autonomia e a liberdade do ser humano, mas, como essa ética não apresenta uma justificativa normativa, ele não apresenta a

---

No geral, ele usa o termo autodeterminação de forma relativamente rara. Além disso, ele também associa a autodeterminação à autoconstituição e autoafetação do sujeito. (Kant, 1900, v. 04, p. 427; v. 07, p. 251; v. 22, p. 73-87) Em sentido relativo, a independência da ação é entendida por certos impulsos factuais, pelos quais é dada uma possibilidade de escolha. “[A] liberdade do arbítrio é de uma natureza toda peculiar que não pode ser determinada à ação por nenhum motivo, *a menos que o homem a tenha admitido em sua máxima* (que tenha estabelecido para si uma regra geral, segundo a qual quer comportar-se); é somente desse modo que um motivo, qualquer que seja, pode manter-se ao lado da absoluta espontaneidade do livre-arbítrio (da liberdade).” (Kant, 1900, v. 06, p. 23s [tradução: Kant, 2006a, p. 22]). Em sentido absoluto, a autodeterminação como adequação da razão refere-se à determinação do conhecimento, julgamento e ação por meio de princípios racionais apriorísticos em um sentido moral. Na antropologia, a força como capacidade de ação do sujeito é realizada por meio de um exercício de influência sobre si mesmo por meio da imaginação. No *Opus postumum*, pode-se ver uma tendência à definição do conceito no sentido de uma constituição própria. (Kant, v. 22, p. 82) Aqui se encontram mais referências feitas por Foucault a Kant que estão novamente no foco da presente investigação e revelam estruturas mais profundas do filosofar de Foucault.

<sup>21</sup> Kant entende a “heteronomia”, a antítese da “autonomia”, como a dependência de uma faculdade humana a uma lei estrangeira (Kant, v. 04, p. 444; v. 05 p. 282). O conceito pode ser encontrado em Kant principalmente na filosofia prática. A heteronomia predomina quando a vontade é determinada não pela lei moral a priori, mas pela luta por felicidade, uma ação de acordo com imperativos hipotéticos. A dependência de um objeto a ser produzido não pode estabelecer uma obrigação moral. Também o termo heteronomia Kant adota da filosofia política. Aqui ele se refere a uma autonomia política limitada por leis impostas externamente e, portanto, uma falta de soberania legislativa. Ele transfere essas ideias para a filosofia moral. “Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, noutro lugar que não na aptidão de suas máximas para instituir uma legislação universal que dela proceda; quando, por conseguinte, ultrapassando-se, busca esta lei na propriedade de algum de seus objetos, o resultado disso é sempre uma heteronomia”. (Kant, v. 04, p. 441 [tradução, 1964, p. 105]). Nesse caso, a vontade não se determina diretamente a si mesma, mas é motivada pela ideia do efeito da ação: “A vontade, neste caso, nunca dá a si mesma a lei; mas um impulso estranho lhe fornece, graças a uma especial constituição do sujeito que o dispõe a recebê-la” (Kant, v. 04, p. 444 [tradução, 1964, p. 108]). A moralidade não deve se basear no desejo ou aversão e nos valores dados. “Se o conceito de bom não deve ser derivado de uma lei prática precedente mas, antes, servir de fundamento a esta, então ele só pode ser o conceito de algo cuja existência promete prazer e deste modo determina a causalidade do sujeito à realização do mesmo, isto é, determina a faculdade de apetição.” (Kant, v. 05, p. 58; KpV p. 101, 102 [tradução: Kant, 2015b, p. 197-199]).

autonomia e liberdade como critérios normativos universais válidos (Suárez Müller, 2004, p. 90, [tradução nossa]).<sup>22</sup>

E continua: “algo semelhante ocorre em sua crítica cultural: aqui também a autonomia e a liberdade não são explicitamente reconhecidas como critérios, embora sejam repetidamente utilizadas como tais” (Suárez Müller, 2004, p. 90, tradução nossa).<sup>23</sup> De fato, esses postulados revelam-se como a raiz esclarecedora e a base de seu pensamento. Assim, o esclarecimento e a crítica em contextos sócio-políticos são o foco de sua compreensão de Kant, não o universalismo ético kantiano e seu conceito de razão. Os conceitos de autonomia e heteronomia são inteiramente deslocados pela ética deontológica para o domínio da autoformação individual e da transformação social, e andam de mãos dadas com a concepção especial de Foucault de poder e ética e/ou estética. Foucault, portanto, ancora a autonomia e a liberdade na ética, como o faz Kant, mas as entende em um rumo estético que não admite um princípio universal. Em última instância, liberdade e autonomia para Foucault são fundadas na teoria do poder, para ele, elas estão logicamente ancoradas no conceito de poder. Em termos teóricos subjetivos, a derivação lógica do poder proporciona-lhes, de um outro modo, reconhecimento universal.

### 1.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROCEDIMENTO

A análise procura reler Foucault, por um lado, com base na perspectiva de sua própria filosofia e da relação das partes individuais entre si, e também por meio de uma comparação de certos aspectos de sua teoria, tais como corpo, afetividade, poder, resistência, com críticos determinantes de Foucault – especialmente do ponto de vista da atualidade e do futuro. No geral, o procedimento é baseado em um processo hermenêutico e compa-

<sup>22</sup> [“Es scheint mir, dass explizite Anhaltspunkte für die latenten Kriterien der Gesellschaftskritik Foucaults in seiner Ethik anzufinden sind. Foucault hebt in seiner Ethik die Autonomie und die Freiheit des Menschen hervor, aber, da diese Ethik keine normative Begründung vorlegt, präsentiert er diese Autonomie und Freiheit nicht als allgemeingültige, normative Kriterien”].

<sup>23</sup> [“Ähnliches geschieht in seiner Kulturkritik: auch hier werden Autonomie und Freiheit nicht explizit als Kriterien anerkannt, obwohl sie immer wieder als solche verwendet werden”].

rativo. No primeiro capítulo da parte principal, a pesquisa se propõe a tarefa de revelar o sujeito entre limite e transgressão no contexto da concepção de história de Foucault, tendo por pano de fundo seu debate com Kant e Hegel como um modelo heterotópico de uma orientação pragmática *ad hoc*, no qual a esperança humana – recorrendo a Bloch – encontra sua legitimidade. Claramente, deve ser aqui enfatizado o objetivo sócio-político de Foucault. Sua específica interpretação kantiana, segundo a qual Kant deve ser entendido primariamente como um filósofo preocupado com a atualidade de seu pensamento em relação aos processos sociopolíticos de seu tempo, torna Foucault um foco especial na tradição de Kant. Aqui fica evidente a ambição sociopolítica de Foucault, sua pretensão de fornecer com sua filosofia uma análise dos fenômenos sociais de seu tempo, assim como abordagens para soluções que possibilitem a *dessubjetificação* e *dessubjugação* do sujeito. Para este propósito, devem ser comparadas as metáforas limite e transgressão (capítulo 2.1.1), a concepção de a priori (capítulo 2.1.2) e, em referência ao novo realismo, a relação entre liberdade, natureza e história (capítulo 2.1.3) em Foucault e Kant. Além disso, o capítulo 2.1.4 enfoca a concepção de história de Foucault partindo de um diálogo com Hegel e Kant. No capítulo 2.1.5, discute-se, relativamente ao aspecto da esperança, ao lado de Kant, o conceito filosófico de Ernst Bloch. Qual é a conexão entre sujeito e história? Qual conceito de futuro será visível neste contexto em Foucault? Essas questões também estão no foco do estudo no capítulo 2.1.6 com relação aos aspectos da crítica, violência e progresso em Kant, Foucault e Mbembe, no qual o contexto pós-colonial e global deve ser examinado em particular com referência à África.

O segundo capítulo (2.2.1) da análise tematiza a concepção de subjetividade em Foucault em comparação com as perspectivas antropológicas de Hegel – especialmente em sua estética – e procura salientar a orientação particular da filosofia de Foucault em relação à questão do sujeito no contexto da ética e da estética. Como podemos entender o postulado de Michel Foucault sobre a *forma vazia da salvação* neste contexto? Esta questão será examinada tendo por referência o aspecto da felicidade humana no capítulo 2.2.2. No capítulo 2.2.3 será mostrado que Foucault usa a ética, ou estética, de si para investigar o espaço criativo do sujeito, o qual

com a autoformação por meio de técnicas de si contém, ao mesmo tempo, a esperança na libertação da determinação do sujeito mediante formações discursivas e estratégias de poder e, com isso, a possível autonomia do sujeito contra o pano de fundo do ser governado. Assim, também estão relacionados o fundamento da capacidade do sujeito para a ação e seu potencial para mudar o pensar, sentir e agir e para moldar o futuro humano. Neste contexto, no capítulo 2.2.4 coloca-se também a questão da constituição dos afetos e do corpo, da possibilidade de mudar sua formação por meio da aplicação de autotécnicas com intenção emancipatória e seu papel no processo de *dessubjugação* do sujeito, na medida em que é investigada especialmente a forma de governo neoliberal como forma central e atual de governamentalidade, a qual diz respeito também à constituição de um determinado tipo de sujeito. Nesse contexto, a afetividade em Foucault é então comparada com o trabalho de Judith Butler sobre esta temática e são feitas considerações a respeito da crítica de Butler a Foucault (ver capítulo 2.2.5). Estes últimos capítulos da parte dois abordam especialmente o papel singular da afetividade em Foucault e suas implicações.

No terceiro capítulo da parte principal, a análise do conceito de poder em Foucault e a investigação do potencial humano para a ação de resistência elucidam as possibilidades de mudanças na esfera individual e social. Os conceitos de poder e resistência em Foucault são examinados no capítulo 2.3.1. Neste contexto, será verificado se a concepção de poder de Foucault, em comparação com a teoria do poder de Han, que deve ser considerada como uma das teorias mais significativas sobre o assunto atualmente, e com os conhecimentos de teóricos pós-coloniais e decoloniais como Mignolo, Bhabha e Mbembe (ver 2.3.2 e 2.3.3), ainda fornece uma ferramenta analítica adequada para fenômenos de poder no contexto global. Quais consequências aparecem para a questão do sujeito entre poder e ética/estética a partir da perspectiva de hoje? Como a acusação de eurocentrismo em relação à filosofia de Foucault deve ser avaliada neste contexto? Não é mais possível, com base em seu conceito, captar adequadamente as mudanças sociopolíticas globais e as constituições de sujeitos entre autonomia e heteronomia a elas relacionadas? Sua filosofia ainda fornece proposições úteis, categorias e critérios de análise e avaliação para examinar

os problemas atuais no contexto global? Ela proporciona uma ferramenta para o enfrentamento teórico/prático do futuro?

## 2. Foucault hoje. O sujeito no contexto do saber, poder, ética e estética

### 2.1 PERSPECTIVAÇÕES E NOVOS ESBOÇOS

Foucault, Kant, Hegel, Bloch e Mbembe em diálogo

#### 2.1.1 LIMITE E TRANSGRESSÃO. RECEPÇÃO DE KANT POR MICHEL FOUCAULT NO ESPELHO DAS METÁFORAS FILOSÓFICAS<sup>24</sup>

##### 2.1.1.1 FOUCAULT E A TRADIÇÃO CRÍTICA

Nas filosofias de Foucault e Kant as metáforas de limite e transgressão recebem um significado especial, o que não só contribui para a compreensão holística dessas concepções filosóficas e dos respectivos conceitos de filosofia dando luz às suas particularidades, mas também elucida as diferenças nas teorias filosóficas. O conteúdo de conhecimento específico de cada uma delas deve ser examinado no contexto do ambiente metafórico, das conexões sistemáticas e da orientação argumentativa das obras de Foucault e Kant – em particular no que diz respeito à recepção de

---

<sup>24</sup> Este capítulo foi publicado somente com algumas alterações pouco relevantes: RAINSBOROUGH, Marita. Grenze und Überschreitung: Michel Foucaults Kantrezeption im Spiegel der philosophischen Metaphern. In: CECCHINATO, Georgia; FIGUEIREDO, Virginia de Araujo; KAUARK-LEITE, Patrícia; RUFFING, Margit (org.). *Kant and the Metaphors of Reason*. Hildesheim; Zurich; New York: Olms, 2015. p. 531-545.

Kant por Foucault no espelho das metáforas. Ao mesmo tempo, a partir da investigação das diferenças no uso das metáforas limite e transgressão, deve ser investigada a questão da relevância e função que têm estas metáforas nas filosofias de Foucault e Kant, e qual o significado do uso das metáforas considerando suas implicações histórico-filosóficas para a compreensão dos diferentes conceitos filosóficos.

Foucault escreve num léxico um artigo sobre si mesmo sob um pseudônimo: “[Se Foucault está inscrito na tradição filosófica, é certamente na tradição crítica de Kant, e seria possível]<sup>25</sup> nomear sua obra *História crítica do pensamento*” (Foucault, 2017, p. 228). Repetidamente Foucault se refere a Kant em seu projeto filosófico, especialmente no que diz respeito aos postulados do *Esclarecimento* e da *Crítica*. Para ele, Kant incorpora uma certa atitude de vida filosófica – um ethos.<sup>26</sup> Foucault coloca as *Críticas*, o texto sobre o *Esclarecimento* e seu trabalho histórico-filosófico dentro de um contexto argumentativo no quadro do projeto geral da filosofia de Kant, e vê no ensaio *O que é Esclarecimento?* uma *articulação* entre filosofia crítica e filosofia da história para a reflexão sobre a atualidade de seu projeto. “A hipótese que eu gostaria de sustentar é de que esse pequeno texto se encontra de qualquer forma na charneira entre a reflexão crítica e a reflexão sobre a história. É uma reflexão de Kant sobre a atualidade de seu trabalho” (Foucault, 2015a, p. 357). Assim, Foucault atribui às *Críticas* um lugar no projeto geral de *Esclarecimento* em Kant.

Ele descreve de fato a *Aufklärung* como o momento em que a humanidade fará uso de sua própria razão, sem se submeter a nenhuma autoridade; ora, é precisamente neste momento que a *Crítica* é necessária, já que ela tem o papel de definir as condições nas quais o uso da razão é legítimo para determinar o que se

<sup>25</sup> A passagem entre parênteses é de F. Ewald.

<sup>26</sup> “Não sei se algum dia nos tornaremos maiores. Muitas coisas em nossa experiência nos convencem de que o acontecimento histórico da *Aufklärung* não nos tornou maiores; e que nós não o somos ainda. Entretanto, parece-me que se pode dar um sentido a essa interrogação crítica sobre o presente e sobre nós mesmos formulada por Kant ao refletir sobre a *Aufklärung*. Parece-me que esta é, inclusive, uma maneira de filosofar que não foi sem importância nem eficácia nesses dois últimos séculos. É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um ethos, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível.” Em: Foucault (2015a, p. 367s).

pode conhecer, o que é preciso fazer e o que é permitido esperar (Foucault, 2015a, p. 357).<sup>27</sup>

A filosofia da história de Kant determina, com isso, a direção de desenvolvimento e o objetivo do processo de *Esclarecimento*.

“Foucault novamente (exige), com gesto kantiano, uma ‘verdadeira crítica’ (ibid.), mas com seu modelo ele propaga Nietzsche e não Kant” (Hemminger, 2010, p. 26, tradução nossa).<sup>28</sup> Assim escreve Andrea Hemminger no posfácio da *Einführung in Kants Anthropologie [Introdução à Antropologia de Kant]*.<sup>29</sup> Essa conexão com Nietzsche decorre do método de pesquisa genealógico de Foucault. Em relação ao programa subjacente à obra de Foucault, ela fala de uma “outra crítica” (Hemminger, 2010, p. 127). Segundo Hemminger, também para Deleuze a influência de Kant sobre Foucault é central para entender sua filosofia. “Depois de ler Kant, Foucault efetiva uma virada teórica que Deleuze descreve como ‘a conversão mais importante de Foucault’: ‘transformar a fenomenologia em epistemologia’”.<sup>30</sup>

Ao fazê-lo, ele muda “a crítica do transcendental para o histórico” e “desiste do sujeito transcendental e o substitui por um fato de ordem, a mera circunstância de que ‘há ordem’. [...] O lugar do soberano permanece vazio” (Hemminger, 2010, p. 128, tradução nossa).<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Foucault continua: “A Crítica é, de qualquer maneira, o livro de bordo da razão tornada maior na *Aufklärung*; e, inversamente, a *Aufklärung* é a era da Crítica” (Foucault, 2015a, p. 357).

<sup>28</sup> [“Foucault [fordert] mit kant’scher Geste erneut eine ‘wahre Kritik’ (ebd.), als deren Modell er dann aber nicht Kant, sondern Nietzsche propagiert”].

<sup>29</sup> Também em termos da antropologia de Kant, que lida primariamente com o ânimo (*Gemüt*) e examina seus desvios, fraquezas e doenças – para Foucault “o negativo da crítica” – Foucault procura, juntamente a sua ocupação com sua genealogia, pelo lugar dela “na organização do saber” (Foucault, 2011, p. 58). À antropologia de Kant, referindo-se em particular ao seu *Opus postumum*, ele concede um caráter de passagem ao caminho de sua filosofia transcendental. Segundo Foucault, a antropologia em Kant não deve, portanto, ser entendida no sentido da subsequente antropologia científica da modernidade.

<sup>30</sup> [“Foucault vollzieht nach seiner Kant-Lektüre eine theoretische Wende, die Deleuze als ‘die wichtigste Konversion Foucaults’ bezeichnet: ‘die Phänomenologie in Epistemologie [zu] verwandeln’”] (Ibid.) Hemminger cita aqui Deleuze (1987, p. 153).

<sup>31</sup> “gibt das transzendente Subjekt auf und setzt an dessen Stelle ein Faktum der Ordnung, die bloße Tatsache, ‘daß es Ordnung gibt’, [...] Der Platz des Souveräns bleibt leer.”] Hemminger cita aqui Foucault, 1974, p. 23.

A questão programática que ele formula na ocasião de sua candidatura ao *College de France* é:

Como deve parecer uma crítica se se deseja analisar não em termos *transcendentais*, mas *históricos*. [...] Esta questão é de fato a questão guia em arqueologia, que pode, portanto, ser descrita como uma transformação da crítica de Kant. Contudo, ao exigir a mudança do plano de análise do transcendental para o histórico, a maneira pela qual a crítica funciona muda. Não se trata mais de *justificar* as experiências *possíveis*, mas de *descrever* as condições de experiências *reais* (Hemminger, 2010, p. 129s).<sup>32</sup>

Foucault resume a questão com o conceito do a priori histórico, que expressa as condições de realidade para enunciados formulados em um determinado período de tempo, enunciados estes derivados da investigação de discursos em um processo arqueológico.

### 2.1.1.2 A METÁFORA DO LIMITE EM KANT

A metáfora<sup>33</sup> do limite é central no pensamento de Kant e está intimamente relacionada com a compreensão da filosofia e do projeto da crítica.

<sup>32</sup> [“wie eine Kritik aussehen muß, ‘wenn man nicht in *transzendentalen*, sondern in *historischen* Begriffen analysieren will’. [...] Diese Frage ist in der Tat die Leitfrage der Archäologie, die von daher als eine Transformation der Kant’schen Kritik bezeichnet werden kann. Indem hier die Analyseebene vom Transzendentalen ins Historische verlagert wird, ändert sich allerdings die Arbeitsweise der Kritik. Es geht nicht mehr darum, die *möglicher* Erfahrungen zu *begründen*, sondern darum, die Bedingungen *tatsächlicher* Erfahrungen zu *beschreiben*.”]. Hemminger cita aqui, de forma modificada, Foucault, 2001a, p. 1073. [Cp. “quando se quer analisá-la não em termos transcendentais, mas em termos de história.” Em: Foucault, 2016b, p. 303].

<sup>33</sup> Metáfora é entendida aqui em termos do conceito de *metáfora absoluta* de Blumenberg e de *metáfora viva* de Ricoeur. Veja, para isso: Blumenberg (1998) e Ricoeur (2004 [1975]). Ambas as metáforas são baseadas na relevância das metáforas para o pensamento filosófico e para seu conteúdo de conhecimento insubstituível por conceitos. Blumenberg vê nelas a realidade como um todo que apreende elementos básicos da linguagem filosófica. Segundo Ricoeur, metáforas *vivas* ou *descaradas* oferecem novas interpretações do mundo. Enquanto Blumenberg se concentra no aspecto da compreensão holística, Ricoeur enfatiza o momento da originalidade. Ambas as concepções são entendidas aqui como complementares. Os dois conceitos de metáfora são baseados, segundo Haverkamp, em um paradigma hermenêutico. Cf. Haverkamp, 1996. Uma compreensão semelhante à de Blumenberg é defendida por Leonel Ribeiro dos Santos: “As metáforas determinam o ângulo de visão através do qual se vê a realidade, a natureza, a sociedade, o homem e o conjunto das suas representações e instituições. Eles constituem uma espécie de sistema de organização perceptiva e cognitiva.” Em: Santos (1994, p. 40).

“Filosofia, para Kant, consiste em ‘conhecer os próprios limites’.”<sup>34</sup> Ele está preocupado com a limitação da atividade da razão, uma restrição que, num sentido positivo, garante que a razão não tenha a pretensão de julgar algo que de um modo especulativo ultrapasse suas possibilidades de conhecimento.

A definição como a colocação de limites desempenha um papel importante neste processo: “*Definir*, como a própria expressão indica, deve significar apenas, em sentido próprio, expor o conceito completo de uma coisa, originariamente, no interior de seus limites.”<sup>35</sup> Foucault também descreve o projeto de Kant a partir deste aspecto: “a primeira audácia que se deve empreender quando se trata do saber e do conhecimento, é conhecer o que se pode conhecer. É isso a radicalidade e para Kant, aliás, a universalidade da sua empreitada” (Foucault, 1990). Para ele, isso também tem uma dimensão política.<sup>36</sup> Exatamente essa é a tarefa da *Crítica da Razão Pura*, estabelecer essa demarcação e, ao mesmo tempo, criar as condições para a prática da filosofia como ciência.

O discurso de Kant sobre limites, enfatiza com razão Manfred Kuehn, ‘vai ao cerne de sua filosofia’. [...] O Kant pré-crítico já definia a metafísica como uma ‘ciência dos limites da razão humana’; [...] o plano de Kant de elaborar um trabalho intitulado ‘Os limites da sensibilidade e da razão’ pertence à história anterior ao aparecimento da *Crítica* [...] Em seus escritos críticos, a conversa sobre limites é onipresente, uma vez que o projeto da razão crítica é essencialmente o projeto de uma demarcação epistemológica entre o mundo dos fenômenos e o reino das coisas em si (Pietsch, 2010, p. 238).<sup>37</sup>

<sup>34</sup> [“Philosophie, heißt es bei KANT, bestehe darin, ‘seine Grenzen zu kennen.’” Konersmann (2011, p. 138). Ele cita Kant, KrV, B 755 [Dicionário das metáforas filosóficas – sem tradução para o português – tradução nossa].

<sup>35</sup> Kant, KrV, A 727/B 755; tradução para a língua portuguesa: Kant (2015a, p. 539).

<sup>36</sup> “[E]la aparece agora como um problema político.” (Foucault, 2015a, p. 356) Em outro trecho, Foucault afirma: “A *Aufklärung* não é, portanto, somente o processo pelo qual os indivíduos procurariam garantir sua liberdade pessoal de pensamento. Há *Aufklärung* quando existe sobreposição do uso universal, do uso livre e do uso público da razão. [...] Em todo caso, coloca-se a questão de saber como o uso da razão pode tomar a forma pública que lhe é necessária, como a audácia de saber pode se exercer plenamente, enquanto os indivíduos obedecerão tão exatamente quanto possível.” (Ibd.) Para Foucault, Kant sugere a Friedrich II uma espécie de contrato: “O que poderíamos chamar de contrato do despotismo racional com a livre razão: o uso público e livre da razão autônoma será a melhor garantia da obediência, desde que, no entanto, o próprio princípio político ao qual é preciso obedecer esteja de acordo com a razão universal.” (Ibd.)

<sup>37</sup> [“Kants Rede über Grenzen, betont Manfred Kuehn zu Recht, ‘goes to the very heart of his philosophy’.

A filosofia também reflete a si mesma nesse processo: “essa metáfora é um importante meio de autorreflexão no campo em que a autorreflexão é uma de suas determinações essenciais” (Konersmann, 2011, p. 138, tradução nossa).<sup>38</sup> Assim, a demarcação de limites para Kant faz parte do processo filosófico e está intimamente ligada à sua posição básica. Na discussão filosófica sobre Kant, exatamente esse aspecto é objeto de crítica frequente.

Se, de acordo com a concepção kantiana, a metáfora do limite representa um filosofar disciplinado, livre de qualquer entusiasmo, então, na inversão de seus oponentes, ela (a metáfora) atesta a mente estreita e a arrogância do sistemático que acredita poder forçar todas as formas possíveis de conhecimento em sua ordem rígida, e do cético que gosta de rebaixar a razão humana em suas pretensões (Pietsch, 2010, p. 248s).<sup>39</sup>

Para Foucault, a questão do limite está intimamente ligada à filosofia transcendental de Kant, a seu projeto filosófico como um todo. “Buscando definir as relações entre a verdade e a liberdade, isto é, situando-se na região do fundamental, uma filosofia transcendental não pode escapar a uma problemática da finitude, dos limites [*Grenzen*]” (Foucault, 2011a, p. 94). Segundo Kant, como constata Foucault, essa demarcação de limites é uma pré-condição para a apreciação de outra área: “aos olhos de Kant, no entanto, esse limite não é um puro negativo, na medida em que aponta necessariamente para a realidade de uma área para além da experiência e, com isso, reserva um espaço para a fé” (Pietsch, 2010, p. 239, tradução nossa).<sup>40</sup>

---

[...] Schon der vorkritische Kant definiert die Metaphysik als eine ‘Wissenschaft von den *Grenzen der menschlichen Vernunft*’; [...] zur Vorgeschichte der Entstehung der *Kritik* gehört Kants Plan zu einem Werk mit dem Titel ‘*Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*’. [...] In seinen kritischen Schriften ist die Rede über Grenzen allgegenwärtig, ist doch das vernunftkritische Projekt im Kern das Projekt einer erkenntnistheoretischen Grenzziehung zwischen der Welt der Erscheinungen und dem Reich der Dinge an sich” – tradução nossa].

<sup>38</sup> [“Diese Metapher ist ein wichtiges Mittel der Selbstreflexion ebendes Fachs, das Selbstreflexion zu seinen wesentlichen Bestimmungen zählt”].

<sup>39</sup> [“Steht die Grenzziehungsmetapher nach Kantischem Selbstverständnis für ein diszipliniertes, sich aller Schwärmerei enthaltendes Philosophieren, so wird sie in der Inversion durch Kants Gegner zum Ausweis von Borniertheit und Überheblichkeit des Systematikers, der glaubt alle möglichen Formen von Erkenntnis in seine starre Ordnung zwingen zu können, und des Skeptizisten, der sich darin gefällt, die menschliche Vernunft in ihren Ansprüchen zu demütigen”].

<sup>40</sup> [“Diese Grenze ist in Kants Augen aber kein reines Negativum, indem sie auf die Realität eines Bereichs jenseits der Erfahrung notwendig hindeutet und damit einen Raum für den Glauben reserviert”].

Ele (o limite) abre um espaço para a esperança humana: “e a determinação dos ‘limites da razão’ confere seu sentido ao ‘que é permitido esperar?’” (Foucault, 2011a, p. 73).

Também em termos da antropologia de Kant,<sup>41</sup> que lida primariamente com o ânimo (*Gemüt*) e examina seus desvios, fraquezas e doenças – para Foucault “*o negativo da crítica*” – Foucault procura junto à ocupação com sua genealogia pelo lugar dela “na organização do saber” (Foucault, 2011a, p. 27). A tarefa da antropologia segundo Kant é “descrever não o que o homem é, mas o que ele pode fazer de si mesmo” (Foucault, 2011a, p. 45). Neste contexto, Foucault retoma o termo “jogo” (*Spielen*) de Kant,<sup>42</sup> que tem um caráter metafórico. Enquanto o termo em Kant se refere primariamente à concordância das faculdades de conhecimento no prazer estético, Foucault o torna forte em sua filosofia em termos teóricos do discurso e práticos da vida. “Esta noção de *Spielen* é singularmente importante: o homem é o jogo da natureza [...], mas um jogo que ele próprio joga” (Foucault, 2011a, p. 46). Segundo Foucault, a antropologia em Kant não fornece uma resposta à questão do *que é o ser humano?* colocada na lógica dos três problemas fundamentais da *metodologia transcendental*, essa questão só surge para Kant, segundo Foucault “no momento em que se totaliza no pensamento kantiano a organização do *Philosophieren*, isto é, na *Lógica* e no *Opus postumum*” (Foucault, 2011a, p. 67).

A questão é voltada à “*Vereinigung* [vinculação] de Deus e do mundo no homem e pelo homem”; este “ato de unificação é, portanto, a própria síntese do pensamento” e, além disso, também “síntese universal, formando a unidade real em que vêm juntar-se a personalidade de Deus e a objetividade do mundo, o princípio sensível e suprassensível” (Foucault, 2011a, p. 68s).

---

<sup>41</sup> Foucault registra uma diferença de nível entre as críticas e a antropologia, de modo que uma comparação estrutural parece, a princípio, problemática, se não impossível.

<sup>42</sup> Kant fala na *Crítica da Faculdade de Julgar (Kritik der Urteils kraft)*, em relação à mediação do conceito de natureza e propósito por intermédio do conceito de jogo, de uma espontaneidade no jogo das faculdades cognitivas. De maneira mais geral, ele usa o conceito de jogo na antropologia, particularmente no que diz respeito a manter vivas as forças vitais no contexto da sociabilidade humana. Ele concede um caráter aprazível ao jogo.

Com base no *Opus postumum*, Foucault atribui a metáfora do limite em Kant ao ser humano em sua finitude.

Mas estes três termos, Deus, o mundo e o homem, em sua relação fundamental, reativam as noções de *fonte*, *extensão* e *limites*, cuja força e cuja obstinação organizadoras já vimos no pensamento kantiano. Eram elas que regiam obscuramente as três questões essenciais do *Philosophieren* e das *Criticas*: eram elas também que explicitavam o conteúdo da *Antropologia* (Foucault, 2011a, p. 94).

Foucault constata: “da *Crítica à Antropologia* a continuidade é estabelecida pela insistência comum dos limites e o rigor da finitude que eles indicam” (Foucault, 2011a, p. 107). Segundo Foucault, no contexto antropológico, o limite em Kant está principalmente associado à finitude.

### 2.1.1.3 LIMITE E TRANSGRESSÃO EM FOUCAULT E KANT NO ESPELHO DAS METÁFORAS

Enquanto Kant enfatiza o aspecto do estabelecimento de limite, Foucault enfoca particularmente o jogo entre limite e transgressão e o prisma da transgressão do limite como um meio de ampliar o conhecimento e a experiência.

Nenhuma filosofia soberana, é verdade, mas uma filosofia, ou melhor, a filosofia em atividade. É filosofia o movimento pelo qual, não sem esforços, hesitações, sonhos e ilusões, nos separamos daquilo que é adquirido como verdadeiro, e buscamos outras regras de jogo. É filosofia o deslocamento e a transformação dos parâmetros de pensamento, a modificação dos valores recebidos e todo o trabalho que se faz para pensar de outra maneira, para fazer outra coisa, para tornar-se diferente do que se é (Foucault, 2015a, p. 321).

Ele também fala de filosofia viva e experimental, cuja marca é a curiosidade.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> “[S]e essa é a relação que temos com a verdade, como devemos nos conduzir? Acredito que se fez e que se faz atualmente um trabalho considerável e múltiplo, que modifica simultaneamente nossa relação com a

A curiosidade é um vício que foi estigmatizado alternativamente pelo cristianismo, pela filosofia e mesmo por uma certa concepção da ciência. Curiosidade, futilidade. A palavra, no entanto, me agrada: ela me sugere uma coisa totalmente diferente: [...] uma certa obstinação em nos desfazermos de nossas familiaridades e de olhar de maneira diferente as mesmas coisas; uma paixão de apreender o que se passa e aquilo que passa; uma desenvoltura em relação às hierarquias tradicionais, entre o importante e o essencial. Sonho com uma nova era da curiosidade (Foucault, 2015a, p. 319).

A curiosidade é para Foucault um pré-requisito para a transgressão no pensamento e na ação, ela forma sua base motivacional. Sobre o caráter do limite e da transgressão em geral, Foucault afirma: “o limite e a transgressão devem um ao outro a densidade de seu ser: inexistência de um limite que não poderia absolutamente ser transposto; vaidade em troca de uma transgressão que só transporia um limite de ilusão ou de sombra” (Foucault, 2009, p. 32). Foucault ilustra de maneira mais aproximada a transgressão do limite com o auxílio das metáforas do relâmpago na noite<sup>44</sup> e da onda.<sup>45</sup> Cada uma destas imagens enfoca diferentes tipos de transgressão. Na passagem do limite, a transgressão repentinamente urgente e penetrante, e a perseverante e contínua, e uma nova retração ou recuo pelos quais a experiência adquirida parece ir se modificando. Na filosofia de Foucault, encontra-se uma avaliação diferente do julgar em relação à avaliação de Kant, o que está vinculado a uma abordagem diferente da metáfora da corte.<sup>46</sup> As vestes vermelhas dos juizes não representam adequa-

---

verdade e nossa maneira de nos conduzirmos. E isso em uma conjunção complexa entre toda uma série de pesquisas e todo um conjunto de movimentos sociais. É a própria vida da filosofia.” Foucault (2015a, p. 321).

<sup>44</sup> “Talvez alguma coisa como o relâmpago na noite que, desde tempos imemoriais, oferece um ser denso e negro ao que ela nega, o ilumina por dentro e de alto a baixo, deve-lhe, entretanto, sua viva claridade, sua singularidade dilacerante e ereta, perde-se no espaço que ela assinala com sua soberania e por fim se cala, tendo dado um nome ao obscuro” (Foucault, 2009, p. 33).

<sup>45</sup> “A transgressão transpõe e não cessa de recomençar a transpor uma linha que, atrás dela, imediatamente se fecha de novo em um movimento de tênue memória, recuando então novamente para o horizonte do intransponível. Mas esse jogo vai além de colocar em ação tais elementos; ele os situa em uma incerteza, em certezas logo invertidas nas quais o pensamento rapidamente se embaraça por querer apreende-las” (Foucault, 2009, p. 32).

<sup>46</sup> “Não posso me impedir de pensar em uma crítica que não procuraria julgar, mas procuraria fazer existir uma obra, um livro, uma frase, uma ideia; ela acenderia os fogos, olharia a grama crescer, escutaria o vento e tentaria apreender o voo da espuma para semeá-la. Ela multiplicaria não os julgamentos, mas os sinais de existência; ela os provocaria, os tiraria de seu sono. Às vezes, ela os inventaria? Tanto melhor, tanto melhor.

damente a preferência de Foucault por críticas imaginativas, ele recorre a imagens da natureza como grama em crescimento, vento, espuma em voo, raios e tempestades – imagens que simbolizam o movimento.

A metáfora da corte em Kant retrata o estabelecimento de limites como que conectado a uma clara instância do julgar e sentenciar – referindo-se, neste caso, a uma instância arbitral por meio de um veredito – e está também relacionado aos fenômenos da disputa e da guerra. Assim, ela permite um deslizamento de considerações epistemológicas para considerações filosófico-históricas. A *sociabilidade insociável* e a guerra como motor das mudanças sócio-históricas em Kant também podem paralelamente ser pensados a partir do princípio teleológico de sua filosofia, que é entendido como um princípio orgânico de desenvolvimento. Devem, portanto, ser entendidos em Kant como uma espécie de ardil da natureza. O processo de aperfeiçoamento é impulsionado pela *sociabilidade insociável*<sup>47</sup> no plano interpessoal e, no plano entre Estados, é impulsionado pela guerra,<sup>48</sup> ambos os momentos têm um caráter ativador.<sup>49</sup> O princípio teleológico, “história de acordo com um plano definido da natureza”, pode ser considerado o cerne da concepção de história de Kant: “todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim” (Kant, IaG, v. 08, p. 18, [tradução, 2003, p. 05]). Kant prossegue dizendo que, “no homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo” (Kant, IaG, v. 08, p. 18, [tradução, 2003, p. 05]). Segundo Kant, a história é o lugar da formação

---

A crítica por sentença me faz dormir. Eu adoraria uma crítica por lampejos imaginativos. Ela não seria soberana, nem vestida de vermelho” (Foucault, 2015a, p. 317).

<sup>47</sup> “Eu entendo aqui por antagonismo a insociável sociabilidade dos homens, ou seja, sua tendência a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. Esta disposição é evidente na natureza humana”. (Kant, IaG, 08, p.20) (Tradução para a língua portuguesa: Kant, 2003, p. 08).

<sup>48</sup> “A natureza se serviu novamente da incompatibilidade entre os homens, mesmo entre as grandes sociedades e corpos políticos desta espécie de criatura, como um meio para encontrar, no seu inevitável antagonismo, um estado de tranquilidade e segurança; ou seja, por meio de guerras [...] conduz os Estados àquilo que a razão poderia ter-lhe dito sem tão tristes experiências, a saber: sair do Estado sem leis dos selvagens para entrar numa federação de nações [...]” (Kant, IaG, 08, p. 24) (tradução, Kant 2003, p. 13).

<sup>49</sup> “Esta oposição é a que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça”. (Kant, IaG, 08, p. 21) (tradução, 2003, p. 08).

de todos os complementos humanos, não do indivíduo, mas da espécie, portanto, da história universal.<sup>50</sup> A ideia de uma liga de nações<sup>51</sup> e da paz perpétua<sup>52</sup> com sua orientação cosmopolita devem servir de guia para a ação humana. De acordo com Kant, isso também inclui um conceito constitucional republicano, um conceito de relações internacionais, direito internacional e de transformação sociopolítica como um processo reformatório primário. O objetivo deste processo teleológico interminável é a civilização, o cultivo e a moralização da humanidade.<sup>53</sup> O pensamento histórico-filosófico de Kant desenha-se principalmente na metáfora do organismo, ou da vida orgânica.

Como Kant, Foucault também utiliza a metáfora do mar, a imagem da onda caracteriza a transgressão. Isso se torna especialmente claro na metáfora do rosto humano desaparecendo na areia, apagado pelas ondas do mar (Foucault, 1974, p. 462). No que diz respeito à metáfora do mar, Foucault prefere a ideia da transformação da constituição do saber em um processo que não se pode fechar, do qual o construto humano também é vítima. Kant, por outro lado, enfatiza por meio da imagem linguisticamente evocada da ilha no mar o momento de demarcação entre a terra e o oceano, com a costa como linha divisória na qual a terra simboliza um local seguro para o marinheiro no mar ilimitado (Kant, KrV, A 236, 237/B 295, 296). As metáforas sonho, sono, cochilo e véu,<sup>54</sup> utilizadas por Kant, e os correspondentes despertar e descobrir ilustram o interesse de Kant pelo

<sup>50</sup> Ele formula suas reflexões histórico-filosóficas especialmente nos escritos: *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), *Começo conjectural da história humana* (1786), *Sobre o uso de princípios teleológicos em filosofia* (1788), *Resenhas às Ideias para uma filosofia da história da humanidade, de J. G. Herder* (1795), *A paz perpétua* (1795) e, é claro, no seu ensaio *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* (1784), ao qual Foucault se refere frequentemente.

<sup>51</sup> “[S]ó poderá ser detida, não pela ideia positiva de uma *república mundial* (se é que tudo não se deve perder), mas pelo sucedâneo *negativo* de uma *federação* antagônica à guerra, permanente e em contínua expansão, embora com o perigo constante da sua irrupção [...]” (Kant, ZeF, 08, p. 357) (tradução: Kant, 2018, p. 147).

<sup>52</sup> “[T]em, portanto, de existir uma federação de tipo especial, a que se pode dar o nome de federação da paz (*foedus pacificum*), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*), uma vez que este procuraria acabar com a guerra, ao passo que aquele procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre.” (Kant, ZeF, 08, p. 356) (tradução Kant, 2018a, p. 145).

<sup>53</sup> “Esta tarefa é, por isso, a mais difícil de todas, sua solução perfeita é impossível: de uma maneira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada reto. Apenas a aproximação a esta ideia nos é ordenada pela natureza”. (Kant, IaG, 08, p. 23) (tradução Kant, 2003, p. 12).

<sup>54</sup> As metáforas do sonho, sono e véu ilustram as formas de pensamento que Kant pretende substituir com sua Filosofia Crítica (*sonhos da metafísica, sonhos de um visionário, sono dogmático*, etc.).

processo de encontrar os fundamentos do conhecimento humano no qual uma base segura do saber emerge para gerir a metafísica como ciência. As metáforas arquitetônicas<sup>55</sup> kantianas de construção, alicerces, edifícios, etc., se relacionam à sua busca por um ponto de partida seguro para o pensamento filosófico, o que envolve a observância de limites, a distinção entre puro e impuro – usando a metáfora da pureza (Konersmann, 2011, p. 300) – e uma clara diferenciação entre saber e esperança. Suas metáforas da arquitetônica levam da arquitetura da razão à razão arquitetônica. Ele acha que pode construir com o seu filosofar um prédio seguro e independente do tempo. De acordo com essa concepção, a humanidade é constantemente aperfeiçoada, ou aperfeiçoa a si mesma, a partir do fundamento sólido encontrado em um processo sem fim – até o aperfeiçoamento no sentido ético/prático. De acordo com o modelo kantiano de espaço, o saber seguro é atribuído ao interior em clara demarcação a partir do exterior. Foucault, por outro lado, defende um conceito de espaço do interno-externo e da heterotopia, no qual limiares e rompimentos transformam o limite num local de transição em constante deslocamento. A linha de visão de Foucault afasta-se da busca por continuidades, mas não da busca por rompimentos, descontinuidades e transformações e, assim, a transgressão se torna mais importante para ele do que o limite.

Para Foucault: “caracterizarei então o êthos filosófico à antologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que podemos transpor, portanto, como o nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres” (Foucault, 2015a, p. 365). Foucault chama esse programa de *dessubjugação*. Para o projeto de *dessubjugação* de Foucault, o conceito kantiano de *Esclarecimento* é crucial.

[P]ois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade. [...] É por consequência essa definição da *Aufklärung* não vai ser simplesmente uma espécie de definição histórica e especulativa; terá nessa definição da *Aufklärung* alguma coisa que se revela um pouco ridícula sem dúvida de chamar de

<sup>55</sup> Em referência a Kant, Taureck fala de “uma metáfora antropológica da arquitetura”. Veja Taureck (2004, p. 145).

predicação, mas é em todo caso um apelo à coragem que ele lança nessa descrição da *Aufklärung* (Foucault, 2015a, p. 364).<sup>56</sup>

De acordo com Foucault, essa atitude de coragem deve ser desenvolvida e cultivada. Com ela, podem-se realizar transgressões e transformações.

#### 2.1.1.4 REFLEXÃO DE FOUCAULT SOBRE OS LIMITES

Enquanto o caminho do filosofar de Kant é caracterizado principalmente pela análise lógica e dialética e pelo seu caráter legislante e normativo, Foucault, como arqueólogo e genealogista, procede empiricamente em duplo sentido e em seu projeto é primariamente orientado ao alinhamento histórico.

Aquilo que, nós o vemos, traz como consequência que a crítica vai se exercer não mais na pesquisa das estruturas formais que têm valor universal, mas como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos. Nesse sentido, essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método (Foucault, 2015a, p. 364).

---

<sup>56</sup> Neste ponto, ele também afirma: “essa definição, malgrado seu caráter ao mesmo tempo empírico, aproximativo, deliciosamente longínquo em relação à história que ela sobrevoa, eu teria a arrogância de pensar que ela não é muito diferente daquela que Kant dava: não aquela da crítica, mas justamente de alguma outra coisa. Não é muito longe em definitivo da definição que ele dava da *Aufklärung*. É característico, com efeito, que, em seu texto de 1784 sobre o que é a *Aufklärung*, ele definiu *Aufklärung* em relação a um certo estado de menoridade no qual estaria mantida, e mantida autoritariamente, a humanidade. Em segundo lugar, ele definiu essa menoridade, ele a caracterizou por uma certa incapacidade na qual a humanidade estaria retida, incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem alguma coisa que fosse justamente a direção de um outro [...] (Foucault, 1990, p. 5). Sobre o *ethos*, Foucault afirma: “esse *ethos* filosófico pode ser caracterizado como uma *atitude-limite*. Não se trata de um comportamento de rejeição. Deve-se escapar à alternativa do fora e do dentro; é preciso situar-se nas fronteiras. A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas, se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível” (Foucault, 2015a, p. 364).

Hemminger acentua: “crítica significa para Kant, assim como para Foucault, o reflexo de limites. Kant desenvolve a crítica em resposta à metafísica que entrou em crise. O conhecimento do ilimitado aí postulado é problemático para ele. Foucault, por outro lado, põe à prova a, também em crise, filosofia do sujeito” (Hemminger, 2010, p.133s).<sup>57</sup> Ele elabora “uma genealogia do sujeito” (p. 135) e examina tanto o modo de subjetivação como de objetivação (p. 136). Com isso, segundo Hemminger, “ele traduz para o histórico as três questões de Kant – O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar?”<sup>58</sup> Ela fala de uma “historicização da crítica”, na qual é elaborada, dentre outras coisas, a “forma de uma história crítica dos sistemas de pensamento” (p. 131s).<sup>59</sup> As diferentes formas de governamentalidade, de poder e de condições de constituição do sujeito nas posições discursivas e dispositivas – tornadas nítidas pela orientação histórica da análise – e as posições subjetivas e formas históricas de autotecnologias a elas ligadas limitam o espaço de liberdade do sujeito, mas não tomam dele completamente sua capacidade de agir para moldar o eu e a sociedade. Foucault está preocupado com a experimentação imaginativa no processo de autoformação, nos modos de cognição, no desejo e na configuração de realidades sociais de uma maneira não-universal. A atitude experimental de Foucault, neste sentido, é cada vez mais modesta:

Mas, para que não se trate simplesmente da afirmação e do sonho vazio de liberdade, parece-me que essa atitude histórico-crítica deve ser também uma atitude experimental. Quero dizer que esse trabalho realizado nos limites de nós mesmos deve, por um lado, abrir um domínio de pesquisas históricas e, por outro, colocar-se à prova da realidade e da atualidade, para simultaneamente apreender os pontos em que a mudança é possível e desejável e para determinar a forma precisa a dar essa mudança. O que quer dizer que essa ontologia histórica de nós mesmos deve desviar-se de todos esses projetos que pretendem ser globais e radicais (Foucault 2015a, p. 365).

<sup>57</sup> [“Kritik bedeutet für Kant wie für Foucault Reflexion von Grenzen. Kant entwickelt die Kritik in Reaktion auf die in die Krise geratene Metaphysik. Problematisch ist für ihn die dort postulierte Erkenntnis des Unbedingten. Foucault hingegen stellt die in die Krise geratene Subjektphilosophie auf den Prüfstand” – tradução nossa].

<sup>58</sup> [“die drei Fragen Kants – ‘Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?’ – ins Historische” – tradução nossa] (Hemminger, 2010, p. 136).

<sup>59</sup> [“Form einer kritischen Geschichte der Denksysteme” – tradução nossa].

Foucault expressa uma profunda desconfiança em relação a qualquer programa abrangente de mudança social ao afirmar que eles “apenas conseguiram reconduzir às mais perigosas tradições” (Foucault 2015a, p. 365). A ocupação com a dimensão do histórico e seu princípio do a priori histórico levam Foucault da transgressão ao limite, ou à transgressão concebida “limitadamente”, o que, no fim, é pensado como um deslocamento *ad hoc* do limite.

### 2.1.1.5 KANT E FOUCAULT COMPARADOS

Kant, com sua preferência pela demarcação de limites, parece modesto, disciplinador e rigoroso, enquanto Foucault, de uma maneira quase erótica, parece lúdico, imaginativo e excessivo. Mas também em Foucault se encontra, num outro sentido, modéstia, restrição e delimitação. “Não sei se é preciso dizer hoje que o trabalho crítico também implica a fé nas Luzes; ele sempre implica, penso, o trabalho sobre nossos limites, ou seja, um trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade” (Foucault 2015a, p. 368). O trabalho crítico se encontra no trabalho modesto e cuidadoso em seus projetos historicamente situados, nas estilizações pontualmente bem sucedidas de modos de vida e na orientação política *ad hoc*. Uma tendência contrária pode ser observada em Kant. Kant ousa transgredir adotando o princípio teleológico da natureza, o qual fundamenta os projetos globais ser humano, humanidade, confederação de estados e paz mundial, ancorados em seu pensamento metafórico do *Como se (Als-ob)*, da analogia, do símbolo, do esquematismo e da teoria das ideias na orientação transcendental de sua filosofia. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant postula a necessidade de estabelecer limites e não permite a sua transgressão, porém, as metáforas da passagem, da ponte, do prosseguimento e do progresso ocupam cada vez mais um lugar significativo na filosofia kantiana, o que se relaciona à sua concepção de moralidade e estética e, especialmente, ao seu conceito de história no contexto de seu projeto filosófico geral. O traço quase utópico da filosofia da história de Kant é, neste sentido, completamente imodesto, quase presunçoso. Enquanto o pensamento da história

em Kant significa a transição à transgressão quase utópica, a historicização da filosofia em Foucault parece limitadora. A verdadeira transgressão do limite é realizada por Kant.

## 2.1.2 TEMA E VARIAÇÃO. O A PRIORI HISTÓRICO DE FOUCAULT COMO CRÍTICA À CONCEPÇÃO KANTIANA DO A PRIORI <sup>60</sup>

### 2.1.2.1 O CONCEITO DA *ACQUISITIO ORIGINARIA* EM KANT

Quando faz sua crítica ao a priori kantiano, a concepção de história de Foucault baseia-se em uma interpretação específica deste a priori, interpretação a partir da qual ele desenvolve sua concepção de a priori histórico. A doutrina de Kant da aquisição originária de representações a priori apresenta simultaneamente uma crítica à doutrina das ideias inatas, como, por exemplo, defendido por Platão e Descartes, e uma crítica à concepção empirista do a posteriori de Aristóteles ou Hume. A teoria de Kant pode ser entendida como uma teoria mediadora entre o empirismo e o inatismo, o último tanto na forma da representação de ideias correntes quanto de ideias potencialmente inatas (Oberhausen, 1997, p. 127).<sup>61</sup> Oberhausen fala, a esse respeito, do pensamento conciliador kantiano (p. 129).<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Existe uma publicação deste capítulo em língua inglesa: Rainsborough, Marita: “Theme and Variation. Foucault’s historical apriority as criticism of Kant’s concept of a priori”. Em: Santos, Loudon e Marques (2018c, p. 313-324).

<sup>61</sup> “Quando Kant designa sua teoria da origem das ideias a priori como *acquisitio originaria*, deixa polemicamente claro que essas ideias são *acquisiti* e, portanto, não podem ser inatas. Por outro lado, embora essas ideias sejam adquiridas, elas não são *derivative* dos sentidos, como ideias empíricas, mas *originarie*, porque não derivam ‘dos objetos’, mas nossa capacidade de conhecer as realiza ‘a partir de si mesmas a priori’ (*Entdeckung* BA 68).” – tradução nossa [“Wenn Kant seine Lehre vom Ursprung apriorischer Vorstellungen als *acquisitio originaria* bezeichnet, macht er damit zum einen geradezu polemisch deutlich, daß diese Vorstellungen eben *acquisiti* sind und also nicht angeboren sein können. Auf der anderen Seite sind diese Vorstellungen zwar erworben, aber nicht *derivative* aus den Sinnen wie empirische Vorstellungen, sondern *originarie*, weil sie nicht ‘von den Objekten’ abstammen, sondern unser Erkenntnisvermögen sie ‘aus sich selbst apriori zu Stande’ (*Entdeckung* BA 68) bringt.“].

<sup>62</sup> “O esforço para resolver disputas não simplesmente refutando uma ou outra posição, mas antes reconciliando ambas as visões conflitantes entre si após um exame imparcial e, assim, superar a disputa de dentro para fora, é uma expressão da atitude básica conciliatória que Kant partilha com sua época” – tradução nossa. [“Das Bestreben, Streitfragen nicht durch bloße Widerlegung der einen oder der anderen Position zu lösen, sondern nach unparteiischer Prüfung beide widerstreitenden Ansichten miteinander zu versöhnen und

A doutrina de Kant da *acquisitio originaria* não é uma teoria completamente nova a respeito da origem do conhecimento, não resulta de uma rejeição radical de todas as explicações tradicionais. Ao contrário, Kant combina elementos do empírico com os da abordagem inatista. De acordo com a concepção que tem de sua própria doutrina, ele reconcilia empirismo e inatismo (Oberhausen, 1997, p. 132).<sup>63</sup>

A teoria da aquisição originária do a priori é particularmente clara na seguinte citação de Kant:

‘No entanto, a partir desses termos [sc. espaço, tempo e as categorias], assim como de todo conhecimento, onde não é o princípio que busca sua possibilidade, mas as causas ocasionais que buscam sua produção na experiência, onde então as impressões dos sentidos trazem à tona a experiência que contém dois elementos muito distintos, ou seja, uma *matéria* para o conhecimento a partir dos sentidos, e uma certa *forma* para organizá-la a partir da fonte interna da percepção e do pensamento puros que, por ocasião do primeiro, dão ocasião para abrir todo o poder da cognição com relação a eles, e são primeiro colocados em exercício [...] e produzem conceitos’ (B 118) (Oberhausen, 1997, p. 118).<sup>64</sup>

---

den Streit so von innen heraus zu überwinden, ist Ausdruck der konzilienten Grundhaltung, die Kant mit seinem Zeitalter teilt.” (Oberhausen, 1997, p. 129). Oberhausen aponta neste contexto a obra de Herman Schmalenbach, *Leibniz* (1921). Para o próprio Kant: “Wenn Männer von gutem Verstande [...] ganz wider einander laufende Meinungen behaupten, so ist es der Logik aller Wahrscheinlichkeiten gemäß, seine Aufmerksamkeit am meisten auf einen gewissen Mittelsatz zu richten, der beiden Parteien in gewisser Maße Recht läßt”. [“Quando homens de bom senso [...] afirmam opiniões bastante contrárias um ao outro, é de acordo com a lógica de todas as probabilidades dirigir a sua atenção mais para uma certa proposta intermédia que deixa ambas as partes, em certa medida, certas”. – tradução nossa] (Kant, GSK, 01, p. 32) Norbert Hinske reduz a antitética de Kant à teoria protestante da controvérsia dos séculos XVII e XVIII. Veja para tanto o seu escrito: Hinske, Norbert: *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: Der dreißigjährige Kant*. Stuttgart: Kohlhammer, 1982. [O caminho de Kant para a filosofia transcendental]

<sup>63</sup> [“Kants Lehre von der *acquisitio originaria* ist keine völlig neue Theorie vom Ursprung der Erkenntnis, die aus einer radikalen Ablehnung aller traditionellen Erklärungen resultiert. Kant vereinigt vielmehr Elemente des empirischen mit solchen des innatistischen Ansatzes. Seinem eigenen Selbstverständnis nach versöhnt er so Empirismus und Innatismus miteinander” – tradução nossa] (Oberhausen, 1997, p. 132).

<sup>64</sup> Cf. Oberhausen, 1997, p. 118. [“Indessen kann man von diesen Begriffen [sc. Raum, Zeit und den Kategorien], wie von allem Erkenntnis, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdenn die Eindrücke der Sinne Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine *Materie* zur Erkenntnis aus den Sinnen, und eine gewisse *Form*, sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens, die, bei Gelegenheit den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntniskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen, und der ersteren, zuerst in Ausübung [...] gebracht werden, und Begriffe hervorbringen’ (B 118).“ – tradução nossa] Oberhausen observa certa semelhança entre o conceito de Leibniz de um conhecimento virtualmente inato e o conceito de *acquisitio originaria* de Kant. (Veja

Esta teoria diz respeito a questões sobre a origem e a validade de conhecimentos, assim como questões sobre sua abrangência. As representações a priori, de acordo com Kant, desenvolvem-se independentemente dos objetos oriundos de regras ou leis da cognição, da natureza do poder cognitivo ou da faculdade cognitiva,<sup>65</sup> por meio da experiência ou por “ocasião da experiência”.<sup>66</sup>

As impressões sensoriais colocam o entendimento em ação, o que consiste em ordenar essas impressões de acordo com regras e leis lógicas. A partir destas regras, que são inerentes ao entendimento enquanto uma força de reflexão, surgem conceitos a priori. Em outras palavras: conceitos puros resultam da implementação do *usus intellectus logicus* (Oberhausen, 1997, p. 117).<sup>67</sup>

---

Oberhausen, 1997, p. 119) No entanto, Leibniz não foi o único na história da filosofia a aceitar ideias potencialmente inatas. A tese da dependência da argumentação de Kant em relação à teoria de Leibniz não foi, portanto, incontestada na pesquisa.

<sup>65</sup> Kant baseia sua teoria das leis, que são independentes das coisas na natureza do poder de conhecimento ou faculdade de conhecimento, em Reimarus, o qual desenvolveu esse pensamento. (Cf. Oberhausen, 1997, p. 105) “Die sich damit unweigerlich aufdrängende Frage, wie denn Begriffe und Aussagen noch mit den Dingen selbst übereinstimmen, hat freilich noch nicht Reimarus, sondern erst Kant gestellt”. [“A inevitável questão de como conceitos e enunciados ainda correspondam às coisas mesmas não foi, porém, feita por Reimarus, mas por Kant” – tradução nossa] (Oberhausen, 1997, p. 106) E continua: “Erst Kant wird den Gedanken von der Eigengesetzlichkeit der Vernunft zu Ende denken und durch die Problematisierung dieser Deckungsgleichheit zwischen Denk- und Naturgesetzen die Konsequenz aus der Autonomisierung der Vernunft ziehen”. (Oberhausen, 1997, p. 106s) [“Kant é que levará a cabo a ideia da autolegislação da razão e, problematizando essa congruência entre leis do pensamento e leis da natureza, chegará à consequência da autonomização da razão”. – tradução nossa]

<sup>66</sup> A fórmula “por ocasião da experiência” é utilizada por Kant pela primeira vez em 1766 nos *Träumen eines Geistesehers* [*Sonhos de um visionário*]. (Cf. Oberhausen, 1997, p. 115). “Die Erfahrung ist nicht die Quelle dieser Begriffe, sondern bloß der Anlaß, die Verstandestätigkeit in Gang zu setzen. Dabei entstehen reine Begriffe, die somit ursprünglich erworben sind”. (Ibid.) [“A experiência não é a fonte destes conceitos, mas apenas o motivo para iniciar a atividade do entendimento. Assim surgem conceitos puros que são, por consequência, adquiridos originalmente”. – tradução livre] Neste escrito, no entanto, Kant não atribui nenhum processo de conhecimento positivo aos conceitos puros. (Cf. Oberhausen, 1997, p. 116) Desde Platão, “a ocasião da experiência” é também constitutiva da doutrina das ideias inatas, ao que, no entanto, Kant não se atém em suas explicações filosófico-históricas. Assim, segundo Oberhausen, ele pode imaginar sua teoria como uma solução. “Indem er das Moment von der ‘Gelegenheit der Erfahrung’ in seinen Ansatz einbindet, kann er seine Theorie von der *acquisitio originaria* als Konziliationsmodell und damit als Lösung des alten Streits zwischen Innatismus und Empirismus präsentieren”. (Oberhausen 1997: 134) [“Ao incorporar o momento da ‘oportunidade da experiência’ em sua abordagem, ele pode apresentar sua teoria da *acquisitio originaria* como um modelo de conciliação e, portanto, como solução para a antiga disputa entre inatismo e empirismo”. – tradução nossa] No entanto, esta tese tem um caráter especulativo e impõe a Kant um tratamento desonesto com a história da filosofia.

<sup>67</sup> [“Sinnliche Eindrücke setzen den Verstand in Tätigkeit, die darin besteht, diese Eindrücke nach logischen Regeln und Gesetzen zu ordnen. Aus diesen Regeln, die dem Verstand als einer Kraft zu reflektieren wesenhaft eigen sind, entspringen anlässlich dieser Tätigkeit apriorische Begriffe. Anders gesagt: Reine

E afirma ainda: “a aquisição das formas puras da intuição, espaço e tempo, ocorre analogamente a esse processo” (Oberhausen, 1997, p. 117).<sup>68</sup> Também eles pressupõem impressões sensoriais.<sup>69</sup>

Oberhausen acentua: “as leis da razão determinam o conhecimento a priori” (Oberhausen, 1997, p. 105).<sup>70</sup> O a priori de Kant, como bem afirma Oberhausen (1997, p. 28), não pode ser simplesmente equiparado com o inato no sentido da doutrina das ideias inatas,<sup>71</sup> como ocorre no caso da interpretação da teoria kantiana como uma variação do inatismo. Em sua teoria da aquisição, as representações a priori são reduzidas às regras do pensamento, de modo que a lógica formal se torna a base da lógica transcendental. A lógica é uma ciência a priori para Kant, ele não a baseia mais na ontologia. “Com isso, na *Crítica da Razão Pura* Kant deriva as categorias das formas de juízo e as ideias das formas de inferência (*Schlussformen*), as chamadas deduções metafísicas, com base em sua teoria da aquisição” (Oberhausen, 1997, p. 38).<sup>72</sup> A *acquisitio originaria*<sup>73</sup> representa para Oberhausen, por um lado, a “teoria de fundo” de Kant, que nunca foi elaborada, e, por outro lado, a chave da virada epistemológica

---

Begriffe entstammen dem Vollzug des *usus intellectus logicus*.” – tradução nossa] (Oberhausen, 1997, p. 117)

<sup>68</sup> [“Analog zu diesem Prozess läuft die Erwerbung der reinen Anschauungsformen Raum und Zeit ab.” – tradução nossa]. (Oberhausen, 1997, p. 117)

<sup>69</sup> Isso significa em Kant: “Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos [...]? Assim, *na ordem do tempo*, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início”. (Kant, KrV, B 1) (Tradução: Kant, 2001, p. 62)

<sup>70</sup> [“Die Gesetze der Vernunft bestimmen a priori die Erkenntnis“ – tradução nossa].

<sup>71</sup> Oberhausen afirma na nota 19: “Dennoch hält sich die kurzschlüssige Gleichsetzung von Kants Apriori mit dem Angeborenen offenbar hartnäckig.” [“No entanto, a equiparação precipitada do a priori de Kant com o inato aparentemente persiste.” – tradução nossa]. (Oberhausen, 1997, p. 28)

<sup>72</sup> [“Kant vollzieht damit die Ableitung der Kategorien aus den Urteils- und der Ideen aus den Schlussformen in der *Kritik der reinen Vernunft*, die sogenannten metaphysischen Deduktionen, auf der Grundlage seiner Erwerbstheorie.” – tradução nossa].

<sup>73</sup> Kant desenvolve a ideia básica desta teoria já no parágrafo 8 da Dissertação Inaugural de 1770 e a designa na polémica contra Eberhard de 1790 pela primeira vez como *acquisitio originaria*. “[A] passagem no escrito polémico de 1790 é a única em que o próprio Kant designa sua teoria da origem de representações a priori como *acquisitio originaria*, embora também possa ser presumido aqui que a ocasião era puramente externa para confrontar-se com os oponentes de sua filosofia.” – tradução nossa] (Oberhausen, 1997, p. 122) [“[D]ie Stelle in der Streitschrift von 1790 ist die einzige, an der Kant selbst seine Theorie vom Ursprung apriorischer Vorstellungen als *acquisitio originaria* bezeichnet, wobei hier zudem zu vermuten ist, daß der Anlaß der rein äußerliche war, sich mit den Gegnern seiner Philosophie auseinandersetzen zu müssen.”].

de 1772 (Oberhausen, 1997, p. 37s). Com ela, Kant pode evitar o recurso a Deus, que, como ocorre em Descartes, garante a validade das ideias inatas.<sup>74</sup> Kant pode negar o “recurso a Deus como uma explicação sobre a origem e a validade do conhecimento” e basear-se apenas nas leis das faculdades cognitivas, que estão na sua base por natureza, mas, neste aspecto, mostra-se um certo parentesco com a doutrina das ideias inatas, uma vez que ele “rejeita uma explicação puramente empírica da origem do conhecimento” (Oberhausen, 1997, p. 114).<sup>75</sup> Assim, pode-se explicar o uso que Kant continua a fazer de certos termos da doutrina das ideias inatas. “A rejeição da fundação da lógica na ontologia, que Reimarús já praticamente havia realizado, teve que conduzir, mais dia menos dia, a uma redefinição fundamental da relação entre a verdade lógica de conceitos e afirmações de uma verdade metafísica” (Oberhausen, 1997, p. 111).<sup>76</sup>

<sup>74</sup> A respeito, afirma Oberhausen: “sua principal objeção, no entanto, é que a suposição de que certas representações foram criadas por Deus remonta inadmissivelmente a uma explicação que impossibilita qualquer investigação adicional e, assim, arruína a filosofia.” – tradução nossa [“Sein Haupteinwand ist jedoch, daß sich die Annahme, gewisse Vorstellungen seien uns von Gott anerschaffen, unzulässigerweise auf eine Erklärung zurückziehe, die jede weitere Nachforschung unmöglich mache und dadurch Philosophie schlechterdings ruiniere.”] (Oberhausen, 1997, p. 76) Este tipo de explicação pode ser atribuído à preguiça e ao conforto.

<sup>75</sup> [“Eine rein empiristische Erklärung des Ursprungs der Erkenntnis ablehnt”. – tradução nossa].

<sup>76</sup> [“Die Abkehr von der Gründung der Logik in der Ontologie, die schon Reimarús faktisch vollzogen hatte, mußte über kurz oder lang zu einer grundsätzlichen Neubestimmung des Verhältnisses zwischen der logischen Wahrheit von Begriffen und Aussagen zu der metaphysischen Wahrheit führen”. – tradução nossa] Para Oberhausen, até 1772 Kant parte da congruência entre as leis do pensamento e as leis das coisas. “Foi apenas por volta de 1772 que Kant tomou a consequência da autonomização da razão e inverteu a relação entre verdade lógica e metafísica, deixando, a fim de retomar a conhecida formulação do prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, as coisas orientarem-se segundo nosso conhecimento”. – tradução nossa [“Erst um 1772 zieht Kant die Konsequenz aus der Autonomisierung der Vernunft und kehrt das Verhältnis von logischer und metaphysischer Wahrheit um, indem er, um die bekannte Formulierung aus der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* aufzugreifen, die Dinge sich nach unserer Erkenntnis richten läßt.”] (Oberhausen, 1997, p. 112) Oberhausen continua: “A doutrina da *acquisitio originaria* não é apenas a base dessa reviravolta central do pensamento de Kant, mas também fornece a solução para o problema de definir completamente os conceitos pelos quais o mundo dos fenômenos é constituído.” – tradução nossa [“Die Lehre von der *acquisitio originaria* liegt nun aber nicht nur dieser zentralen Wendung von Kants Denken zugrunde, sondern sie gibt zugleich die Lösung für das Problem an die Hand, die Begriffe, mittels derer die Erscheinungswelt konstituiert wird, vollzählig zu bestimmen.”] (Ibid.) E: “A chamada dedução metafísica de Kant, a derivação das categorias dos tipos de juízos e a dedução das ideias dos tipos de inferência, portanto, nada mais é do que a compreensão da *acquisitio originaria* destes conceitos” – tradução nossa. [“Die von Kant sogenannte metaphysische Deduktion, die Ableitung der Kategorien aus den Urteilsarten und diejenige der Ideen aus den Schlußarten, ist somit nichts anderes als das Nachvollziehen der *acquisitio originaria* dieser Begriffe.”] (Ibid.) Algo semelhante vale para a *facultas cognoscendi inferior*, a sensibilidade, com suas formas puras espaço e tempo, as quais são fundadas na instituição original deste poder de conhecimento. (Cf. Oberhausen, 1997, p. 113) As leis da faculdade de conhecimento são, assim, inatas; “mas isso não deve ser entendido no sentido de que Deus as criou ou implantou.” – tradução nossa [“das darf aber nicht in dem Sinne verstanden werden, daß Gott sie

O termo *acquisitio originaria*, juntamente com o termo *acquisitio derivativa*, provém do direito natural e, portanto, da linguagem jurídica (Oberhausen, 1997, p. 129).<sup>77</sup> Kant transpõe o termo *acquisitio originaria* para a esfera da epistemologia. “O modo como Kant transpõe o termo *acquisitio originaria* de sua esfera original para uma esfera completamente nova, a epistemológica, pode, além disso, servir como exemplo do peculiar processo kantiano de formação de conceitos” (p. 121).<sup>78</sup> Isso está relacionado ao seu pensamento metafórico de formação de analogia. Kant aponta para essa origem conceitual no próprio discurso jurídico:

A Crítica não permite quaisquer *representações* criadas ou inatas; todas elas, quer pertençam à intuição ou a conceitos do entendimento, ela as toma como *adquiridas*. Mas há também uma aquisição original (como se expressam os mestres de direito natural), conseqüentemente também daquela que ainda não existia antes, e, portanto, não pertencia a nada antes dessa ação. Tal, como afirma a Crítica, é *primeiro* a forma das coisas no espaço e no tempo, *segundo*, a unidade sintética do múltiplo nos conceitos; pois nenhuma delas retira a nossa faculdade do conhecimento dos objetos como dados em si mesmos, mas os realiza a partir de si mesmas a priori (Oberhausen, 1997, p. 123).<sup>79</sup>

---

anerschaffen oder eingepflanzt hätte.” (Ibid.)

<sup>77</sup> No parágrafo 10 da *Metafísica dos Costumes*, Kant escreve: “adquiro uma coisa quando faço (*efficio*) com que algo se torne *meu*. – Originariamente meu é aquele algo exterior que também é meu sem um ato jurídico. Mas uma aquisição originária é aquela que não é derivada do seu de um outro. Nada exterior é originariamente meu, mas bem pode ser adquirido originariamente, isto é, sem derivar do seu de um outro” (Kant, AA 06, p. 258). Em: Kant, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Tradução [primeira parte] de Clélia Aparecida Martins, tradução [segunda parte] de Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013. Sobre o conceito de Kant da aquisição originária na *Rechtslehre*, ver: Brocker, Manfred: *Kants Besitzlehre. Zur Problematik einer transzendentalphilosophischen Eigentumslehre*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997, p. 103s. Oberhausen considera como provável o surgimento da teoria da aquisição originária no contexto do surgimento da *Rechtslehre*. (Cf. Oberhausen 1997, p. 129)

<sup>78</sup> [“Die Art und Weise, wie Kant den Begriff *acquisitio originaria* aus dessen angestammter Sphäre in eine völlig neue, erkenntnistheoretische transponiert, kann darüber hinaus als Beispiel für Kants eigentümliches Verfahren der Begriffsbildung dienen” – tradução nossa].

<sup>79</sup> [“Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborne *Vorstellungen*; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als *erworben* an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existiert, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, *erstlich* die Form der Dinge im Raum und der Zeit, *zweitens* die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnisvermögen von den Objekten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zu Stande’ (*Entdeckung* BA 68).” – tradução nossa] Kant em Oberhausen, 1997, p. 123 (Kant 08, p. 185-251).

A dedução metafísica das categorias advindas das formas de juízo refere-se ao aspecto da origem das representações e, segundo Oberhausen, tem uma função de representante (*Statthalterfunktion*) em relação à teoria da *acquisitio originaria*, o que explica em parte a vasta ausência do termo em Kant.

### 2.1.2.2 O A PRIORI HISTÓRICO DE FOUCAULT COMO CRÍTICA AO A PRIORI DE KANT

O recurso de Foucault ao apriorismo de Kant pode ser entendido como uma historicização das concepções kantianas do a priori e representa uma clara modificação da ideia da aquisição originária. Sua crítica à adoção por Kant de um determinado inventário das formas da sensibilidade a priori, das categorias do entendimento e das ideias da razão baseadas no uso de regras, ou leis, de forças cognitivas, cuja análise, inspirada na lógica formal, permite uma listagem completa das formas, conceitos e ideias a priori, revelam uma nova compreensão do a priori em Foucault. Segundo ele, ela está sujeita a constantes mudanças sociais e históricas e seu escopo só pode ser entendido em detalhes por meio de elaborados procedimentos de análise. Isto é feito pela análise do discurso, que se orienta em material dado empiricamente, em um processo arqueológico que é complementado por um processo genealógico de análise do poder. O saber revela-se em Foucault como sendo formado por meio de discursos baseados em certas regras de formação que também oferecem posição de sujeito ao indivíduo, o que, por sua vez, subordina-se a certas estratégias de poder. Enquanto Kant é norteado pela lógica em sua dedução das representações a priori, Foucault parte do material histórico de um dado arquivo que contém a totalidade das regras que caracterizam uma prática discursiva e que considera como a totalidade dos discursos efetivamente formulados em uma época. Foucault não leva em conta, neste caso, apenas o linguístico; práticas, rituais e a base medial também são incluídos por meio do conceito de dispositivo. A inspeção dos

---

“Diese ‘ursprüngliche Erwerbung’ bezeichnet er dann mit ihrem lateinischen Ausdruck als ‘acquisitio [...] originaria’ (BA 71).” (Ibid., cp. Kant 08, p. 223) [“Ele então usa a expressão latina para descrever essa ‘aquisição original’ como ‘acquisitio [...] originaria’ (BA 71)” – tradução nossa].

monumentos leva à elaboração de categorias, regras, relações, posições de sujeito etc. que estão na base de um tempo. Foucault procura especialmente por regras de inclusão e exclusão, pela distribuição das posições de fala e sua escassez, por meio das quais se estruturam os discursos de um tempo. Assim, as afirmações subjacentes não são apenas de carácter linguístico, mas podem, por exemplo, consistir também em curvas gráficas ou fórmulas matemáticas.

Em contraste com Kant, Foucault não está preocupado com a investigação exata da especificidade das forças cognitivas individuais, mas com sua estruturação de acordo com regras de formação historicamente diferentes, baseadas em processos cognitivos nos quais elas são igualmente abordadas. Assim, o espaço e o tempo em Foucault não podem ser atribuídos apenas à sensibilidade. São fenômenos ligados a todas as faculdades cognitivas e historicamente concebidos e formados de maneira diferente. Para Foucault, a história do saber é ao mesmo tempo a história do espaço.

Ele pensa o espaço e o saber de forma conjunta e desenvolve um fundamento topológico de todo o pensar. Assim, sua teoria do espaço deve ser considerada como o fundamento para entender a filosofia de Foucault como um todo. O completamente impensável ou indescritível de um tempo não pode estar contido na ordenação do saber, ele só pode aparecer no limiar. A ideia do transgredir limites aparece mais uma vez aqui. Os discursos precisam, portanto, serem organizados de acordo com as regras específicas de uma determinada época, de modo a não serem excluídos do domínio do dizível e do visível, e acabarem, por exemplo, qualificados como loucura. Isso resulta em uma ordem de coisas de acordo com oposições temporais específicas como as de verdadeiro e falso, normal e patológico, racional e insano etc. Chega-se a um a priori histórico que determina as possibilidades de conhecimento de uma época.

Foucault define o termo a priori histórico<sup>80</sup> em *As Palavras e as Coisas* da seguinte forma:

---

<sup>80</sup> O conceito do a priori histórico já foi usado por Foucault em 1957 em seu ensaio "Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie". Neste ensaio, ele fala de um "a priori histórico da psicologia". Cf. Foucault, Michel: "Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie". Em: Foucault (2001a, p. 197).

Esse *a priori* é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro (Foucault, 1999b, p. 218).

Além disso, ele explica o termo no contexto de seu trabalho metodológico *Arqueologia do Saber* no capítulo “O *A Priori* Histórico e o Arquivo”, no qual ele expõe seu método arqueológico e explica conceitos centrais como discurso, formação discursiva afirmação, arquivo etc.

Além disso, o *a priori* não escapa à historicidade: não constitui, acima dos acontecimentos, e em um universo inalterável, uma estrutura intemporal; define-se como o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva: ora, essas regras não se impõem do exterior aos elementos que elas correlacionam; estão inseridas no que ligam; e se não se modificam com o menor dentre eles, os modificam, e com eles se transformam em certos limiares decisivos. O *a priori* das positivities não é somente o sistema de uma dispersão temporal; ele próprio é um conjunto transformável (Foucault, 2008a, p. 145).

Para a análise arqueológica, coloca-se a questão a respeito do *a priori* histórico que a baseia: “A partir de qual *a priori* histórico foi possível definir o grande tabuleiro das identidades distintas que se estabelece sobre o fundo confuso, indefinido, sem fisionomia e como que indiferente, das diferenças?” (Foucault, 1999b, p. 21). Ele pergunta em continuação:

[Q]uais foram as condições dessa emergência, o preço com o qual, de qualquer forma, ela foi paga, seus efeitos no real e a maneira pela qual, ligando um certo tipo de objeto a certas modalidades do sujeito, ela constituiu, por um tempo, uma área e determinados indivíduos, o *a priori* histórico de uma experiência possível (Foucault, 2017, p. 229).<sup>81</sup>

A concepção de Foucault insere-se em uma tradição de crítica à concepção kantiana do *a priori* que, ao atacar sua validade supratemporal,

<sup>81</sup> Foucault escreveu em 1984 um artigo para um léxico filosófico sobre sua própria filosofia, léxico do qual essa citação provém.

procura preservar o caráter do elemento constitutivo do conhecimento como condição de possibilidade para o saber e, com isso, para a questão transcendental de Kant.<sup>82</sup>

What we end up with, in this tradition, is thus a relativized and dynamical conception of the a priori [...], but which nevertheless retain the characteristically Kantian constitutive function of making the empirical natural knowledge thereby structured and framed by such principles first possible (Friedman, 2008, p. 370).

A esse respeito, a teoria de Foucault do a priori histórico tem uma semelhança com a teoria da mudança de paradigma de Thomas Kuhn. Kuhn também se refere a Kant:

Though it is a more articulated source of constitutive categories, my structured lexicon [= Kuhn's late version of 'paradigm'] resembles Kant's a priori when the latter is taken in its second, relativized sense. Both are constitutive of *possible experience* of the world, but neither dictates what that experience must be. [...] The fact that experience within another form of life – another time, place, or culture – might have constituted knowledge differently is irrelevant to its status as knowledge (Kuhn, 1993, p. 331s).

Enquanto Kuhn enfoca principalmente a história da ciência e os paradigmas que evocam a mudança, Foucault está preocupado com a constituição do saber de um modo geral, e apresenta uma nova forma modificada de epistemologia que não tem seu ponto de partida no sujeito do conhecimento.

### 2.1.2.3 O A PRIORI DE KANT E FOUCAULT

Tanto em Kant quanto em Foucault, a aquisição do conhecimento aumenta a priori com a experiência. No entanto, Kant vê uma ativação de certo inventário de formas, conceitos e ideias puras em ação, enquanto em

---

<sup>82</sup> Kant afirma: “Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (Kant, KrV, B 25) (tradução, Kant, 2001, KrV, B25).

Foucault pode ser pressuposta uma receptividade histórica do a priori, à qual até o ser humano está sujeito enquanto episteme. Não é a aparelhagem da capacidade cognitiva humana que é examinada, mas a estruturação regular de formações discursivas, que incluem igualmente as condições constitutivas historicamente variáveis do próprio sujeito. A busca arqueológica pelo a priori histórico constitui, portanto, uma tarefa permanente que, em relação ao presente em particular, apresenta uma função sócio-política e, com vista ao próprio devir (*Gewordensein*), apresenta também uma função ético-política. Enquanto Foucault primeiro toma a episteme como épocas estruturantes do a priori histórico, ele diferencia os tipos de a priori histórico em relação aos discursos individuais com precisão crescente em sua variedade e particularidade.

Em contraste com o a priori de Kant, que igualmente diz respeito aos conceitos de sujeito, ética, estética e processos sócio-históricos em geral, Foucault transpõe seu conceito de a priori histórico para sua teoria do sujeito, mas não o faz para o domínio do poder, uma proposição fundamental de sua filosofia. Em Foucault, o a priori permanece primariamente relacionado ao campo do conhecimento e aos processos de formação de sujeitos a ele relacionados. Enquanto Kant pergunta na ética, sobre a generalização da máxima pessoal e considera a lei moral, o imperativo categórico, como sendo dado a priori, a ética em Foucault está situada na aplicação de autotecnologias na formação do si mesmo enquanto sujeito moral no contexto sócio-histórico e ligada à noção de vida como arte. Embora Foucault distinga formas históricas de poder e combinações históricas de formas de poder, seu instrumental analítico do discurso não se torna frutífero para o trabalho genealógico e não está relacionado às práticas de poder que o constitui. Enquanto o conceito de a priori em Kant deve ser observado como constitutivo de toda a sua filosofia, em Foucault ele está, a princípio, limitado à análise do discurso e, portanto, ao campo do saber. Nos outros campos, Foucault permanece na noção geral de historicidade e processualidade, sem modificar, ampliar e especificar o conceito de a priori. Suas proposições *da forma vazia da salvação* e da parresía indicam uma tendência de transferir esta figura de pensamento da filosofia do saber para a filosofia do sujeito e, pela forma de abordagem, evidenciam um pensamento de a priori histórico em sua ética. A conexão

entre saber, poder e sujeito poderia, portanto, ter sido mais minuciosamente entendida e ampliada com base no conceito de a priori histórico. Assim, pode-se afirmar que o a priori de Kant não é considerado por Foucault de forma abrangente e que o ensinamento possível de Kant não é suficientemente esgotado – mesmo em seu conteúdo crítico. Em outras palavras, a demarcação de limite de Foucault pode ser entendida em termos da utilidade do conceito de a priori no sentido da atitude kantiana da crítica. O conceito sofre uma redução pragmática de seu campo de aplicação e, portanto, de sua utilidade e significado. O a priori, que está em Foucault principalmente no campo do saber, é, em última instância, uma consolidação paradigmática da experiência, é um a priori no a posteriori numa perspectiva específica a respeito do saber humano.

### **2.1.3 LIBERDADE, NATUREZA E HISTÓRIA. DA RELAÇÃO ENTRE NATUREZA E HISTÓRIA EM KANT E FOUCAULT<sup>83</sup>**

#### **2.1.3.1 LIBERDADE, NATUREZA E HISTÓRIA EM KANT E FOUCAULT**

Enquanto a liberdade e a natureza são igualmente decisivas para a filosofia da história de Kant, o conceito de natureza em Foucault parece perder completamente seu significado. A história passa por um processo de desassociar-se da natureza e parece estar absorvida na atividade cultural, social e política do ser humano e na aleatoriedade dos eventos. Enquanto em Kant a natureza está ancorada no processo histórico e a teleologia da natureza torna o progresso possível na história, em Foucault a natureza perde seu papel fundamental e o conceito de natureza, na sequência, perde seu lugar central no conceito geral. A natureza parece ter desaparecido em sua filosofia e é absorvida pelo cultural e sócio-histórico. Foucault também quer se desprender dos pressupostos antropológicos e dos saberes estrutu-

---

<sup>83</sup> Este capítulo foi publicado quase inalterado. Veja: RAINSBOROUGH, Marita. Freiheit, Natur und Geschichte. Zum Verhältnis von Natur und Geschichte bei Kant und Foucault. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (org.). *Estudos Kantianos*. Edição Especial em homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos, Marília, 2017, p. 339-350. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/ek/article/view/7095>.

rantes da episteme ser humano quando fala da “morte do humano” e da “morte do sujeito”. Foucault, com sua concepção de poder e de constituição discursiva e dispositiva do ser humano, a quem determinadas posições de sujeito são designadas, também se despede do conceito kantiano de liberdade? Devido, por exemplo, à universalidade pensada e associada a esse conceito, assim como ao status como pressuposto filosófico básico, ele então se volta, por um lado, contra a concepção kantiana de liberdade como ponto de partida da ação ética de acordo com a lei da razão prática e, por outro lado, recorre a Kant em sua teoria da *dessubjugação* e do ethos crítico. Como isso pode ser explicado? Os principais conceitos de Kant serão retomados de forma modificada ou haverá uma mudança de paradigma? Qual o papel da natureza e da história nesse contexto?

### 2.1.3.2 OS CONCEITOS DE LIBERDADE E NATUREZA EM KANT

Na filosofia de Kant, mostra-se um “paralelismo entre a razão teórica e a prática” que consiste, em diferentes aspectos, no agir ordenador, estruturante e contextualizado da razão (Timmermann, 2003, p. 22 [tradução nossa]). No centro do conceito de liberdade em Kant está o agir racional, a independência da determinação dos sentidos. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant esclarece:

[A] *liberdade no sentido prático* é a independência do arbítrio frente à *coação* dos impulsos da sensibilidade. Na verdade, um arbítrio é sensível, na medida em que é patologicamente afetado (pelos móveis da sensibilidade); e chama-se *animal* (*arbitrium brutum*) quando pode ser *patologicamente necessitado*. O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberam* porque a sensibilidade não torna necessária sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis (Kant, KrV, A 534/B 562 [tradução Kant, 2001, KrV, A 534/B 562]).

É necessário separar-se da afinidade sensorial, das inclinações sensoriais, que compõem nossa natureza como ser humano.<sup>84</sup> Por meio da sensibilidade, dos afetos e das paixões<sup>85</sup> não podem ser garantidos confiabilidade e universalidade na ação ética, por esta razão, a razão prática os exige a priori. No campo da moral, isto pode ser forçosamente imposto na forma do imperativo categórico. As diferentes formulações de Kant sobre o imperativo categórico comprovam a íntima relação entre a moral e o pensamento humano da finalidade de si próprio e da finalidade da natureza.

O conceito de liberdade em Kant apresenta diferentes aspectos: liberdade da coerção,<sup>86</sup> liberdade como possibilidade de escolha de máximas, como espontaneidade de agir a partir de si mesmo, como capacidade de agir segundo as prescrições da razão, liberdade prática ou transcendental, isto é, absoluta, e autonomia como autolegislação.<sup>87</sup> Aqui podem ser distinguidos um conceito negativo e um positivo de liberdade. Timmermann afirma: “um conceito negativo de liberdade em si é ‘estéril’ e não permite a compreensão da ‘essência’ da liberdade. [...] Afirma apenas do que são livres as pessoas em suas ações, e não para quê” (Timmermann, 2003, p. 22).<sup>88</sup> Neste contexto, é relevante a questão da conexão de natureza e liberdade em Kant, em suas diferentes formações. Kant enfatiza a diferença entre liberdade de acordo com a regularidade e liberdade cega ou selvagem:

---

<sup>84</sup> Assim, em Kant afirma-se: “ora, nós encontramos nossa natureza de entes sensíveis constituída de modo tal que a matéria da faculdade de apetição (objetos da inclinação, quer da esperança ou do medo) impõe-se em primeiro lugar, e o nosso si-mesmo ‘*Selbst*’ determinável patologicamente, embora por suas máximas seja totalmente inapto à legislação universal, não obstante, como se constituísse todo o nosso si-mesmo ‘*unser ganzes Selbst*’, empenha-se por tornar antes válidas suas exigências como se fossem as primeiras e originais.” (Kant, KpV, 05, p. 131) (tradução Kant, <sup>2</sup>2015, p. 257)

<sup>85</sup> “Afetos são especificamente distintos de paixões. Aqueles referem-se meramente ao sentimento; estas pertencem à faculdade de apetição e são inclinações que dificultam ou tornam possível toda determinabilidade do arbítrio por princípios.” (Kant, KU, 05, p. 121 nota 110) (tradução: Kant, <sup>3</sup>2012a, p. 122) A liberdade humana, segundo Kant, é mais afetada pelas paixões do que pelos afetos, a razão é usurpada por elas. Apenas o respeito à lei que resulta de um juízo é admitido por Kant como um sentimento moralmente benéfico. Com o reconhecimento desse sentimento, ele também resolve o problema da motivação para a ação ética, o problema da *mola propulsora*.

<sup>86</sup> Isso deve ser entendido como independência da influência ou das inclinações dos sentidos.

<sup>87</sup> Este último é desenvolvido na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

<sup>88</sup> [“Ein negativer Freiheitsbegriff ist für sich genommen ‘unfruchtbar’ und verstatet keinen Einblick in das ‘Wesen’ der Freiheit. [...] Es wird nur gesagt, wovon der Mensch in seinen Handlungen frei ist, nicht auch wozu.” – tradução nossa].

Imagina-se a liberdade, ou seja, uma arbitrariedade que é independente dos instintos ou da orientação da natureza, assim, ela é em si mesma uma irregularidade e a origem de todo o mal e de toda desordem, onde ela mesma não é em si uma regra. A liberdade deve, portanto, estar sob a condição da regularidade geral e ser uma liberdade razoável, caso contrário é cega ou selvagem (R 7220; provavelmente década de 1780) (Kant *apud* Timmermann, 2003, p. 23).<sup>89</sup>

Segundo Kant, liberdade não significa independência das leis naturais, mas deve ser pensada com base em sua validade. “É difícil conciliar uma arbitrariedade ‘subjettivamente imperativa’ – ou seja, uma arbitrariedade negativamente livre, que não é determinada por causas naturais – com a determinação contínua da natureza segundo a lei causal” (Timmermann, 2003, p. 24).<sup>90</sup> A liberdade positiva, que determina o significado e a finalidade da liberdade, está ligada em Kant ao exercício da razão, especialmente em contextos morais: liberdade é a *ratio essendi* da lei moral, de acordo com a qual a liberdade é tanto uma condição necessária quanto suficiente para a validade desta lei, e a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade, que ele entende como consciência da obrigação moral, e ambas estão diretamente relacionadas (Kant, KpV, 05, 5 Anm).

Como a liberdade inicialmente significa liberdade da causalidade natural, mas a liberdade sem lei é impossível e temos, além disso, boas razões para considerar a vontade livre *qua* causalidade como legal, precisamos procurar pela lei causal específica da causalidade por meio da liberdade (Timmermann, 2003, p. 30).<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> [“Man stelle sich die Freyheit, d.i. eine Willkühr vor, die von Instinkten oder überhaupt der Leitung der Natur unabhängig ist, so ist sie an sich selbst eine Regellosigkeit und der Ursprung alles Übels und aller Unordnung, wo sie nicht sich selbst eine Regel ist. Es muß demnach die freyheit unter der Bedingung der allgemeinen Regelmäßigkeit stehen und eine Verständige freyheit seyn, sonst ist sie blind oder wild.” (R 7220; wohl 1780er Jahre).” – tradução nossa].

<sup>90</sup> [“Es ist schwierig, eine ‘subjectiv unbedingte’ – d.h. eine negativ freie Willkür, die sich nicht durch Naturursachen bestimmt sieht – mit der durchgängigen Bestimmung der Natur nach dem Kausalgesetz zu vereinbaren.” – tradução nossa].

<sup>91</sup> [“Da Freiheit zunächst Freiheit von der Naturkausalität bedeutet, gesetzlose Freiheit jedoch unmöglich ist und wir außerdem gute Gründe haben, auch den freien Willen *qua* Kausalität für gesetzmäßig zu halten, müssen wir nach dem spezifischen Kausalgesetz der Kausalität durch Freiheit suchen.” – tradução nossa].

Neste ponto, torna-se central a autonomia da vontade enquanto autolegislação por meio do imperativo categórico. A vontade é a faculdade de agir de acordo com princípios da razão, Kant fala também da faculdade de fins. “Como uma vontade livre não está determinada de maneira heterônoma, ela deve ser uma regra para si mesma” (Timmermann, 2003, p. 31).<sup>92</sup> Isso reside na forma legislativa e sua universalização. Moralidade e liberdade se referenciam mutuamente. Timmermann afirma: moralidade é a base cognitiva da liberdade e liberdade a base do próprio ser da moralidade. Kant desenvolve um conceito de liberdade racional e moral como faculdade de agir independentemente de causas naturais. Ação livre e responsável também ocorre quando o agente não tem outra opção de ação. A responsabilidade não está vinculada à possibilidade de agir de maneira diferente, mas ao querer refletido e independente. Para Kant “uma falta em razão [...] é ao mesmo tempo um menos em liberdade” (Timmermann, 2003, p. 39).<sup>93</sup> Recki fala de uma ética da autonomia em Kant (Recki, 2005, p. 55). A relação entre liberdade e moral é afirmada por Timmermann: “somente ações moralmente motivadas são altamente autônomas, porque somente então a vontade dará a si mesma a lei racional” (Timmermann, 2003, p. 43).<sup>94</sup> E continua: “a rigor, a autonomia humana só é alcançada quando se age por dever e por respeito à lei moral” (Timmermann, 2003, p. 43).<sup>95</sup> A sensibilidade é restringida pelo respeito à lei. Assim, em geral, não é a independência da coerção que é decisiva, mas sim o tipo de coerção exercida. “Aqueles que estão sujeitos à coerção da razão têm um ganho em liberdade” (Timmermann, 2003, p. 56).<sup>96</sup>

<sup>92</sup> [“Weil ein freier Wille nicht heteronom bestimmt ist, muss er sich selbst eine Regel sein.” – tradução nossa]

<sup>93</sup> [“ein Mangel an Vernunft [...] zugleich ein Minus an Freiheit.” – tradução nossa].

<sup>94</sup> [“Im Höchstmaß sind allein moralisch motivierte Handlungen autonom, denn nur dann gibt der Wille sich selbst das vernünftige Gesetz.” – tradução nossa] Continuando: “Em decisões autônomas e racionais mostra-se que tanto a razão quanto a natureza agem conforme leis.” [“In selbständigen, vernünftigen Entscheidungen zeigt sich, daß die Vernunft ebenso wie die Natur nach Gesetzen verfährt.” – tradução nossa] (Timmermann, 2003, p. 53)

<sup>95</sup> [“Also wird strenggenommen nur beim Handeln aus Pflicht und aus Achtung für das moralische Gesetz die menschliche Autonomie realisiert.” – tradução nossa].

<sup>96</sup> [“Wer dem Zwang der Vernunft unterliegt, gewinnt dadurch an Freiheit.” – tradução nossa]. Continuando: “Não é a determinação como tal que é assustadora para Kant, mas uma determinada variante da natureza. Se toda ação humana não passasse de um resultado de causas naturais e seus efeitos, não haveria nela capacidade, de acordo com Kant, de colocar em prática os mandamentos da razão.” – tradução nossa. [“Nicht die Determination als solche ist für Kant erschreckend, sondern eine bestimmte Variante der Natur. Wäre alles menschliche Handeln nichts anderes als eine Folge von Naturursachen und ihren Wirkungen, so gäbe

Também o conceito de natureza tem diferentes facetas de significado em Kant: natureza como mecanismo que embasa as leis causais, natureza como cosmologia, natureza como organismo que evolui conforme o germe localizado nele e natureza como um processo teleológico direcionado a um propósito. Recki salienta que Kant desenvolve na *Crítica da Faculdade do Juízo*, na qual expõe sua teoria estética, um entendimento diferente da natureza, no qual está presente a ideia de uma natureza formada conforme fins – a natureza como um sistema de fins. A valorização da sensibilidade pela aceitação do jogo livre das forças de conhecimento na satisfação desinteressada, assim como da experiência genuinamente estética da conformidade a fins, é demonstrada principalmente pelo exemplo das experiências naturais. Aqui Recki vê exposto o modelo de uma relação com a natureza livre de dominação e uma reabilitação da sensibilidade, e vê elaborada a possibilidade de uma ética da natureza. A ideia de uma natureza de acordo com fins, conectada com os pressupostos básicos da teleologia, relaciona-se à estrutura do organismo como um todo significativo, ao pensamento da natureza como um sistema e à beleza na natureza (Recki, 2005, p. 60).

Com a conformidade a fins, imputa-se à natureza, no conjunto, racionalidade de ação – e, portanto, a forma da razão com base na qual temos que nos respeitar como seres agentes. No conceito de conformidade a fins da natureza, pensamos basicamente em uma natureza razoavelmente organizada de acordo com o modelo de nossa própria concepção prática de nós mesmos (Recki, 2005, p. 61).<sup>97</sup>

Recki continua: “na reflexão estética, nós nos vivenciamos e nos pensamos, portanto, como seres sensorialmente racionais em um contexto sensorialmente racional” (Recki, 2005, p. 61).<sup>98</sup> Isso torna a experiência “de nos adequarmos ao mundo como seres racionais” possível a nós hu-

---

es Kant zufolge in ihm kein Vermögen, die Gebote der Vernunft in die Praxis umzusetzen” (Timmermann, 2003, p. 56)

<sup>97</sup> [“Mit der Zweckmäßigkeit unterstellt man der Natur insgesamt Handlungsrationaltät – und damit die Form der Vernunft, aufgrund derer wir uns selbst als handelnde Wesen zu achten haben. Im Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur denken wir im Grunde eine nach dem Vorbild unseres eigenen praktischen Selbstverständnisses vernünftig eingerichtete Natur.” – tradução nossa].

<sup>98</sup> [“Wir erleben und denken uns somit in der ästhetischen Reflexion als sinnlich-vernünftige Wesen in einem sinnlich-vernünftigen Kontext.” – tradução nossa].

manos (Recki, 2005, p. 61).<sup>99</sup> Recki deduz daí uma implicação ética da estética, também no sentido de um respeito ético pela natureza, um apreço pela natureza. No entanto, de acordo com Recki, o pensamento teleológico permanece um *como se* (*Als-ob*), uma vez que nele estamos relacionados a nós mesmos, o ponto de partida da teleologia é e permanece antropocêntrico. “O antropocentrismo não pode ser superado por meio do pensamento teleológico refletido, mas é – como condição de sua possibilidade e sentido – por ele verdadeiramente reforçado. Não podemos, portanto, nos livrar do antropocentrismo por meio do pensamento teleológico nem mediante sua virada normativa” (Recki, 2005, p. 62).<sup>100</sup> É justamente este antropocentrismo que Foucault historiciza ao situá-lo numa determinada época do pensamento e, além disso, critica-o severamente com consequências nítidas para sua concepção de história.

### 2.1.3.3 A CONCEPÇÃO DE LIBERDADE, NATUREZA E HISTÓRIA EM FOUCAULT

O conceito de liberdade em Foucault pode ser entendido tanto como negativo, no sentido da libertação de algo, como liberação de limitações, bem como positivo, no sentido de uma prática da liberdade de criar. Neste contexto, o ato de libertação pode ser considerado um pressuposto para o exercício das práticas de liberdade: “Freedom can be practiced in resistance, in subordination, counter-conduct, as well as ethical subjectivation” (Simons, 2013, p. 314). Em sua concepção, a liberdade é projetada como “freedom as 'ongoing work'” (Taylor, 2011, p. 6).<sup>101</sup> A liberdade deve sempre ser conquistada em situações concretas. Resistência, neste contexto, é

<sup>99</sup> [“als Vernunftwesen in die Welt zu passen” – tradução nossa].

<sup>100</sup> [“Der Anthropozentrismus ist gerade durch reflektiertes teleologisches Denken nicht zu überwinden, sondern wird – als Bedingung seiner Möglichkeit und seines Sinns – geradezu bekräftigt. Wir werden somit durch den teleologischen Gedanken – und auch durch seine normative Wendung – den Anthropozentrismus nicht los.” – tradução nossa].

<sup>101</sup> E continua: “Freedom for Foucault is not a state we occupy, but rather a practice that we undertake. Specifically, it is the practice of navigating power relations in ways that keep them open and dynamic and which, in doing so, allow for the development of new, alternative modes of thought and existence.” (Taylor, 2011, p. 4s.).

uma prática de liberdade. A liberdade revela-se em Foucault como ancorada na lógica do poder, e não como em Kant, dada com a configuração da razão humana, especialmente em termos práticos. Han afirma com relação à conexão entre poder e liberdade em Foucault: “Um éthos da liberdade zela, portanto, para que o poder não congele em domínio, para que ele permaneça um jogo aberto.” Ele acusa Foucault de usar “o conceito de ‘liberdade’ em um sentido enfático”, sem realizar uma dedução adequada (Han, 2019, p. 90).

É pouco precisa a *passagem silenciosa de Foucault da liberdade como pressuposto estrutural da relação de poder para uma ética da liberdade*. Foucault utiliza a liberdade como elemento estrutural da relação de poder implicitamente em uma qualidade ética. Esta, no entanto, não é inerente ao poder como tal. Nessa passagem bastante frágil da lógica do poder para a ética do poder, Foucault introduz uma diferença entre poder e domínio (Han, 2019, p. 90).

A fórmula do pathos da liberdade em Foucault revela-se como herdeira da filosofia de Kant e seu conceito de crítica e esclarecimento. Foucault está particularmente preocupado com a qualidade das relações de poder e dominação. Na base está a noção da possibilidade de influenciar as condições de constituição e, com isso, a possibilidade de libertação da influência externa e de auto-organização. Em contraste com Kant, não há entidade antropológica que represente uma dotação natural, donde se possa supor uma construção fundamental e irreduzível. Um núcleo natural não admite ser trabalhado, como se torna claro também, por exemplo, na crítica de Foucault à teoria da repressão da sexualidade. A distinção entre natureza e cultura se torna sem sentido. Em contraste com Kant, as noções orgânicas e teleológicas de natureza de Foucault não são pressupostas e nem argumentativamente necessárias para salvaguardar teses relativas ao aperfeiçoamento dos seres humanos e do progresso histórico em direção à paz eterna.

Estes conceitos são substituídos por Foucault pelo de construção histórica por meio de discursos, dispositivos e práticas de poder a eles associadas. Assim, desloca-se a problemática kantiana de como liberdade e na-

tureza podem ser conciliadas, enquanto a natureza pode e deve ser considerada como “auxílio” no projeto humano de aperfeiçoamento ético, cultural e político / histórico, para a questão de como é possível pensar a solução a partir de cada constituição específica e, assim, de como o indivíduo recebe influência sobre o modo de “ter-se-tornado” (*Gemacht-Werden*) e como uma libertação parcial é possível. Neste contexto, o projeto de Foucault é caracterizado por grande modéstia e grande pragmatismo.<sup>102</sup>

Portanto, Foucault enfoca principalmente os processos sociopolíticos e históricos. A natureza é primeiramente pensada somente como um conhecimento da natureza de acordo com a perspectiva de sua estrutura social por meio de discursos e dispositivos. Foucault deposita o foco na análise de categorias e procedimentos epistemológicos que se alteram e desenvolvem historicamente nas ciências naturais, como, por exemplo, na biologia ou na medicina, as quais também estão assentadas no contexto das práticas de poder que, dentre outras coisas, se relacionam à vida e ao corpo humano, o que fica claro no exemplo da biopolítica. A natureza não é uma proposição independente e acaba por ser o ponto cego da filosofia de Foucault. Não se apresenta nem como um antípoda da liberdade nem como um aliado secreto, a natureza revela-se, em Foucault, como absorvida pela cultura. Assim, Foucault enfatiza primariamente a história, cuja investigação ele orienta em eventos individuais e a observa como um arquivo de monumentos e eventos. Embora a filosofia de Foucault não preveja, como ocorre em Kant, uma direção predeterminada de desenvolvimento no sentido de um progresso em direção à constituição republicana, a uma Liga de Nações e à Paz Perpétua, a formação da vida humana como indivíduo, assim como a coexistência nos vários contextos, está atribuída à responsabilidade humana e, portanto, é um projeto de formação e emancipação humanas.

Por outro lado, a terminologia de Foucault é largamente determinada pelas ciências naturais, especialmente a biologia, e a tecnologia associada a elas. É marcante sua proximidade com o conceito darwiniano de luta

---

<sup>102</sup> Foucault expressa uma profunda desconfiança em relação a todos os programas abrangentes de mudança social quando diz que eles “na realidade levaram apenas à continuação das tradições mais prejudiciais” [“in Wirklichkeit nur zur Fortführung der schädlichsten Traditionen geführt [haben] – tradução nossa] Em: Foucault (2005a, p. 703).

ou guerra pela existência, lutas por oportunidades de vida que se manifestam em adaptação e evolução.<sup>103</sup> É graças a Philipp Sarasin que o recurso de Foucault a Darwin, que o próprio Foucault não assinalou, foi salientado e que sua terminologia e metáforas em relação às ciências naturais foram examinadas (Sarasin, 2009). Ele constata “que Foucault tinha uma tendência não assumida, mas claramente visível, de se referir metodologicamente às ciências naturais” (Sarasin, 2016b, p. 11)<sup>104</sup> e, neste contexto, nomeia os conceitos-chave da filosofia de Foucault de “evento”, “série”, “regularidade”, “condições de oportunidade”, “função” e “transformação” (p. 21).<sup>105</sup>

Neles, manifesta-se o gesto epistemológico das ciências naturais (Sarasin, 2016b, p. 21). Esta “ponte”, que Foucault propõe particularmente “entre biologia e cultura” (p. 43), também se reflete nas metáforas naturais da linguagem filosófica de Foucault, como foram descritas no capítulo 2.1 em comparação com as metáforas de Kant de limite e transgressão. Além disso, pode ser verificada em Foucault uma consideração da materialidade do mundo em seus diferentes fenômenos, como, por exemplo, na discursividade. Sua negligência em relação ao conceito de natureza, portanto, não leva a um construtivismo idealista e especulativo. Pelo contrário, as produções do saber e os procedimentos de poder são em sua filosofia sempre materialmente ancorados. Isto é refletido com particular clareza em seu conceito de dispositivo. A cultura em Foucault é, portanto, sempre igualmente determinada materialmente. Os conceitos de natureza e matéria reaparecem, então, de forma diferente: ancorados no próprio conceito de cultura, no conceito de dispositivo e no estudo teórico-científico de fenômenos naturais no contexto da investigação dos discursos das ciências naturais. Além disso, também se refletem nas proposições da filosofia de

---

<sup>103</sup> De acordo com Sarasin, Foucault opõe-se à noção de evolução e, ao mesmo tempo, a uma má interpretação da compreensão de Darwin da evolução como uma lógica de desenvolvimento. Para Darwin, evolução significa acaso e descontinuidade, trata-se da reconstrução de uma linha fática de desenvolvimento. Cf. Sarasin, Philipp: *Wie weiter mit Michel Foucault?* (“Wie weiter mit ... ?”), Hamburg: Hamburger Edition HIS, 2016b, p. 31, 38. [O quanto mais longe com Michael Foucault?].

<sup>104</sup> [“dass Foucault eine nie laut ausgesprochene, dennoch aber unübersehbare Neigung verspürte, sich methodologisch auf die Naturwissenschaften zu beziehen” – tradução nossa].

<sup>105</sup> [“Ereignis”, “Serie”, “Regelmäßigkeit”, “Möglichkeitsbedingungen”, “Funktion” e “Transformation” – tradução nossa] Sarasin nomeia como pontos de referência de Foucault, por exemplo, o anatomista Xavier Bichat e o biólogo Georges Cuvier. Para os conceitos de poder e resistência, Foucault se reporta, segundo Sarasin, a Darwin. (Cf. Sarasin, 2016b, p. 34s.)

Foucault: em sua terminologia teórica e em suas metáforas da natureza. A absorção de matéria e natureza no mundo cultural realiza-se, em Foucault, com base na ideia de materialidade dos processos culturais, no sentido de uma ontologização do cultural como uma forma de realismo cultural.

No entanto, Foucault não enfatiza suficientemente a agência, a força e a potência da própria natureza, como exige o novo realismo: “O pós-humanismo não atribui a fonte de todas as mudanças à cultura e, com isso, não nega à natureza todo tipo de atividade e historicidade” (Barad, 2012, p. 13).<sup>106</sup> Esse tipo de desempenho no processo de se tornar natureza, como Barad afirma, não foi teoricamente suficientemente estabelecido por Foucault. “A matéria está sendo produzida e é produtiva, esta sendo gerada e é capaz de gerar. A matéria é um agente e não um ente fixo ou um atributo das coisas” (Barad, 2012, p. 14s).<sup>107</sup> Segundo Barad, o limite no sentido foucaultiano deve sempre ser redeterminado na interface entre cultura e natureza.<sup>108</sup>

#### **2.1.3.4 NATUREZA, LIBERDADE E HISTÓRIA EM FOUCAULT E KANT. UMA COMPARAÇÃO CONDENSADA**

Embora Foucault, além de ancorar a liberdade na lógica do poder, utilize o conceito kantiano de liberdade de uma maneira altamente modificada na fórmula do ethos da liberdade, ele não recorre ao conceito kantiano de natureza. A natureza não está na mira de Foucault. Embora seja relevante em termos epistemológicos e de teoria do poder, não o é em termos ético-estéticos e político-históricos. Na filosofia de Kant, a natureza desempenha um papel central em muitos aspectos: como o mundo

<sup>106</sup> [“Der Posthumanismus weist die Quelle aller Veränderungen nicht der Kultur zu und verweigert dadurch der Natur auch nicht jede Art von Tätigkeitsein und Geschichtlichkeit.” – tradução nossa].

<sup>107</sup> [“Materie wird produziert und ist produktiv, sie wird erzeugt und ist zeugungsfähig. Materie ist ein Agens und kein festes Wesen oder eine Eigenschaft von Dingen.” – tradução nossa].

<sup>108</sup> “Tatsächlich lehnt er [gemeint ist der Posthumanismus] die Vorstellung einer natürlichen (oder auch einer rein kulturellen) Spaltung von Natur und Kultur ab und fordert eine Erklärung dafür, wie diese Grenze aktiv festgelegt und immer wieder neu gezogen wird.” (Barad, 2012, p. 14). [“De fato, ele (pós-humanismo) rejeita a ideia de uma cisão natural (ou mesmo puramente cultural) da natureza e da cultura e exige uma explicação de como essa fronteira é estabelecida e continuamente traçada.” – tradução nossa]

integrador dos seres humanos, que funciona segundo leis naturais, como cosmologia,<sup>109</sup> como elemento evocador da sublimidade na experiência e na beleza estéticas, possibilitador de ações humanas segundo leis da razão e apoiador de projetos humanos – também no sentido global e orientados para o futuro. Assim, por meio do conceito orgânico e teleológico de natureza em Kant, é possível a esperança em um desenvolvimento da espécie humana em direção a um aperfeiçoamento ético e a uma coexistência pacífica em uma confederação de Estados de acordo com seu conceito cosmopolita. A faculdade fundamental é atribuída à ação humana, e a ação racional pode derivar-se de um mundo estruturado de acordo com ela. Embora Kant considere a natureza como um elemento dominante, a concepção humana de natureza vai além da experiência estética e ética. A filosofia kantiana da história está, portanto, baseada tanto em seu conceito de liberdade quanto em seu conceito de natureza – cada um em suas diferentes facetas.

A história é uma tarefa humana em Foucault, que envolve moldar o mundo, a comunidade social e o eu (*Selbst*), o que pressupõe a liberdade humana. Entretanto, ele deixa a natureza fora de cena. O debate sobre a natureza reduz-se principalmente ao aspecto da abordagem epistêmica dos fenômenos naturais e à investigação da constituição do corpo e do desejo por meio de práticas de poder e de momentos discursivos. Parece que o conceito filosófico do Antropoceno<sup>110</sup> no pensamento de Foucault já é indiretamente concebido – manifestando-se como o desaparecimento da natureza, ou sua profunda transformação, por meio da intervenção humana – contudo, ele não é trabalhado no plano geológico-ecológico-filosófico da natureza, mas no epistemológico. Aqui, mostra-se igualmente o paradoxo foucaultiano de superenfatizar o humano na tentativa de superar exatamente esta ênfase excessiva, seu antropomorfismo na luta para evitar o pensamento antropocêntrico. Além disso, as implicações tecnológicas da

---

<sup>109</sup> “Die Kosmologie, die er [gemeint ist Kant] vorschlägt, will nicht die Genese des Lebendigen selbst erklären, sondern nur die mechanischen und kosmischen Bedingungen, unter denen eine solche Existenz lebender und bewusstseinsfähiger Wesen zustande kommt.” [“A cosmologia que ele (Kant) propõe não pretende explicar a gênese mesma do ser vivo, mas apenas as condições mecânicas e cósmicas sob as quais se realiza tal existência de seres vivos e conscientes.” – tradução nossa] Em: Meillassoux (2013), p. 31.

<sup>110</sup> O termo refere-se a uma época genealógica em que as mudanças na natureza realizadas direta ou indiretamente pelos homens determinam a natureza. Confira para isso Kersten, Jens: *Das Anthropozän-Konzept: Kontrakt – Komposition – Konflikt*. Baden-Baden: Nomos, 2014. [O conceito de antropoceno: contraste – composição – conflito].

natureza não são adequadamente percebidas por Foucault,<sup>111</sup> como assinala Karen Barad em seu conceito de realismo agencial (Barad, 2012). Ela critica a negligência com a materialidade e a realidade do mundo e, portanto, considera a filosofia de Foucault ultrapassada. A destacada omissão da consideração teórica de Foucault sobre a natureza é um sinal dessa lacuna em seu pensamento, ou do deslocamento para uma materialização do espiritual e do social, ao mesmo tempo em que negligencia a agência da natureza e da matéria. Comparado a Kant, apesar das similaridades no conceito de liberdade e em termos do projeto Iluminista um tanto alterado, há uma mudança de paradigma em relação à concepção de natureza e à compreensão da história e, com isso, um distanciamento da filosofia kantiana da história teleologicamente orientada em direção a uma filosofia pragmática baseada na proposição de uma história dinamicamente estruturada. Apesar da posição de destaque que Kant atribui ao ser humano, chama a atenção em sua filosofia a modéstia humana em face da natureza, da qual se pode ter expectativa de harmonia e auxílio. A possibilidade de uma ética da natureza e de uma relação com a natureza livre de dominação não é colocada por Foucault, ao contrário de Kant. Assim, no caso de Foucault, além da “morte do homem” e da “morte do sujeito” – novamente em um sentido metodológico – podemos falar da “morte da natureza”. Sua tendência para materializar o cultural, no entanto, cria uma ponte para a natureza. O caminho para fora da natureza, em uma nova mudança, comparável ao movimento teórico em sua filosofia do sujeito, poderia certamente levar de volta a ela. No entanto, Foucault não seguirá mais esse caminho. Aqui é necessário pensar com Foucault para além dele.

---

<sup>111</sup> A abordagem de Foucault sobre as dimensões material e tecnológica é concebida especialmente no conceito de dispositivo e seria, por meio dele, expansível.

## 2.1.4 DA UTOPIA À HETEROTOPIA. A CONCEPÇÃO FILOSÓFICA DA HISTÓRIA DE FOUCAULT COMO RESPOSTA A KANT E HEGEL<sup>112</sup>

### 2.1.4.1 A CONCEPÇÃO DA HISTÓRIA DE FOUCAULT, KANT E HEGEL EM COMPARAÇÃO

Em sua análise orientada a eventos individuais da história, na qual esta não é observada como um processo com sentido, motivado teleologicamente, mas sim como um arquivo de monumentos e eventos, cujas regularidades se analisam, Foucault se volta contra o núcleo utópico das visões históricas de Kant e Hegel. Este aspecto pode ser identificado, sobretudo, nos princípios teleológico e lógico da base do processo histórico. A concepção kantiana de história, com sua ideia de um aperfeiçoamento da humanidade, da Confederação de Estados e da paz perpétua, liga-se de certa forma à sua concepção do orgânico, que está vinculada ao desenvolvimento humano enquanto espécie,<sup>113</sup> e à sua teoria dos dois mundos, que atribui ao ser humano, no desenvolvimento das suas disposições naturais, a liberdade para o aperfeiçoamento ético e uma orientação a ideias e ideais. Desta forma, apresenta um caráter claramente teleológico à base de um conceito natural teleológico. A “ideia de progresso [serve] de ‘guia’ para explicar o jogo confuso das coisas humanas”.<sup>114</sup> Em Hegel, que transpõe o caráter utópico da história para o sistema de um processo dialético do retorno do espírito absoluto a si mesmo e, portanto, ao fim da história como suprassunção de si mesmo (*Selbstaufhebung*),<sup>115</sup> um processo no qual

<sup>112</sup> Esta seção foi publicada de forma encurtada e ligeiramente alterada como ensaio. Veja: RAINSBOROUGH, Marita. Von der Utopie zur Heterotopie. Foucaults philosophische Konzeption von Geschichte als Antwort auf Kant und Hegel. In: ARNDT, Andreas; BOWMAN, Brady; GERHARD, Myriam; ZOVKO, Jure (org.). *Hegel-Jahrbuch*, Band 2017, Heft 1. Berlin: De Gruyter, 2017, p. 430-434. Há também uma publicação em língua portuguesa da mesma seção: “Da Utopia à Heterotopia. Concepção Filosófica da História de Foucault como Resposta a Kant e Hegel”. Em: Afonso, Marques e Santos (2015, p. 203-214).

<sup>113</sup> Em Kant está explicitado que: “Todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez, de um modo completo e apropriado.” (Kant, IaG, primeira proposição, A 388) (tradução: Kant, Immanuel: “Ideia de uma história universal comum propósito cosmopolita”. Em: Kant, Immanuel: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 21)

<sup>114</sup> Hübner, Dietmar: *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus: Kant – Fichte – Schelling – Hegel*. Stuttgart: Kohlhammer, 2011, p. 21. [*A filosofia da história do idealismo alemão*].

<sup>115</sup> O termo usado por Hegel *Aufhebung* foi cunhado em algumas traduções brasileiras como *suprassunção*

o começo e o fim se fundem, detecta-se um princípio lógico no centro do pensar.<sup>116</sup> Portanto, o utópico na história pode se caracterizar mais detalhadamente como sentido, orientação a objetivos e como um processo observado e unido com o desenvolvimento do homem e da humanidade como conjunto, no sentido de um progresso com a concepção de um estado final desejável que, no caso de Hegel, em termos de história, significa o fim da história no processo de desenvolvimento da razão absoluta para consigo mesma e em si mesma. É precisamente contra esta visão da história que Foucault se volta resolutamente. Segundo Habermas, afastar-se do utópico corresponde ao espírito geral da época.

Hoje, parece que as energias utópicas foram consumidas, como se tivessem se retirado do pensamento histórico. O horizonte do futuro se contraiu e mudou fundamentalmente o espírito do tempo (*Zeitgeist*) e a política. O futuro está dominado pelo negativo [...] Trata-se da confiança da cultura ocidental em si mesma (Habermas, 1985, p. 143).<sup>117</sup>

Foucault superou definitivamente o elemento utópico do teleológico e/ou do lógico no pensamento histórico-filosófico?

#### 2.1.4.2 HISTÓRIA EM FOUCAULT E HEGEL

Geralmente, Hegel é considerado como antípoda de Foucault: “O verdadeiro antípoda filosófico de Foucault<sup>118</sup> é Hegel, [...] especialmente o filósofo da história Hegel” (Seitter, 1983, p. 123).<sup>119</sup> Em Hegel, o absoluto forma-se na autoprodução da razão numa totalidade objetiva em estágios

---

[N.da.T.].

<sup>116</sup> Confira, para isso, Labarrière, Pierre-Jean: *L'utopie logique*. Paris: L'Harmattan, 1992. [*A utopia lógica*].

<sup>117</sup> [“Heute sieht es so aus, als seien die utopischen Energien aufgezehrt, als hätten sie sich vom geschichtlichen Denken zurückgezogen. Der Horizont der Zukunft hat sich zusammengezogen und den Zeitgeist wie die Politik gründlich verändert. Die Zukunft ist negativ besetzt [...] Es geht um das Vertrauen der westlichen Kultur in sich selbst.” – tradução nossa].

<sup>118</sup> A base de sua investigação é, principalmente, *A Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

<sup>119</sup> [“Der eigentliche philosophische Antipode Foucaults ist Hegel, [...] gerade auch der Geschichtsphilosoph Hegel.” – tradução nossa].

históricos<sup>120</sup> de exteriorização (*Entäußerung*) e volta do absoluto a si mesmo, que tem por base o princípio dialético da *identidade da identidade e da não-identidade*,<sup>121</sup> e que segue o modelo de oposição e suprassunção<sup>122</sup> do ser em si, do ser para si e do ser em si e para si, e a proposição da “astúcia da razão” (Hübner, 2011, p. 185).<sup>123</sup> A dialética “é tanto a fórmula fundamental do sistema da filosofia quanto o princípio estrutural do absoluto na efetividade” (Hübner, 2011, p. 148).<sup>124</sup> Em Hegel, a filosofia da história somente é possível quando houver “razão na história”. A separação entre o pensar e o ser suprassume-se no processo histórico, no qual atua um telos imanente: “Com Hegel, os três passos dialéticos tornam-se um esquema de progresso histórico” (Hübner, 2011, p. 183).<sup>125</sup> A posteriori e a priori unem-se no processo histórico.<sup>126</sup> O absoluto realiza-se finalmente num grau avançado do desenvolvimento na própria filosofia, que, portanto, faz parte deste processo.

As formas culturais arte, religião e filosofia, por outro lado, residem no nível do espírito absoluto, no qual o espírito realmente realiza

<sup>120</sup> Do estágio do “espírito subjetivo” passando pelo “espírito objetivo” e seguindo ao terceiro estágio do “espírito absoluto”, o espírito se desenvolve em um devir histórico.

<sup>121</sup> “Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität” [“O Absoluto mesmo é, por isso, a identidade da identidade e da não-identidade” – tradução nossa] afirma Hegel em seu escrito *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie* (W I, 252) [*Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*]. Hegel é citado neste livro da edição da Suhrkamp Verlag. Veja: Hegel, Georg W. F.: *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970s.

<sup>122</sup> “A *suprassunção* [...] é um dos conceitos mais importantes da filosofia, uma determinação fundamental que se repete em toda parte; [...]. *Suprassunção* tem aquele sentido duplicado na linguagem que significa tanto conservar, *preservar* quanto deixar cessar, *colocar um fim*. – tradução nossa. [“*Aufheben* [...] ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, die schlechterdings allenthalben wiederkehrt, [...]. *Aufheben* hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es so viel als aufbewahren, *erhalten* bedeutet, und zugleich so viel als aufhören lassen, *ein Ende mache*.”] Em Hegel *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie* (W I, 188) [*Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*].

<sup>123</sup> A proposição encontra-se nas *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (W IX, 41) de Hegel. Do ponto de vista da argumentação, a “astúcia da razão” é comparável à “finalidade da natureza” de Kant.

<sup>124</sup> [“...ist sowohl Fundamentalformel des Systems der Philosophie als auch Strukturprinzip des Absoluten in der Wirklichkeit.” – tradução nossa].

<sup>125</sup> [“Der *dialektische Dreischritt* wird somit bei Hegel speziell zum Schema des historischen Fortschritts.” – tradução nossa].

<sup>126</sup> Cf. Hübner, 2011, p. 199. Em Hübner encontra-se: “Especialmente, é possível, com base nisso, entender a história *empírica a priori*, isto é, entender a realidade *histórica* como o desenvolvimento do espírito na ‘história do mundo’.” [“Insbesondere ist es auf dieser Grundlage möglich, die *empirische* Geschichte *a priori* aufzufassen, d.h. die *historische* Realität als *eigengesetzliche* Entfaltung des Geistes in der ‘Weltgeschichte’ zu begreifen.” – tradução nossa] (Hübner, 2011, p. 199) .

sua autodescoberta, por meio da qual a filosofia, em particular, tem a vantagem de praticar esta autodescoberta essencial do espírito da forma mais original, a saber: a do conceito. Dessa maneira, a história mundial como história do espírito em Hegel contém dois níveis paralelos, o nível político do espírito objetivo e o nível cultural do espírito absoluto, enquanto o espírito subjetivo da consciência individual não possui, por razões compreensíveis, uma dimensão imediatamente histórica (Hübner, 2011, p. 182s).<sup>127</sup>

Este desenvolvimento tem por base um determinado conceito histórico que deve ser observado num contexto com a filosofia. “Assim, ela supera a ‘história original’, ou seja, a mera crônica de eventos sucessivos, bem como a ‘história refletida’, ou seja, a organização desses eventos sob certos pontos de vista externos e, por fim, arbitrários como, por exemplo, os de natureza moral”.<sup>128</sup>

Foucault critica o pensamento dialético de Hegel, do qual nos devemos evadir devido ao poder que ainda tem atualmente.

Mas escapar realmente de Hegel supõe apreciar exatamente o quanto custa separar-se dele; supõe saber até onde Hegel, insidiosamente, talvez, aproximou-se de nós; supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano; e

<sup>127</sup> [“Die kulturellen Gestaltungen, Kunst, Religion und Philosophie, hingegen liegen auf der Ebene des absoluten Geistes, auf welcher der Geist seine Selbstfindung erst wirklich vollzieht, wobei namentlich die Philosophie den Vorzug hat, diese wesenhafte Selbstfindung des Geistes in der eigentlichsten Form, nämlich derjenigen des Begriffs, zu betreiben. Auf diese Weise enthält die Weltgeschichte als Geistgeschichte bei Hegel zwei parallele Ebenen, die politische Ebene des objektiven Geistes und die kulturelle Ebene des absoluten Geistes, während dem subjektiven Geist des individuellen Bewusstseins aus verständlichen Gründen keine unmittelbar historische Dimension zukommt.” – tradução nossa] Em Hegel encontra-se quanto a este processo: “Tudo o que precisa ser dito aqui é que o primeiro estágio é a submersão do espírito na naturalidade, o segundo a sua saída para a consciência de sua liberdade. Esse primeiro desprender-se, no entanto, é imperfeito e parcial, pois provém da naturalidade imediata e, por este meio, se relaciona com ela e ainda está por ela aprisionado. O terceiro estágio é a elevação dessa liberdade ainda singular para a pura universalidade mesma, para a autoconsciência e o senso de si da essência da espiritualidade.” [“Es ist hier nur anzuführen, daß die erste Stufe das [...] Versenktseyn des Geistes in die Natürlichkeit, die zweite das Heraustreten desselben in das Bewußtseyn seiner Freiheit ist. Dieses erste Losreißen ist aber unvollkommen und partiell, indem es von der unmittelbaren Natürlichkeit herkommt, hiermit auf sie bezogen, und mit ihr [...] noch behaftet ist. Die dritte Stufe ist die Erhebung aus dieser noch besonderen Freiheit in die reine Allgemeinheit derselben, in das Selbstbewußtseyn und das Selbstgefühl des Wesens der Geistigkeit.” – tradução nossa] (Hegel em Hübner, 2011, p. 184) .

<sup>128</sup> Hübner, 2011, p. 199. [“Sie überwindet somit die ‘ursprüngliche Geschichte’, d.h. die bloße Chronik der aufeinanderfolgenden Ereignisse, und ebenso die ‘reflectirte Geschichte’, d.h. die Anordnung dieser Ereignisse unter bestimmten externen und letztlich willkürlichen Gesichtspunkten etwa moralischer Art.” – tradução nossa].

medir em que nosso recurso contra ele é ainda, talvez, um ardil que ele nos opõe, ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar (Foucault, 1999a, p. 72s).

O pensamento dialético de Hegel é criticado por Foucault pela pretensão do absoluto do conhecimento, da totalidade e continuidade, por seu caráter sistêmico e sua localização no sujeito do conhecimento, da autoconsciência e do espírito absoluto, mesmo que se compreendam orientados ao processo – um pensamento que Foucault situa historicamente na ordenação do saber do século XIX, pelo que o historiza e lhe tira a pretensão de uma compreensão universal do mundo.

O primoroso significado do conceito de totalidade no sistema hegeliano torna-se imediatamente evidente a partir do fato de que o saber somente pode se realizar com pretensão de ser absoluto (o que também inclui o processo histórico) se conseguir entrecruzar, de acordo com a forma, a necessidade, a completude e o rigor lógico de seus momentos. Uma tentativa que, não apenas do ponto de vista histórico, está fadada ao fracasso porque precisa pressupor um “ponto final” na formação do saber, mas que também permanece sistemicamente problemática, como será mostrado, e condenará o movimento do pensamento à paralisação da reprodução circular (Künzel, 1985, p. 12).<sup>129</sup>

Foucault confronta o conceito dialético, sistêmico, espiraliforme e circular do pensamento hegeliano com seu próprio conceito de história:

Tratava-se de analisar tal história em uma descontinuidade que nenhuma teleologia reduziria antecipadamente: demarcá-la em uma dispersão que nenhum horizonte prévio poderia tornar a fechar; deixar que ela se desenrolasse em um anonimato a que nenhuma constituição transcendental imporá a forma do sujeito; abri-la a uma temporalidade que não prometeria o retorno de

<sup>129</sup> [*Tentativa de uma desconstrução polêmica do pensamento dialético*]. [“Die ausgezeichnete Bedeutung des Totalitätsbegriffs im Hegelschen System erhellt unmittelbar daraus, daß ein Wissen mit Absolutheitsanspruch (der auch den historischen Prozess einbezieht) sich nur dann realisieren kann, wenn es der Form nach Notwendigkeit, Vollzähligkeit und logische Stringenz seiner Momente verschränken kann. Ein Versuch, der nicht bloß aus historischer Sicht zum Scheitern verurteilt ist, weil er einen ‘Endpunkt’ der Wissensbildung voraussetzen muß, sondern auch systemimmanent problematisch bleibt, verurteilt er doch, wie sich zeigen wird, die Bewegung des Denkens zum Stillstand kreisförmiger Reproduktion.” – tradução nossa].

nenhuma aurora. Tratava-se de despojá-la de qualquer narcisismo transcendental; era preciso libertá-la da esfera da origem perdida e reencontrada em que estava presa (Foucault, 1981, p. 289).

No entanto, Shaun Gallagher constata uma semelhança entre Foucault e Hegel na consideração do particular: “Hegel rejects the philosophical starting point of first seeking out the universal (or the future utopia) and then applying it to the particular situation. The starting point must be with the particular situation, because there is no way for a philosopher to go beyond it” (Gallagher, 1997, p. 149). E ainda de maneira mais conclusiva: “The universal can be found only within the particular” (p. 149). E continua: “Foucault, not unlike Hegel, offers a model of critique that takes its point of departure from historical contents rather than from utopian schemas or the metanarratives of totalitarian theories. Critique, according to Foucault, needs to reveal the historical knowledge that is displaced or hidden by functionalist or systematizing thought” (p. 155). Também Beatrice Han argumenta uma semelhança no pensamento de Foucault e Hegel: “[She] (1998/2002, 143) argues that some of Foucault’s formulations reactivate the type of Hegelian schema so disliked by him, in which power knowledge takes different historical forms.” (Oksala, 2005, p. 104). Em oposição à tese hegeliana do fim da história como fim da história do espírito está a tese de Foucault do fim do homem como fim da episteme homem. Para ambos, a história não termina, mas sim obtém um novo caráter. Porém, as semelhanças com respeito à apreciação do particular e à aceitação de formas históricas específicas não tornam supérflua e/ou inconsequente a crítica de Foucault à filosofia de Hegel como teoria universalística, cujas implicações têm de ser superadas.<sup>130</sup> Pois a mediação do universal e do particular em Hegel, com seu recurso à lógica, não é salientada claramente de modo suficiente. Em Foucault, o universal, partindo da análise dos fenômenos individuais por meio de seus procedimentos arqueológicos e genealógicos, surge refletido metodológica e adequadamente – como epistemes que constituem a base de uma determinada época.<sup>131</sup>

<sup>130</sup> “It is true that Foucault, like Lyotard, would list Hegel’s discourse as one of the ‘globalizing discourses’ that he attempts to struggle against.” (Gallagher, 1997, p. 156)

<sup>131</sup> Após o desenvolvimento da análise do discurso, Foucault fala das regras do discurso.

Além disso, com a sua teoria produtiva do poder das relações estratégicas de poder, Foucault distancia-se da teoria hegeliana do poder que se baseia num modelo de repressão. “Hegel and Foucault differ fundamentally on the question of the nature of power and domination” (Gallagher, 1997, p. 159). Também o “caráter coletivo da filosofia de Hegel” (Barberowski, 2013, p. 196)<sup>132</sup> está em oposição à preferência de Foucault pelo indivíduo como ponto de partida da crítica política em sua ética e/ou estética do ser. “Para Foucault, a razão não está na história, mas a razão é histórica”.<sup>133</sup>

### 2.1.4.3 A CRÍTICA EM KANT E SUA HISTORICIZAÇÃO EM FOUCAULT

Ao contrário de Hegel, Kant não é considerado antípoda de Foucault, mas sim seu antepassado. Para Hemminger “Kant desenvolve a crítica em resposta à metafísica que está em crise. O conhecimento ali postulado do incondicional é problemático para ele. Foucault, no entanto, põe à prova a filosofia do sujeito” (Hemminger, 2010, p. 133s).<sup>134</sup> Ele elabora “uma genealogia do sujeito” e pesquisa tanto o modo de subjetivação quanto o de objetivação (Hemminger, 2010, p. 135-136).

<sup>132</sup> “Sobre isso é de se observar, em geral, apenas que o bem-estar do Estado tem uma legitimação totalmente outra do bem-estar do [indivíduo] singular [...]. A consideração presumida do ilícito, que deve sempre ter a política em sua presumida oposição, respousa muito mais na superficialidade das representações da moralidade, da natureza do Estado e de suas relações com o ponto de vista moral”. (Hegel, G.W.F. *Filosofia do Direito*. Tradução Paulo Meneses [et al.], São Paulo: Loyola; São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, § 337, p. 304).

<sup>133</sup> [“Für Foucault ist Vernunft nicht in der Geschichte, sondern Vernunft ist geschichtlich.” – tradução nossa] Em Baberowski encontra-se: “A razão não está na história, a razão é antes histórica.” [“Die Vernunft ist nicht in der Geschichte, die Vernunft ist vielmehr geschichtlich.” – tradução nossa] In: Baberowski, Jörg: *Der Sinn der Geschichte: Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault*. München: C. H. Beck, 2013, p. 196 [O sentido da história: teorias da história de Hegel e Foucault]. E ele continua: “A importância de Foucault para as ciências da história reside principalmente na historicização da racionalidade e na percepção de que os sujeitos são constituídos em práticas culturais que fazem parte de um campo de poder.” [“Foucaults Bedeutung für die Geschichtswissenschaften liegt vor allem in der Historisierung der Rationalität und der Einsicht, daß Subjekte sich in kulturellen Praktiken konstituieren, die Teil eines Machtfeldes sind.” – tradução nossa] (Baberowski, 2013, p. 203).

<sup>134</sup> [“Kant entwickelt die Kritik in Reaktion auf die in Krise geratene Metaphysik. Problematisch ist für ihn die dort postulierte Erkenntnis des Unbedingten. Foucault hingegen stellt die Subjektphilosophie auf den Prüfstand.” – tradução nossa].

Além do plano do saber, sobre o qual nos constituídos como sujeitos do saber, a genealogia do sujeito de Foucault abrange o plano do poder, sobre o qual nos constituímos como sujeitos que afetam outros, assim como o plano da ética, sobre o qual constituímos a nós mesmos como agentes morais (Hemminger, 2010, p. 136).<sup>135</sup>

Foucault atribui particular importância à história como parte de seu pensamento: a história se torna o núcleo de seu pensar filosófico. A atitude de coragem exigida por Kant ainda é sentida por Foucault como desejável hoje. O projeto de *dessubjugação* de Foucault é baseado no conceito kantiano de iluminismo. Ele se preocupa com a experiência imaginativa no processo de autoformação, nos modos de conhecimento, no desejo e na criação de realidades sociais de vida de um modo não-universal. Segundo Schmidt “Foucault quer reviver o espírito do Iluminismo: o espírito de liberdade, o espírito de insurreição contra o atual modo de ser governado.”<sup>136</sup> No entanto, a pretensão de Foucault face ao conceito cosmopolita da paz perpétua de Kant está marcada por muita modéstia. “Foucault busca uma forma diferente de filosofar, uma filosofia modesta que não pretenda desenvolver uma ordem alternativa baseada no pensar filosófico [...]. A filosofia modesta de Foucault se esforça apenas por preservar a crítica iluminista do que é dado” (Schmidt, 2013, p. 113).<sup>137</sup> Ele também não aceita a teleologia de Kant ancorada no conceito de natureza,<sup>138</sup> assim como seus conceitos de Liga das Nações e Direito Cosmopolita.

<sup>135</sup> [“Neben der Ebene des Wissens, auf der wir uns als Subjekte des Wissens konstituieren, umfasst Foucaults Genealogie des Subjekts die Ebene der Macht, auf der wir uns als Subjekte konstituieren, die auf andere einwirken, sowie die Ebene der Ethik, auf der wir uns selbst als moralisch Handelnde konstituieren.” – tradução nossa]. Hemminger refere-se à *Zur Genealogie der Ethik: ein Überblick über laufende Arbeiten*, Foucaults Gespräch mit Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow. Em: Dreyfus (1987, p. 275).

<sup>136</sup> Schmidt, Christian: *Kritik als Lebensform: Foucaults Studien zu Kant und revolutionärer Subjektivität*. Em: Schmidt Christian (org.): *Können wir der Geschichte entkommen? Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts*. Frankfurt, New York: Campus, 2013, p. 112. [“Crítica como forma de vida: Estudos de Foucault sobre Kant e subjetividade revolucionária.”] [...] “will Foucault den Geist der Aufklärung wiederbeleben: den Geist der Freiheit, den Geist des Aufstandes gegen die Art, auf die gegenwärtige Weise regiert zu werden” – tradução nossa].

<sup>137</sup> [“Foucault sucht nach einer anderen Weise des Philosophierens, einer bescheidenen Philosophie, die keine auf ein philosophisches Denken gestützte alternative Ordnung entwickeln will [...]. Foucaults bescheidene Philosophie strebt einzig danach, sich die aufklärerische Kritik des Gegebenen zu erhalten.” – tradução nossa].

<sup>138</sup> Para Kant: “Pode considerar-se a história humana no seu conjunto como a execução de um plano oculto da Natureza, a fim de levar a cabo uma constituição estatal interiormente perfeita e, com este fim, também perfeita externamente [...]” (Kant, *IaG*, Achter Satz, A 403) (tradução Kant 2018b, p. 32). A legitimação

Foucault [rejeita] a maioria das soluções de Kant, mas preserva os questionamentos: o que significa ser esclarecido? Quão esclarecido eu sou? E, sobretudo: quais são os requisitos para o esclarecimento? Quais são as forças subjetivas que impulsionam o esclarecimento e como é possível coloca-las em movimento? (Schmidt, 2013, p. 127s).<sup>139</sup>

Foucault recorre à ‘radicalização da autorreflexão’ de Kant, como diz Schmidt, e desenvolve uma maneira de ler que o afeta como pessoa: “Foucault lê mais ou menos nas entrelinhas fáticas: o quanto sou esclarecido? E: quão esclarecido posso ser sob as circunstâncias dadas?” (Schmidt, 2013, p. 115).<sup>140</sup> Tal como Kant, também Foucault neste processo confia na importância do público. Mas, contrariamente a Kant, o iluminismo e a crítica dependem sempre do efeito emancipatório de práticas de si, que ancoram afetivamente e inscrevem corporalmente um comportamento crítico e resistente no sujeito. Não devem ser consideradas somente como práticas racionais dependentes da compreensão e de uma possibilidade social de realização por meio de espaços políticos livres. Requerem a autoformação do sujeito nas diferentes dimensões como afeto, aparelho intelectual e psíquico e corporalidade. Foucault ocupa-se no seu último período de criação com as autotecnologias antigas como p.ex. ascetismo, parrésia, meditação, dietética, que podem ser exemplos, mas que não devem ser copiadas para se descobrir as possibilidades do sujeito de formar a si e de possibilitar a crítica como forma de vida. Para Foucault, trata-se do desenvolvimento de práticas da liberdade com as quais podemos nos constituir como sujeitos autônomos (Schmidt, 2013, p. 125).

É importante salientar que esta questão não pode ser resolvida de uma vez por todas para Foucault. Ela se apresenta de forma diferente para cada forma de subjetividade historicamente nova.

---

prático-moral da ideia de progresso, a ‘guia’ prática, é, segundo Kant, indispensável para realizar a intenção da natureza. Aqui unem-se ética, política e história. A base do processo histórico é também um princípio teórico-regulativo, um ‘guia’ teórico como princípio de desenvolvimento. Mecanismos naturais como guerra e miséria, a constituição civil dos Estados com a sua estrutura jurídica e fatores psicossociais como a ‘sociabilidade insociável’ favorecem o progresso. (Cf. Hübner, 2011, p. 23s).

<sup>139</sup> [“Foucault [verwirft] die meisten von Kants Lösungen, bewahrt aber die Problemstellungen: Was heißt es aufgeklärt zu sein? Wie aufgeklärt bin ich? Und vor allem: Was sind die Voraussetzungen der Aufklärung? Was sind die subjektiven Kräfte, die die Aufklärung vorantreiben, und wie ist es möglich, sie zu entfesseln?” – tradução nossa]

<sup>140</sup> [“Foucault liest mehr oder weniger zwischen den tatsächlichen Zeilen: Wie aufgeklärt bin ich? Und: Wie aufgeklärt kann ich unter den gegebenen Umständen überhaupt sein?” – tradução nossa].

Portanto, a liberdade requer uma atitude de “crítica permanente de nós mesmos”. É por isso que as práticas de liberdade têm uma característica ascética e devem se perpetuar no *ethos* (Schmidt, 2013, p. 126).<sup>141</sup>

Segundo Foucault, o *ethos* é uma postura experimental. Foucault opõe-se claramente neste contexto a programas abrangentes de mudança da sociedade que, como se pode observar nos processos históricos, somente têm consequências negativas. Foucault apresenta um projeto de mudança da sociedade que começa no indivíduo e no concreto, com pequenos passos de formação individual e social, e não recorre ao conceito filosófico-histórico da paz perpétua de Kant. “Critical hermeneutics involves struggle which is immediate in two ways: it is struggle at a local level, and it is not oriented toward a future” (Gallagher, 1997, p. 165s). Isto significa concretamente a despedida de uma imagem determinada e sonhada de sociedade, mas não a despedida da responsabilidade pela formação de um futuro decente, no qual estão abertas aos indivíduos as possibilidades para formar a sua própria pessoa com respeito à maneira de viver pretendida e onde seja possível uma convivência amigável, uma sociedade na qual se pode viver o *ethos* crítico. “To give up the power of an ought that derives from an already known universal, from the future already dreamed, is not to give up the responsibility to act in response to existing conditions” (Gallagher, 1997, p. 166).

#### 2.1.4.4 O CONCEITO DE HISTÓRIA COMO HETEROTOPIA EM FOUCAULT

Foucault separa a postura kantiana de coragem para a mudança do âmbito global teleológico da filosofia de Kant. A mudança visada do eu (*Selbst*) na estética e ética do eu (*Selbst*) não conhece nenhuma direção definida, mas a pretensão emancipatória da libertação de procedimentos de poder predefinidos e de autodeterminação. “As a starting point, the present

<sup>141</sup> [“Es ist wichtig zu sehen, dass diese Frage für Foucault nicht ein für alle Mal zu klären ist. Sie stellt sich für jede historisch auftretende Form der Subjektivität neu. Deshalb erfordert die Freiheit eine Haltung der ‘permanenten Kritik unserer selbst’. Deshalb haben die Praktiken der Freiheit auch einen asketischen Zug und müssen sich im *ethos* verstetigen.“ – tradução nossa].

does not lead to consensus or to a perfect future, but to the possibility of critical refusal. [...] Thus, Foucault suggests, critique takes the form of a ‘possible transgression’” (Gallagher, 1997, p. 165). A direção que o indivíduo dá a si mesmo a cada vez, numa estilização do seu modo de viver, não podendo fugir dos processos de constituição histórico-sociais, deixa reconhecer uma concepção de estima pela autonomia do eu (*Selbst*) e por uma relação ética para com o outro à base do modelo da amizade – momentos que também não podem nem devem deixar a sociedade, enquanto todo, sem mudanças.

Como Kant, ele exige uma “política moral”<sup>142</sup> que abra ao indivíduo espaços para a autoformação estético-ética. Ainda que Foucault, na sua concepção de história, prescindia de um princípio teleológico ou lógico, não se afasta completamente do utópico da concepção histórica de Kant e Hegel e entrega-se ao tópico, atópico e distópico. O progresso dialético hegeliano da história, que acentua a reconciliação, torna-se em Foucault numa sequência de continuidades e rupturas de épocas que têm como base certas epistemes e/ou regras de formação do discurso, determinadas práticas do poder, processos de constituição do sujeito e autotecnologias. Estas épocas que se separam não estão encaixadas num sistema global predefinido, ou seja, não têm nenhuma direção de desenvolvimento definida, mas uma função que ordena monumentos e eventos. Elas criam um sistema organizado do processo histórico que é acessível à análise. Às margens do tópico surge o novo, o outro, e no tópico são possíveis lugares heterotópicos do saber, do poder e da formação do sujeito.<sup>143</sup> Foucault fortalece esta área do heterotópico em suas reflexões filosófico-históricas: em Foucault a utopia torna-se heterotopia no devir histórico.

---

<sup>142</sup> Hübner aponta firmemente para o fundamento moral da política: “Em *À Paz Perpétua*, Kant enfatiza de duas maneiras diferentes até que ponto sua filosofia política está comprometida com uma perspectiva moral: primeiro, ele rejeita de forma confrontativa as reivindicações de uma política puramente pragmática em face da natureza vinculativa da lei moral; segundo, formula afirmativamente, recorrendo à sua ética, princípios substantivos para uma política moral.” [“Wie sehr seine politische Philosophie einer moralischen Perspektive verpflichtet ist, unterstreicht Kant in *Zum ewigen Frieden* auf zwei unterschiedliche Arten: Erstens weist er konfrontativ die Ansprüche einer rein pragmatischen Politik gegenüber der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes zurück, zweitens formuliert er affirmativ inhaltliche Prinzipien für eine moralische Politik unter Rückgriff auf seine Ethik.” – tradução nossa] (Hübner, 2011, p. 46) Também Foucault, em suas críticas e em suas ações políticas, vincula a política no sentido moral a uma reivindicação específica.

<sup>143</sup> Para os conceitos topia, heterotopia e utopia, consultar particularmente: Foucault, Michel: *Die Heterotopien: Les hétérotopes: Der utopische Körper: Le corps utopique: Zwei Radiovorträge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005c.

## 2.1.5 *FUTURE AND POSSIBILITY*. ESPERANÇA NAS FILOSOFIAS DE KANT, FOUCAULT E BLOCH

### 2.1.5.1 SOBRE O FENÔMENO DA ESPERANÇA

A esperança, como atitude emotiva ou como forma emotiva de motivação para a ação, está ligada a uma orientação positiva para o futuro. Moldar o futuro requer confiança no sentir, pensar e agir como base para transformar o existente. Isto se aplica tanto ao indivíduo quanto à esfera social em geral. O projeto futuro é inconcebível sem uma postura de expectativa positiva, sem a esperança humana de mudanças desejáveis que não ocorrem apenas em decorrência de alterações acidentais e fatais, mas que estão particularmente sujeitas a ações humanas planejadas e ao sentimento de disponibilidade.<sup>144</sup> Por outro lado, também o medo de um futuro incerto, talvez até mesmo trágico, pode tanto determinar positivamente atitudes e ações emotivas, como também gerar apatia, desespero e desesperança. No que diz respeito às projeções futuras, as emoções humanas oscilam entre o utópico e o distópico e apocalíptico, entre a esperança e o medo. No que diz respeito à temporalidade de sua existência pessoal e humana em geral, o ser humano se comporta de maneira otimista na expectativa da realização de seus desejos, aspirações e concepções. Kant, Bloch e Foucault oferecem abordagens muito diferentes para entender a esperança. Que compreensão da esperança os autores têm, quais funções são atribuídas à esperança nos diferentes conceitos filosóficos de Kant, Bloch e Foucault e qual é o significado de esperança para o respectivo sistema filosófico e seu contexto de argumentação? Neste sentido, como Foucault se relaciona com a filosofia de Kant e Bloch? A recepção de Bloch por Foucault, até agora ignorada, deve ser considerada mais de perto neste contexto. O debate sobre o fenômeno esperança pelos três filósofos tem relevância atual nas questões

<sup>144</sup> De uma perspectiva filosófica, a esperança nem sempre teve conotação positiva. Na antiguidade grega, por exemplo, encontra-se um ceticismo geral face a esperanças ilusórias e injustificadas (por exemplo, no *Filebo* de Platão). Para Aristóteles, ela também pode estar associada a um humor deprimido da alma. Em Sêneca, ela apresenta um caráter indefinido. No cristianismo a esperança tem um papel especial, estando ligada à crença em Deus, assim como a um contraponto ao pensamento apocalíptico. O conceito cristão de esperança ainda pode ser encontrado na filosofia existencialista de Gabriel Marcel. Para ele, a esperança apresenta uma resposta às experiências limítrofes da vida humana que causam angústia.

do enfrentamento individual da vida e no contexto global ou social geral contemporâneo?

### 2.1.5.2 ESPERANÇA E O FUTURO DO HUMANO EM KANT

Em Kant, a esperança está intimamente ligada à questão do conhecimento; ela ganha terreno na medida em que o conhecimento esbarra em seus limites. A esperança começa onde um conhecimento seguro não é mais possível, tendo em vista uma necessidade da razão humana. Assim, a esperança está ancorada na antropologia. Em Kant, seu domínio central é, por um lado, a ética e, por outro, a filosofia da história. Em seu conceito de felicidade, há esperança de uma compensação posterior por ações moralmente apropriadas, que devem obedecer a um dever. Agir de acordo com o imperativo categórico cria a necessidade de compensação por renúncias relacionadas ao agir moral. A esperança se tornou uma parte central da moralidade de Kant. Também dentro da estrutura da teoria filosófica da história de Kant, a esperança, enquanto um momento que permite uma ação orientada para o futuro, na medida em que engendra confiança, está ligada ao modelo da paz perpétua. Aqui, ela se direciona à conveniência da natureza correspondente ao agir humano, e a seus propósitos não se opõe. A esperança constitui, portanto, assim como o respeito à lei moral enquanto um sentimento moral, um elemento constitutivo e emotivo da filosofia de Kant, o qual é pensado em conexão com a racionalidade e que surge da razão mesma.

Diferentemente dos afetos e paixões,<sup>145</sup> na concepção de razão de Kant os sentimentos são de “importância integral” (Recki, 2004, p. 275).

<sup>145</sup> “Der Affekt, so definiert er, ist ‘das Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Zustande, welches im Subject die Überlegung (die Vernunftvorstellung, ob man sich ihm überlassen oder weigern solle) nicht aufkommen läßt.’” [“O afeto, assim ele define, é ‘o sentimento de um prazer ou desprazer atual que não deixa o sujeito chegar à reflexão (a noção da razão, se alguém deve se render a ele ou recusá-lo.’” – tradução nossa] Em: Recki, Birgit: “Wie fühlt man sich als vernünftiges Wesen? Immanuel Kant über ästhetische und moralische Gefühle”. Em: Herding, Klaus; Stumpfhaus, Bernhard (org.): *Pathos, Affekt, Gefühl: Die Emotionen in den Künsten*. Berlin, New York: De Gruyter, 2004, p. 276. [“Como nos sentimos como seres racionais? Immanuel Kant sobre sentimentos estéticos e morais”. *Pathos, afeto, sentimento: as emoções nas artes*] Aqui Recki cita Kant, 07, p. 251. Sobre a diferença entre afeto e paixão em Kant, Recki acentua: “Während die Leidenschaft einem Strom vergleichbar ist, ‘der sich in seinem Bette immer stärker eingräbt’, wirkt der Affekt ‘wie ein Wasser, was den Damm durchbricht’; die Leidenschaft wirkt wie die Schwindsucht

O critério de Kant para avaliar emoções diferentes refere-se ao grau de perda de liberdade em ação ou à promoção da liberdade a elas associada. Afetos e paixões devem ser considerados como formas antirracionais ou irracionais de motivação para a ação, que diferem entre si por seu caráter espontâneo, temporário ou habitual. Kant afirma: “estar submetido a afecções e paixões é sempre uma *enfermidade da mente*, porque ambas excluem o domínio da razão.”<sup>146</sup> Sentimentos, no entanto, são de importância crucial enquanto forma emotiva de motivação, na medida em que são essenciais, por sua razoabilidade, para a crítica kantiana da razão, tanto na área da moralidade quanto na orientação estética do ser humano no contexto de uma orientação geral do mundo,<sup>147</sup> e demonstram a conexão entre moralização e cultivo. “Porque o sentimento, por mais racional que seja, não pode ser concebido senão como uma condição sensorial do ser. Somente uma entidade sensorial, isto é, corporal, pode sentir” (Recki, 2004, p. 287).<sup>148</sup>

Ao lado do respeito à lei moral em nós, do sentimento do belo, que é entendido como um prazer desinteressado, e do sentimento do sublime, o sentimento de esperança pertence aos sentimentos emocionais e orientadores da ação, que não se opõem à orientação racional do ser humano, mas até a promovem, na medida em que, por um lado, fazem jus ao caráter dual do ser humano como ser dotado de razão e sentidos e, por outro lado, apoiam o contínuo desenvolvimento do ser humano como indivíduo e como espécie. A questão de Kant com os sentimentos relacionados à razão pode ser encontrada em sua epistemologia, na filosofia moral, na estética e na filosofia da história, enquanto na antropologia as reflexões centram-se particularmente em sentimentos não racionais, como pathos, afetos e paixões, mas sem elaborar uma teoria a respeito deles. No que diz respeito aos fenômenos do esperar e da esperança, existem diferentes

---

oder Auszehrung, der Affekt dagegen wie ein Schlaganfall” (Recki, 2004, p. 276). [“Enquanto a paixão é comparável a um grande rio ‘que se enterra cada vez mais em seu leito’, o afeto aparece ‘como uma água que rompe a represa’; a paixão é como a tuberculose ou caquexia, mas o afeto é como um derrame”. – tradução nossa] Recki refere-se aqui a Kant, 07, p. 252. Kant fala literalmente de ‘caquexia’ e ‘derrame’.

<sup>146</sup> Kant, Anth, 07, p. 251. Kant, 2006b, p. 149.

<sup>147</sup> Recki fala em termos da estética de Kant de uma “estética dos sentimento puro” (Recki, 2004, p. 278).

<sup>148</sup> [“Denn Gefühl, wie auch immer vernunftgewirkt, ist nicht anders denkbar denn als sinnliches Befinden. Fühlen kann überhaupt nur ein sinnliches, und das heißt körperliches Wesen.” – tradução nossa].

abordagens e orientações argumentativas nos campos individuais de sua filosofia: enquanto na epistemologia há uma distinção entre conhecimento e esperança, de tal forma que a razão teórica não exceda seus limites e se torne especulativa, a fim de tornar possível a metafísica como ciência, a esperança, na filosofia da moral e da história, com suas implicações políticas e pedagógicas, é um elemento integrativo e fundante da visão filosófica que promove o comportamento moral e o progresso histórico. No âmbito da moral, Kant constata a existência de esperança de bem-aventurança, com base no merecimento da felicidade pelo sujeito moral: “*faça aquilo que o torne digno de ser feliz*. A segunda pergunta então: se me comporto assim, de tal modo que não sou indigno da felicidade, posso também esperar que venha a tomar parte nela?” (Kant, KrV: B 836f).<sup>149</sup> O fenômeno da esperança é relevante para ele em um sentido filosófico, e o conceito assume um valor sistemático na estrutura geral de sua filosofia. A pergunta ‘o que posso esperar?’, enquanto uma das três perguntas iniciais de sua filosofia, marca o significado da esperança para Kant.<sup>150</sup> Ela refere-se de maneira especial à harmonização da sensibilidade e da razão, da lei natural e da lei moral e dos postulados da imortalidade da alma, da existência de Deus e da liberdade da vontade. Na *Lógica*, a esperança é atribuída à religião e as três questões fundamentais são completadas pela resumida pergunta antropológica “o que é o ser humano?”. Com base nestas considerações, surge a pergunta: de que maneira e em que aspectos Bloch e Foucault recorrem às reflexões de Kant?

### 2.1.5.3 A FILOSOFIA DA ESPERANÇA DE BLOCH E O UTÓPICO

Em Bloch, o âmbito da esperança de Kant é ampliado e se torna o princípio fundamental de sua filosofia, em geral está associado ao esboço e à configuração do futuro, o que se reflete de modo particular nos termos “ainda-não” (*Noch-Nicht*) e na utopia abstrata e concreta. Em Bloch, a própria filosofia de Kant se tornou uma utopia com suas proposições do

<sup>149</sup> Tradução em: Kant, 2015a, p. 587.

<sup>150</sup> As outras duas questões são: “o que posso conhecer?” e “o que devo fazer?”

imperativo categórico, reinos dos fins e paz perpétua. Bloch vê a esperança, por um lado, como uma determinação antropológica fundamental e, por outro, como um princípio igualmente difundido em todas as áreas da vida humana. Devaneio, desejo e saudade na vida cotidiana, a arte e as utopias sociais são igualmente objetos de sua filosofia. Os termos do *que é–segundo a–possibilidade* (*Nach-Möglichkeit-Seienden*) e do *que é–na–possibilidade* (*In-Möglichkeit-Seienden*) refletem a discrepância entre o que é desejável e o que é viável. Em Bloch, a esperança revela-se como um sentimento de confiança que está associado a uma expectativa positiva de antecipação do futuro. Para ele, com sua consciência antecipatória, o ser humano é principalmente um ser orientado para o futuro. O ponto de partida para a esperança em Bloch são as experiências de aflição, falta e necessidade. A esperança deve ser entendida simultaneamente como um afeto e como um ato cognitivo, o polo oposto no afeto é o medo e na cognição a memória. A memória refere-se ao conhecimento do passado, pelo qual o que não foi alcançado é considerado possível. “A esperança torna fecunda a memória, tira dela o belo e o continuamente significativo” (Bloch, 1985, p. 145).<sup>151</sup> Torna-se claro que Bloch se concentra em particular na transformação da sociedade por meio do pensamento utópico no devir histórico. Para isso, a esperança é fundada antropológicamente e permeia a criação humana, particularmente no processo de criação cultural, no qual, dentre outras coisas, produtos da literatura e da arte deixam emergir um mundo melhor. Bloch reformula a questão kantiana no início de sua obra *Utopia da Esperança*: “quem somos nós? De onde viemos? Para onde iremos? O que esperamos? O que nos espera?” (Bloch, 1978, p. 1).<sup>152</sup> Bloch deixa clara a relevância temporal de suas questões fundamentais, as quais se relacionam com o passado, presente e futuro humanos e, assim, enfatizam em particular a dimensão temporal do homem, da natureza e do mundo.

O correlato correspondente à esperança humana pressupõe uma mediação de sujeito e objeto, segundo a qual os processos do mundo e da história têm igualmente uma dimensão de possibilidade. No entanto,

<sup>151</sup> [“Hoffen macht das Erinnern fruchtbar, schlägt das Schöne, das fortwährend Bedeutende aus ihm heraus.” – tradução nossa].

<sup>152</sup> [“Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwarten wir? Was erwartet uns?” – tradução nossa].

a esperança sempre pode ser frustrada, de tal forma que sua atitude do “apesar disso” (*Trotzdem*) se torna oportuna, na medida em que quebras, desenvolvimentos inesperados e as decepções associadas a eles são suportadas. A esperança está sempre relacionada à indeterminação e se volta para um caráter processual do mundo, com um objetivo antecipado que aparece no campo das possibilidades. Segundo Bloch, o afeto de expectativa esperança caminha de mãos dadas com um apelo à ação, intervenção e mudança e tem um caráter ativador. A superação do temor e do medo está relacionada à esperança. A esperança está sempre na dianteira do *ainda-não* (*Noch-Nicht*). O momento utópico ligado à esperança requer um ser utópico como princípio do ser, que pode ser entendido como o que *ainda-não foi* (*Noch-Nicht*) e *ainda-não-se-tornou* (*Noch-Nicht-Gewordenes*), uma latência do ser. Bloch recorre aqui à categoria da possibilidade de Aristóteles, especialmente no que diz respeito à essência da matéria<sup>153</sup> como “movimento de acordo com a ‘medida do possível’” (*Kata para dynaton*) e “o ser-na-possibilidade” (*das In-Möglichkeit-Sein*) (*Dynamei on*).<sup>154</sup> Bloch fala de potência subjetiva e potencialidade objetiva para ilustrar a harmonia entre o ser humano, a natureza e o mundo (Traub; Wieser, 1975, p. 288). O princípio antropológico da esperança, nas suas várias formas, do devaneio à esperança refletida como uma espécie de ato cognitivo, a *docta spes*, corresponde ao mesmo tempo a um princípio social e natural, uma mediação que Bloch apreende com o conceito de pátria. A razão leva a esperança para a melhor condição possível, para uma atividade direcionada e relacionada a normas e que pode ser submetida a processos de negociação comunicativa.

#### 2.1.5.4 A ESPERANÇA E A HETEROTOPIA EM FOUCAULT

A teoria do sujeito de Foucault, por outro lado, torna obsoleta a ideia do futuro como um projeto intencional. A constituição do sujeito por meio de discursos de saber e estratégias de poder restringe o escopo

<sup>153</sup> Bloch prefere falar de material mundial. Cf. Bloch em Traub (1975, p. 288).

<sup>154</sup> Bloch in Traub e Wieser (1975, p. 285s). Como terceira categoria da matéria aristotélica, Bloch nomeia “o perturbador”.

peçoal de ação. A autonomia precisa ser laboriosamente arrancada da heteronomia. Uma visão do futuro não pode ser desenvolvida em termos da paz perpétua de Kant ou da utopia concreta de Bloch. O futuro se torna incalculável no processo histórico. Apesar disso, a teoria de Foucault, que proclama a “morte do sujeito”, deixa espaço para a esperança? Ao que parece, o conceito de heterotopia de Foucault se move entre o tópico e o utópico e sua teoria *ad hoc* no político fornece uma dimensão do crítico, no sentido do Esclarecimento kantiano, como base para a esperança humana. Uma esperança que também incluía a formação do eu na ética ou estética do eu. A orientação quase utópica de Foucault, que se reporta ao aperfeiçoamento do eu e da sociedade em igual medida, não pode prescindir do recurso a Kant. Para Foucault, a filosofia de Kant não é, como para Bloch, apenas um documento do utópico enquanto ilustração da própria concepção básica, mas se torna a pedra angular da sua esperança por meio da integração da proposição kantiana da crítica. Além de Kant, também Bloch tem importância decisiva neste contexto:

Simplemente lendo um livro antigo que ainda não tinha lido e que, graças a um acidente e a uma convalescência, tive tempo de ler atentamente no verão passado e é o livro de Ernst Bloch, *Le Principe Espérance* [...]. Isso me impressionou muito, porque é um livro que, em última análise, não é muito conhecido na França, teve lá relativamente pouca influência e o qual me parece colocar um problema muito importante (Foucault, [1979] 2014c).<sup>155</sup>

Foucault menciona a obra de Bloch *O Princípio Esperança* no contexto da pergunta pelas possibilidades de resistência no que tange à Revolução Iraniana. Aqui ele recorre ao conceito de Bloch do emergir de um mundo melhor: “uma abertura, um ponto de luz e atração que nos dá acesso deste mundo aqui a um mundo melhor” (Foucault; Sassine, 2014c, p. 2).<sup>156</sup> O emergir na história possibilita surgir a esperança de mudanças sociais: “algo

<sup>155</sup> [“Tout simplement la lecture d’un livre déjà ancien que je n’avais pas encore lu, et que, à la faveur d’un accident et d’une convalescence, j’ai eu le temps de lire avec soin l’été dernier et c’est le livre de Ernst Bloch *Le Principe Espérance* [...]. Ça m’a beaucoup frappé, parce que c’est un livre qui est finalement assez peu connu en France, a eu relativement peu d’influence, et qui me paraît poser un problème tout à fait capital.” – tradução nossa].

<sup>156</sup> [“une ouverture, un point de lumière et d’attraction qui nous donne accès, dès ce monde-ci, à un monde meilleur.” – tradução nossa].

como uma revolução era possível” (p. 2).<sup>157</sup> De forma semelhante a Kant, contudo, Foucault entende um acontecimento revolucionário mais como sinal do que como um agir desejável.

A dimensão da esperança aparece em Foucault, para além da ocupação com as questões da resistência em suas diversas formas na área da ilusão, imaginação, fantasia e sonho, especialmente no heterotópico. As heterotopias, que de início corporificam em *As Palavras e as Coisas* outras disposições de língua e pensamento, em sua palestra *As Heterotopias* se transformam em contra-espço, frequentemente também ligadas a heterocronias. São espaços de transição, de transformação, de situações de crise e desvios. Devido a seu caráter desmascarador, eles também têm impactos na percepção geral da realidade. Em sua palestra *Le corps utopique*, Foucault determina o corpo humano como ator principal de todas as utopias.

O corpo é o ponto zero do mundo, lá onde os caminhos e os espaços se cruzam, o corpo está em parte alguma: ele está no coração do mundo, este pequeno fulcro utópico, a partir do qual eu sonho, falo, avanço, imagino, percebo as coisas em seu lugar e também as nego pelo poder indefinido das utopias que imagino (Foucault, 2013, p. 14).

Tanto tópicos, heterotópicos quanto utópicos estão ancorados no corpo. O pensamento de Foucault sobre o diferente no heterotópico é o ponto de partida para a mudança, transgressão e correção do existente. Seu conceito de heterotopia pode ser comparado ao conceito de utopia concreta de Bloch. No entanto, diferentemente de Bloch, Foucault enfatiza particularmente o caráter espacial do heterotópico. No entanto, ele não para em uma determinação puramente espacial. A análise de Foucault das formações discursivas existentes, dos dispositivos, da constituição do sujeito e das formas de poder em áreas selecionadas em situações históricas fornece uma ferramenta para possíveis mudanças formas de governo, formas de sujeito e condições sociais, e abre um espaço para a liberdade de pensamento e ação.<sup>158</sup> Foucault se ocupa em explorar seu conceito de críti-

<sup>157</sup> [“quelque chose comme une Révolution était possible.” – tradução nossa].

<sup>158</sup> A experiência da alteridade é possível em Foucault, especialmente no campo da literatura e da arte.

ca baseado em Kant para tornar concebível a autonomia do eu. Este espaço heterotópico é um lugar de esperança no qual a resistência é possível. Nesse contexto, Foucault se manifesta contra projetos utópicos que buscam uma mudança sociopolítica abrangente e que, na maioria das vezes, fracassam neste intento. Ele prefere uma política de pequenos passos, da modéstia.<sup>159</sup>

### 2.1.5.5 PROJECTING THE FUTURE. KANT, BLOCH E FOUCAULT COMPARADOS

Semelhante a Kant, Bloch pressupõe uma complacência da natureza, de modo que a ação humana motivada e guiada pela esperança corresponda a uma possibilidade objetivamente real, uma espécie de aliança entre mundo, natureza e humano. Enquanto Kant acentua o caráter-postulado da correspondência esperada e a esperança também se refere exatamente a este aspecto, o acordo antropológico e ontológico de Bloch é defendido como parte de sua ontologia materialista. Bloch não compactua com a cautela kantiana. Como Kant, Bloch usa uma metáfora biológico-orgânica para expressar essa correspondência quando fala, em relação à imanência do processo, de “conteúdos em germinação” e de um “núcleo” que ainda não floresceu (Traub; Wieser, 1975, p. 260-286). Ele também recorre à estética de Kant com sua distinção entre beleza natural e sublimidade da natureza, e as interpreta como promessas. Outra semelhança reside na orientação para a razão, ou no caráter de razão, do sentimento de esperança em Bloch e Kant. Enquanto Bloch enfatiza um certo tipo de esperança, as *docta spes*, a esperança em Kant é tematizada no contexto da filosofia moral explicitamente como um sentimento útil, ou acessível, à razão, como um sentimento que apoia a moralidade humana. A filosofia da história de Kant, com o objetivo da Confederação de Estados e da Paz Perpétua, apresenta, como a concepção de Bloch, um projeto histórico-filosófico e um

---

<sup>159</sup> “Mas, para que não se trate simplesmente da afirmação e do sonho vazio de liberdade, parece-me que essa atitude histórico-crítica deve ser também uma atitude experimental. Quero dizer que esse trabalho realizado nos limites de nós mesmos deve, por um lado, abrir um domínio de pesquisas históricas e, por outro, colocar-se à prova da realidade e da atualidade, para simultaneamente apreender os pontos em que a mudança é possível e desejável e para determinar a forma precisa a dar a essa mudança. O que quer dizer que essa ontologia histórica de nós mesmos deve desviar-se de todos esses projetos que pretendem ser globais e radicais” (Foucault, Michel: “O que São as Luzes?”. Em: Foucault, 2015a, p. 365).

caráter utópico ou quase utópico. No entanto, ao contrário de Bloch, Kant não trata das desigualdades econômico-sociais como gatilho para conflitos internacionais, e não distingue, como o faz Bloch, entre a luta por objetivos realmente utópicos, que é vista de forma positiva, e a guerra, como um fenômeno a ser combatido. Porém, com base em sua teoria da sociabilidade insociável, a qual recai sobre a relação entre estados, vê na guerra um mecanismo da história que pode ser superado por meio do processo de crescente juridificação das relações entre estados na formação de uma Liga das Nações. Em Bloch também não se encontra a avaliação positiva das relações comerciais para a promoção do processo de paz. Para ele, especialmente o âmbito econômico é o ponto de partida para conflitos e disputas belicosas. Bloch vê seu próprio trabalho – inspirando-se em Kant – como uma espécie de *Crítica da Razão Prática* (Braun, 2004, p. 192). Entretanto, ela não deve ser entendida como uma filosofia moral, como em Kant, mas como um tipo de teoria da ação. Em contraste com o conceito organizacional e jurídico kantiano de uma Liga das Nações, o objetivo de Bloch tem um direcionamento marxista-anarquista. Bloch contrasta as categorias da epistemologia de Kant com uma “teoria de categorias processuais” (Traub; Wieser, 1975, p. 261) com a categoria básica ‘possibilidade’. Bloch enfatiza a abertura e a mutabilidade depositadas no categorial. Mais tarde, Foucault completa a total historicização das categorias com seu conceito de a priori histórico. Para ele, a possibilidade não deve mais ser entendida categorialmente, mas sim colocadas na abertura do processo histórico.

A filosofia de Foucault vincula o conceito de transgressão, que ele formula como o conceito-chave de sua filosofia do sujeito, do poder e do saber, para caracterizar uma transição que também pode ocorrer aos trancos e barrancos, enquanto Bloch a ancora no conceito de esperança. Ambos trabalham com o conceito de horizonte, que engloba uma orientação para o futuro e um surgir do diferente, do possível e do excluído. Bloch e Foucault se opõem às utopias abstratas, os grandes projetos de mudança do mundo. Enquanto Bloch aspira à utopia concreta como uma utopia realizável no sentido do humanismo socialista, Foucault formula um programa modesto de uma espécie de mudança *ad hoc* da sociedade por meio de um aumento da autonomia do indivíduo que pode e deve se modificar tanto no sentido de uma obra de arte como influenciando na

formação da sociedade como um todo. Para Foucault, trata-se da tentativa experimental<sup>160</sup> de modos de vida, de formas de viver em conjunto, e de gerar mudanças sociopolíticas que permitem uma libertação parcial das constelações de poder, para que as formas de poder não se solidifiquem em formas de dominação. Com base nos conceitos de construtividade do saber e de constituição do sujeito por meio do saber e do poder em contextos discursivos e dispositivos, é impensável para Foucault uma definição antropológica dos seres humanos, como se propõe Bloch com seu princípio de esperança como determinação da natureza humana. Para Foucault, o ser humano é somente um ‘rosto na areia’, uma metáfora que remete à abertura do humano. Ele não pode mais ter a esperança de uma harmonia entre o humano, a natureza e o mundo, como em Kant e Bloch, e suas ações não são mais a chave para o progresso na história, se não inteiramente sem efeito. Enquanto Bloch entende o poder como repressão, em Foucault ele deve ser entendido estratégica e relacionalmente. Para Bloch, o conceito de resistência à realização da utopia concreta é derivado de seu conceito de poder, o que significa, em primeira linha, a libertação de uma dominação repressiva. Para Foucault, ao contrário, a resistência também requer lidar consigo mesmo e tem o significado de mudança do eu e do contexto social. A esperança como afeto humano é moldada e maleável por meio de práticas de saber e poder e de tecnologias de si. Portanto, a esperança deve ser determinada não apenas por referências e funções de conteúdo mutante no contexto individual e social, mas pela mutabilidade do caráter afetivo e da própria cognição. Ao criticar Bloch, Foucault afirma:

Então, esse tema me interessou muito porque acredito que seja historicamente verdadeiro, mesmo que Ernst Bloch não dê a todo ele uma demonstração muito satisfatória em termos de ciência histórica. Acredito que seja uma ideia, que é ainda assim [...] (Foucault; Sassine, 2014c, p. 2).<sup>161</sup>

<sup>160</sup> Bloch também atribui um papel importante à experimentação no processo real utópico (Cf. Bloch em Traub/Wieser, 1975, p. 265).

<sup>161</sup> [“Alors, euh, ce thème m’a beaucoup intéressé car je le crois historiquement vrai, même si Ernst Bloch ne donne pas de tout cela une démonstration très satisfaisante en termes de science historique. Je crois que c’est une idée, qui est tout de même...” – tradução nossa].

No entanto, o momento do concretamente utópico e esperançoso não está totalmente suspenso em Foucault, mas transformado e historicizado. Para Foucault, diferentemente de Bloch e Kant, a esperança não pode ser atribuída a sentimentos relacionados à cognição, mas, de acordo com sua concepção da construção do sentimento, a esperança deve ser sempre também fisicamente inscrita tanto no sensorial quanto no cognitivo e, ao mesmo tempo, ser moldável por meio de tecnologias de si. Para Foucault, devido à sua concepção de unidade entre corpo e alma, há uma conexão fundamental entre sentimento e cognição. A própria esperança deve ser entendida como marcadamente histórica, aberta e diversificada. A esperança por um eu que se liberta de coerções heterônimas e uma constelação sócio-política que permita este movimento, revela-se, por conseguinte, como um projeto de configuração do futuro sem uma direção determinada,<sup>162</sup> como uma tarefa comum dos humanos.

Rorty constata que atualmente há uma ‘perda de fé’ em relação à crença na viabilidade da justiça global, a qual está relacionada à perda de convicção das narrativas históricas que, por um lado, expressam a falta de capacidade de persuasão do modelo marxista e, por outro lado, o fracasso do modelo técnico-econômico das democracias ocidentais em conseguir produzir justiça em um contexto global. O pensamento utópico perdeu suas raízes mais importantes na realidade contemporânea.

It seems to me that loss of faith in both of the alternative scenarios that were supposed to culminate in an egalitarian utopia plays a much greater role in our concern about globalization than do either the movements grouped together under ‘identity politics’, or any specific philosophical theory (Rorty, 1999, p. 231).

Para Rorty, os temas filosóficos atuais espelham esta perda de esperança: “This seems to me the result of a loss of hope – or, more specifically, of an inability to construct a plausible narrative of progress. A turn away from narration and utopian dreams toward philosophy seems to me a gesture of despair.”<sup>163</sup> A legitimidade da esperança baseia-se no fato de que o pensamento

---

<sup>162</sup> Em Bloch, o objetivo é exprimido com o termo ‘pátria’.

<sup>163</sup> Rorty, 1999, p. 232. Ele destaca o significado do termo ‘impossibility’ na filosofia política de Chantal Mouffe

utópico busca outras formas de expressão como motor do desenvolvimento de novas formas de pensamento e ação políticas. Na filosofia pragmática de Foucault fica claro que proposições preexistentes do pensamento utópico relacionado à esperança podem ser mobilizadas e alteradas e novos conceitos político-filosóficos podem ser desenvolvidos e oferecer um pensamento de esperança após o fim das narrativas utópicas, o que não ocorre no bonde utópico de Kant e Bloch.<sup>164</sup> Para Foucault, a primazia do futuro se torna a primazia do presente sem ignorar, entretanto, a importância do futuro. Em sua filosofia, o fim da utopia<sup>165</sup> não significa o fim da esperança.

## 2.1.6 PROJETO FUTURO. CRÍTICA, VIOLÊNCIA E PROGRESSO NAS FILOSOFIAS DE KANT, FOUCAULT E MBEMBE

### 2.1.6.1 *PROJECTING THE FUTURE*. KANT, FOUCAULT E MBEMBE

O recurso a Kant é de importância fundamental para as considerações filosóficas de Michel Foucault e do filósofo africano pós-colonial

---

e Ernesto Laclau. Rorty esboça a atual situação social por meio da importância do capital global, que está nas mãos da *global overclass*. “The absence of a global polity means that the super-rich can operate without any thought of any interests save their own.” (Rorty, 1999, p. 233) Rorty acentua a necessidade de uma política global (global polity) e da criação de instituições globais: “We should probably be doing more than we are in dramatize the changes in the world economy which globalization is bringing about, and to remind our fellow citizens that only global political institutions can offset the power of all that marvellously liquid and mobil capital.” (Rorty, 1999, p. 233s.) Ele toma estas medidas como as únicas possibilidades de se alcançar o objetivo da justiça global no futuro: “But I suspect that is the only chance for anything like a just global society)” (Rorty, 1999, p. 234). E continua: “Although I think that historical narrative and utopian speculation are the best background for political deliberation, I have no special expertise at constructing such narratives and speculations.” (Rorty, 1999, p. 234). O foco nos temas ‘identity and difference’ é, para Rorty, uma expressão do velho pensamento igualitário utopicamente construído. “As I see it, the emergence of feminism, gay liberation, various sorts of ethnic separatism, aboriginal rights, and the like, simply add further concreteness to sketches of the good old egalitarian utopia.” (Rorty, 1999, p. 235). Rorty mostra aqui que atualmente o pensamento utópico pode adotar, e adota, outras formas.

<sup>164</sup> Assim constata, por exemplo, B. Arabatzis a perda de significado de Bloch no presente: “Eu começo com a tese de que Bloch não é mais atual hoje. De fato, parou-se de falar dele.” Em: Arabatzis, Stavros: “Zur Aktualität Ernst Blochs”. Em: Zeilinger, Doris (org.): *Grenzen der Utopie? Krieg der Hoffnung?: Ernst Bloch zum 25. Todestag*, VorSchein Nr. 24: Jahrbuch der Ernst-Bloch-Assoziation. Berlin, Wien: Philo & Philo Fine Arts, 2004, p. 102. [“Sobre a atualidade de Ernst Bloch”. *Limites da Utopia? Guerra da esperança?: Ao 25º aniversário de morte de Ernst Bloch*] Segundo Anne Frommann, o tratamento dado à filosofia de Bloch hoje é caracterizado por desprezo e cinismo. O ‘princípio da esperança’ se depravou em um lugar-comum. Cf. Frommann (2004, p. 165).

<sup>165</sup> Esta formulação remete a Marcuse, 1968 (p. 69-78).

Achille Mbembe e atesta a atualidade do pensamento kantiano para a análise de questões e problemas contemporâneos em um contexto mundial. Tal como em Kant, para Foucault e Mbembe o termo “crítica” está associado tanto à análise do conhecimento humano como também, numa postura crítica, a um ímpeto iluminista. Enquanto Kant procede à análise da capacidade de conhecer – dos poderes cognitivos da sensibilidade, entendimento e razão – em especial no que toca a realçar seu caráter a priori, Foucault e Mbembe centram-se numa análise do discurso na qual se pretende encontrar, segundo Foucault, a episteme que estrutura o pensamento de uma época, o a priori histórico e, segundo Mbembe, os princípios ou paradigmas subjacentes. Mbembe recorre, assim, no seu texto *Critique de la raison nègre*,<sup>166</sup> contrariamente ao diálogo intertextual com Kant evocado no título, a um Kant modificado mediado por Foucault, ao fazer uma análise crítica do discurso sobre os negros incluindo o patamar dos dispositivos, tanto numa perspectiva exterior como interior. A autocrítica sobre a preservação do postualdo raça no pensamento africano sobre si mesmo é alargada pela crítica da perpetuação do papel de vítima, da falta de vontade de assumir uma quota-parte de culpa nos eventos traumáticos do passado ou da falta de admissão da própria culpa e da falta de vontade para assumir a responsabilidade em moldar a própria vida, a da África e do mundo. Apesar da ideia da constituição do sujeito, Mbembe e Foucault partem do princípio da autonomia e responsabilidade do ser humano do ponto de vista político-moral, seguindo a linha kantiana. Como Kant, eles estão preocupados em moldar o futuro humano. Neste contexto, pretende-se analisar quais concepções de violência, crítica e progresso existem em Kant, Foucault e Mbembe e, respectivamente, quais relações há entre os conceitos ou fenômenos. Que funções o recurso de Foucault e Mbembe a Kant e de Mbembe a Foucault cumprem e o que isso significa para seus respectivos posicionamentos filosóficos? Que visões de futuro e abordagens para a superação de problemas eles desenvolvem?

---

<sup>166</sup> Mbembe, 2013b. A tradução portuguesa apareceu em 2014: Mbembe, Achille: *Critica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

## 2.1.6.2 VIOLÊNCIA REVOLUCIONÁRIA, CRÍTICA E PROGRESSO EM KANT

Kant reflete sobre a questão da violência partindo, em especial, da discussão sobre o tema da revolução e da distinção entre guerra e paz. Diferentemente de Foucault, Kant rejeita a revolução violenta, especialmente porque destrói a constituição legal do estado. Para ele, a “paz perpétua”, apesar da tendência à “insociável sociabilidade” entre estados, como projeto universalmente humano de uma Liga das Nações com orientação cosmopolita é pensável e desejável. Kant é conhecido como firme opositor do direito de resistência, uma vez que para ele existe uma obrigação de obediência fundamental face ao soberano.<sup>167</sup> O contratualismo estatal/filosófico que legitima o poder do Estado abriria as portas à anarquia por meio das interpretações de justiça subjetivas subjacentes, caso os próprios súbditos pudessem definir os limites da obediência. Para Kant, por motivos lógicos, a resistência deve ser rejeitada. Por causa da contradição resultante, a resistência, para ele, não é compatível com os princípios do estado de direito.<sup>168</sup> Deste modo, ele legitima exclusivamente a obrigação ao direito de obediência face ao soberano.

Daí se segue que toda a oposição ao poder legislativo supremo, toda a / sedição para transformar em violência o descontentamento dos súbditos, toda a revolta que desemboca na rebelião, é num corpo comum o crime mais grave e mais punível, porque arruína o seu

---

<sup>167</sup> Kant tolera a resistência apenas na forma legalmente prevista, ancorada na forma dualista do próprio Estado corporativo medieval, em que o povo está envolvido no exercício do poder por meio de representantes. Segundo Kant, essa resistência está ancorada na lei e serve para manter e aprimorar o Estado, representa uma força legalmente organizada. Na verdade, trata-se de um ativamente legitimado direito de resistência dos estamentos, não do povo. Nisto, Kant baseia-se nos ensinamentos dos monarquistas e na doutrina geral do estado de seu tempo. Cf. Kersting, 2012.

<sup>168</sup> “A prova de Kant da impossibilidade jurídico-estatal de um direito de resistência baseia-se em um argumento concludente, lógico facilmente seguível. A possibilidade jurídica de um direito de resistência contra o poder estatal implica o poder do autorizado de determinar mesmo as condições de sua obediência. Ela institui o autorizado em senhor sobre o caso de resistência e dota ele, por isso, com a soberania” (Kersting, 2012, p. 427s) Em Kant, explicita-se: “pois para estar autorizado a isso precisaria existir uma lei pública que permitisse essa resistência do povo, isto é, seria preciso que a legislação suprema contivesse em si uma determinação de não ser a suprema e de fazer, em um e mesmo juízo, do povo enquanto súdito o soberano do soberano ao qual está submetido; o que é contraditório e salta imediatamente aos olhos através da questão: quem deveria ser o juiz nesse conflito entre o povo e o soberano” (Kant, 2013, p. 126s. (320)). O direito de resistência não pode ser derivado do direito de autodefesa ou direito de legítima defesa, que Kant distingue do direito de emergência (Cf. Kersting, 2007).

próprio fundamento. E esta proibição é incondicional, de tal modo que mesmo quando o poder ou o seu agente, o chefe do Estado, violaram o contrato originário e se destituíram assim, segundo a compreensão do súbdito, do direito a ser legislador, porque autorizou o governo a proceder de modo violento (tirânico), apesar de tudo, não é permitido ao súbdito resistir pela violência à violência (Kant, TP, 08, p. 299).<sup>169</sup>

Aqui Kant revela requisitos teóricos contraditórios entre soberania vista como leviatânica, concepção de justiça, contratualismo e fundação do estado de direito.<sup>170</sup> Na fundamentação metódico-sistemática do estado de direito de forma paralela ao direito privado, também a questão pela origem da soberania do estado se torna, do ponto de vista legal, secundária<sup>171</sup> a sua origem permanece irrelevante do ponto de vista da teoria da legitimação. Uma tomada de poder revolucionária<sup>172</sup> violenta não permite, apesar da fundamental “antijuridicidade de um melhoramento do estado revolucionário” (Kersting, 2012, p. 440), fazer outra avaliação em relação ao direito de resistência; também perante estes detentores do poder se aplica, segundo Kant, a obrigação de obediência ou a proibição de resistência. A posição do direito natural<sup>173</sup> também não justifica, segundo Kant, um direito de

<sup>169</sup> Kant, Immanuel: “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática”. Em: Kant, Immanuel: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2018, p. 91.

<sup>170</sup> “O resultado desse proceder de via dupla é uma posição filosófico-jurídica diferenciada, que tenta unir o “ideal de Hobbes” com o “ideal de Rousseau” e contém tanto uma fundação jurídico-estatal da verdadeira república e uma teoria do domínio justo com uma teoria da validade, que se faz independente das normas de justiça, do direito positivo.” (Kersting, 2012, p. 419) Kant até reconhece a um monarca destronado o direito à recuperação violenta da soberania. Kersting vê aqui, justificadamente, uma falha na argumentação de Kant: “com isso, ele seria o único cidadão que teria um direito à revolução e resistência, Com um traço de pena Kant qualifica aqui sua concepção jurídico-estatal toda como inválida. Aqui, de uma vez, o direito de domínio não mais é entendido jurídico-publicamente como imperium [império], mas jurídico-privadamente como dominium [domínio]”. (Kersting, 2012, p. 434)

<sup>171</sup> “De resto, se uma revolução triunfou e foi fundada uma nova // constituição, então a ilegitimidade do começo e da realização da mesma não pode dispensar os súditos da obrigação de se submeterem, como bons cidadãos, à nova ordem das coisas e eles não podem se recusar a obedecer lealmente à autoridade que tem agora o poder.” (Kant, 2013, p. 129 (322s.)).

<sup>172</sup> Kant não diferencia tumulto de revolta e revolução; o termo revolução abrange em Kant todas as formas de protestos violentos e subversões.

<sup>173</sup> O direito natural pode ser visto como o direito a liberdade, que está subjacente ao princípio universal da justiça e que também fundamenta o direito à propriedade. No estado de natureza, ao contrário de Locke, estes direitos só têm um caráter provisório. Em Kant, os direitos são garantidos pelo contrato social, de acordo com o modelo de Rousseau, que em Kant é entendido de forma hipotética ou transcendental e no sentido de um postulado. Logo, os direitos assentam, segundo Korsgaard, nas relações sociais enquanto

resistência, mas apenas uma obrigação legal do soberano de respeitar os direitos naturais dos cidadãos. A qualidade da soberania revela-se, de acordo com Kant, na disponibilidade do soberano para o autoesclarecimento, para garantir a liberdade mutuamente limitada dos cidadãos e para estabelecer uma cultura da publicidade. A este respeito, Kant também acredita num processo evolucionário de melhoria progressiva. Revolução corresponderia à recaída ao estado de natureza, o que implicaria a anulação do direito e o surgimento da violência. Assim, encontramos em Kant: “antes de ser estabelecido um estado legal público, os homens, os povos e os Estados isolados nunca podem estar mutuamente garantidos contra a violência” (Kant, MS, 06, p. 312).<sup>174</sup> Kersting realça:

O tirano avança, com isso, do *summum malum* [supremo mal] para o mal menor – à medida que, no fundo, ainda se dispõe de uma ética política diferenciadora que permite distinguir normativamente modos distintos de exercício de domínio estatal e não se contenta com uma teoria de legitimação geral de domínio estatal (Kersting, 2012, p. 442).<sup>175</sup>

A função *summum malum* é assumida, em Kant, pelo estado de natureza. Por conseguinte, a fundamentação legal positiva da resistência associada ao recurso à violência significa o colapso do estado, um estado de ausência de leis, injustiça e instabilidade, uma vez que o estado, segundo Kant, garante a liberdade de todos: “aja externamente de tal modo que o uso livre de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segun-

---

garantias recíprocas. Cf. Korsgaard, (1997). Além do mais, tem de haver a possibilidade de executar esses direitos individuais pela vontade comum com base num estado jurídico estabelecido ou, se necessário, pela força. Esta vontade geral é compreendida no sentido processual (Cf. Korsgaard, 1997, p. 313). Nesta base, existe uma obrigação de convivência numa sociedade civil. (Cf. Korsgaard, 1997, p. 302s). “To put it another way, justice, which is the condition in which we have guaranteed one another our rights, exists only where there is government. Government, then is founded on our presumptive general will to justice” (Korsgaard, 1997, p. 303).

<sup>174</sup> (Tradução portuguesa: Kant, 2013, p. 118 (p. 312)).

<sup>175</sup> “Denominamos nós o ataque à integridade moral dos súditos um característico de domínio tirânico, então vale que Kant, como a filosofia do estado moderna toda, não é capaz de desenvolver uma solução jurídico-política para o problema dos tiranos. Ele é carregado inteiro e imediatamente nos indivíduos. Foi o tirano na política clássica o soberano, que perverteu a finalidade estatal e, por isso, com razão, tinha de ser expulso de seu domínio e, em caso necessário, morto, então ele converte-se em Kant em uma prova de confirmação do sujeito moral” (Kersting, 2012, p. 441).

do uma lei universal”.<sup>176</sup> Para Kant, só é permitida a aplicação de poderes coercivos para garantir o exercício recíproco da liberdade. Ele afirma:

Consequentemente, se um certo uso da liberdade é, ele mesmo, um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, incorreto), então a coerção que se lhe opõe, enquanto *impedimento* de um *obstáculo da liberdade*, concorda com a liberdade segundo leis universais, isto é, é correta. Ao direito, portanto, está ligada ao mesmo tempo, conforme o princípio de contradição, uma competência para coagir quem a viola. [...] mas pode ter seu conceito imediatamente estabelecido na possibilidade da ligação entre a coerção recíproca universal e a liberdade de cada um (Kant, MS, 06, p. 231s).<sup>177</sup>

Segundo Kant, o recurso à violência para estabelecer uma sociedade civil de direito é perfeitamente admissível, depois de ultrapassado o estado de natureza, no entanto, ele favorece meios normativos/jurídicos e institucionais e ambiciona um processo evolucionário de reformas graduais. Kant receia que, com o estado emergente da ausência do direito, ocorra principalmente a violência e destruição e a anulação da paz no sistema político. Kant considera a violência e a guerra de um ponto de vista teleológico natural e insere-as no seu conceito de progresso, de modo que se torna primeiro o motor no percurso para uma ordem mundial cosmopolita, mas gradualmente se torna um meio impeditivo e imprescindível. As crescentes relações comerciais mundiais, os direitos de visita entre cidadãos de diferentes estados, a crescente cooperação política entre estados a caminho de uma liga de nações e o fato de a participação republicana dos cidadãos implicar grandes sacrifícios por parte da população e que guerras iniciadas

<sup>176</sup> Kant, MS, 06, p. 231. (Tradução portuguesa: Kant, 2013, p. 37 (p. 231)). Em Cumminsky encontra-se neste contexto: “Justice (Right) thus involves ‘the sum of the conditions under which the choice of one can be united with the choice of another in accordance with a universal law of freedom.’ (MS 230) The universal law of justice, the categorical imperative of justice, is thus: ‘so act externally that the free use of your choice can coexist with the freedom of everyone in accordance with a universal law’ (MS 230-31).” Em: Cumminsky, David: “Justice and Revolution in Kant’s Political Philosophy”. Em: Muchnik (2009, p. 220).

<sup>177</sup> (Kant, 2013, p. 37s. (p. 231s.)). Cf. para isso também Cumminsky, 2009, p. 221. Cumminsky defende, como, por exemplo, também Sarah William Holt, a tese de que a concepção de justiça kantiana justifica, em determinadas condições, a resistência. Esta posição parte da independência da derivação da justiça, por um lado, e do direito, por outro, segundo os quais a justiça já existia no estado de natureza. “[T]hese actions are direct violations of justice and do not depend on civil society for their legitimate external enforcement.” (Ibid.) Contudo, segundo Kant, a justiça e o direito só podem ser contemplados em relação um ao outro, de modo que, no meu entender, não existe uma contradição lógica na sua argumentação quanto a este ponto. A coerção não parte da noção de justiça propriamente dita, mas tem de ser assegurada jurídica e institucionalmente.

de forma leviana e evitáveis seriam, por fim, impedidas, fazem com que a esperança de paz pareça justificada e o recurso à força evitável. Medidas institucionais e judiciais, uma alteração do modo de pensar e um crescimento da moralidade humana estão associados a este desenvolvimento até à paz perpétua. Este processo significa o desaborchar dos talentos da espécie humana e é garantido pela própria natureza, pois, segundo Kant, ao ser humano está autorizado esperar que a própria natureza possibilite e favoreça a vivência das suas ambições mais elevadas.

Apesar de rejeitar a revolução e a violência, a Revolução Francesa é, para Kant, devido ao evidente entusiasmo moral do ponto de vista do observador,<sup>178</sup> um sinal do progresso histórico e do crescimento da moralidade. A avaliação de Kant ocorre a um meta-nível (*Metaebene*) histórico-filosófico e não diz respeito ao nível de ação teórico de adversários que agem politicamente em relação às vítimas<sup>179</sup> associadas à revolução e ao abalo do princípio do estado de direito garantido pelo governo. Kant espera melhorias no estado, por um lado, por meio de reformas jurídico-políticas num processo contínuo de progresso e, por outro, através do aumento da autonomia, maioridade (*Mündigkeit*) e moralidade de todos os cidadãos e do próprio soberano. Kant fala aqui de uma revolução do modo de pensar do ser humano, que retrata uma reorientação brusca no pensamento, uma rutura brusca com o pensamento existente. A proibição da resistência não significa, no entanto, obediência incondicional:

---

<sup>178</sup> “A revolução de um povo espiritual, que vimos ter lugar nos nossos dias, pode ter êxito ou fracassar; pode estar repleta de miséria e de atrocidades de tal modo que um homem bem pensante, se pudesse esperar, empreendendo-a uma segunda vez, levá-la a cabo com êxito, jamais se resolveria, no entanto, a realizar o experimento com semelhantes custos – mas esta revolução, afirmo, depara nos ânimos de todos os espectadores (que não se encontram enredados neste jogo), com uma participação segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo, e cuja manifestação estava, inclusive, ligada ao perigo, que não pode, pois, ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no género humano.” Em: Kant, Immanuel: *O Conflito das Faculdades*. Tradutor Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira, 2008, p. 105. (Kant, SF, 07, p. 85) Kant coloca aqui a tônica principal na moralidade do ser humano enquanto sinal de esperança. “But if revolution is wrong, how can ‘wishful participation’ be right? And we know that Kant himself was one of the most enthusiastic of these wishful participants. His personal obsession was both the French and the American Revolutions”. (Korsgaard, 1997, 299s.) Segundo Korsgaard, os revolucionários são responsáveis pelas consequências de suas ações: “A revolutionary must see himself as the author of the loss of life and limb, the social disorder, and the suspension of the juridical condition that results from revolution.” (Korsgaard, 1997, p. 315).

<sup>179</sup> Eles evidenciam que, em processos revolucionários, as pessoas são frequentemente consideradas como meio para alcançar o objetivo.

[A]ssim também Kant pede, naturalmente, permanecer devida a obediência se as ordens do soberano colidem com os deveres morais. Pois com a proibição geral de uma resistência ativa realmente não é dito que a obediência do súdito, no fundo, não pode conhecer limites. [...] Também para Kant a pretensão de obediência do soberano caduca lá onde também o direito que normaliza atuação encontra seu limite fundamental. Somente aquilo que, no fundo, é objeto do direito está subordinado à disposição legislativa do soberano. Por conseguinte, a irresistibilidade jurídica do poder de ordem do príncipe termina lá onde inicia o domínio da razão moral (Kersting, 2012 p. 438).<sup>180</sup>

Neste ponto, a crítica assume a sua posição lógico-argumentativa no sistema da filosofia kantiana. A crítica pode ser entendida, em primeiro lugar, no sentido de uma análise da condição de possibilidade para o conhecimento humano e a moralidade. Além do mais, a crítica – vista como uma espécie de autonomia sociopolítica do pensamento – recebe no contexto social uma forma concreta enquanto modo de “fazer uso do seu próprio juízo”, em especial na forma de uma tomada de posição pública, de acordo com o princípio da publicidade, enquanto erudito, enquanto conhecedor

---

<sup>180</sup> Lê-se ainda: “no caso de uma colisão do dever de obediência com deveres morais fundamentais é a pessoa, que está sob a lei moral, sem dúvida, não só autorizada, mas expressamente obrigada a dar preferência ao último. Com outras palavras e, além disso, mais rigorosamente: uma colisão entre o dever de obediência e mandamentos morais é sempre somente aparente, uma vez que ao último é inerente o fundamento de obrigação mais forte. Se, portanto, o estado pede uma violação de deveres morais, pode e tem de a ele ser oferecida resistência. Essa resistência é, porém, somente de natureza passiva; não é um rompimento da obediência ativo, mas uma denegação de obediência que padece.” (Kersting, 2012, p. 438). Na minha opinião, a resistência em Kant deve ser entendida como uma postura crítica, que pode ser interpretada como resistência passiva. Isto significa, por exemplo, em concreto, o abandono de cargos e uma apresentação da sua própria posição crítica no meio da publicidade, mas não ações violentas sob a forma de tumultos ou revolução – resistência sob a forma de crítica pública. “É equivocado ver na teoria da resistência de Kant o documento de uma atitude de autoridade moralmente monstruosa” (Kersting, 2012, p. 440). E continua: “Kant não afirmou a impossibilidade jurídica de uma limitação da obediência do súdito, mas a antijuridicidade de um melhoramento do estado revolucionário” (Kersting, 2012, p. 440). O instrumento político da moção de censura nas democracias parlamentares da atualidade pode ser interpretado como um processo organizado judicialmente de acordo com a concepção kantiana de resistência. No meu parecer, partindo da filosofia de Kant, a resistência não só deve ser interpretada no sentido de uma desobediência moral e de uma conscientização moral da crítica pública, mas também, *strictu sensu*, como jurídico-política. Surge logicamente um limite da obediência, quando a natureza legal do estado é anulada pelo próprio soberano, existindo no fundo um estado de natureza. Segundo Kant, neste momento deve predominar a violência e teríamos de colocar novamente a questão da criação das estruturas do estado de direito. Como é conhecido, Kant prevê para o estabelecimento de estados jurídicos um direito de coerção, que implica e legítima o recurso à violência: “the right to use violent means to bring about a civil society” (Cumminsky, 2009, p. 220). E continua: “Justice involves the authorization to use coercion to promote lawful freedom” (Cumminsky, 2009, p. 221).

de um determinado campo – compreendido como uma postura crítica do cidadão. A crítica torna-se assim um *ethos*. Esta forma de crítica pode e deve abarcar todas as áreas da convivência humana. Maioridade (*Mündigkeit*) e crítica estão, segundo Kant, estreitamente ligadas numa época em busca do esclarecimento. Mesmo que Kant reconheça um caráter mobilizador ao uso da violência em conflitos<sup>181</sup> bélicos, por meio da qual o ser humano é motivado a esforços maiores, a violência deve ser rejeitada, do ponto de visto jurídico e moral humanos, devido ao seu caráter destrutivo e só se torna aceitável na perspectiva de uma teleologia garantida<sup>182</sup> pela natureza, que remete a uma “paz perpétua”. Kant prefere, na área da política do estado, o caminho jurídico para alcançar o progresso, que igualmente promove a moralidade do ser humano.

### 2.1.6.3 REVOLUÇÃO, VIOLÊNCIA E CRÍTICA EM MICHEL FOUCAULT

Em Foucault, a violência é uma das possíveis formas de resistência que está ancorada teoricamente em sua concepção de poder. O seu conceito de violência é amplo ao ponto de incluir também, por exemplo, formas simbólicas da violência. Nas considerações de Foucault sobre a revolução torna-se evidente a sua rejeição da violência física, que perpetua sofrimen-

---

<sup>181</sup> “Uma força que se opõe no serviço do progresso jurídico-moral, uma progressiva, é, para Kant, inimaginável” (Kersting, 2012, p. 436). E continua: “ao patos revolucionário do início novo absoluto, do combate último necessário, à arrogância entusiástica de deixar nascer das ruínas da ordem antiga o estado novo como criação da justiça sem mancha, desatada de todas as vinculações com o regime antigo corrupto, Kant opõe, com penetrabilidade sábia, o direito inabrogável de cada um à paz” (Kersting, 2012, p. 436-437).

<sup>182</sup> Em Kant, tem-se: “Podemos considerar a história da espécie humana em seu conjunto como a realização de um plano oculto da natureza, para a consecução de uma constituição estatal interiormente perfeita”. Em: Kant, Immanuel: “Ideias para uma história universal do ponto de vista cosmopolita”. Em: Kant, Immanuel: *Filosofia da História*. Tradução Cláudio J. A. Rodrigues, São Paulo: Ícone Editora, 2012b, p. 39. Beck constata em seu ensaio *Essays on Kant and Hume*: “The unsocial sociability of mankind, the competition among tribes and states which leads to war, and revolutions – all of which are judged, juridically and moralistically, to be evil – are the means nature uses in realizing her ‘secret plan’ for mankind.” Em: Beck, Lewis W.: “Kant and the Right of Revolution”. Em: Beck, Lewis W.: *Essays on Kant & Hume*. New Haven, London: Yale University Press, 1978, p. 182. E continua em referência à *Crítica da Faculdade do Juízo* sobre a revolução: “The organization of nature, Kant tells us, transformation, recently undertaken, of a great people into a state”. (Ibid.) Segundo Beck, Kant enfatiza, neste contexto, o aspecto da transformação em um todo. No entanto, ele recusa a ideia do ser humano como meio para um fim e acentua o caráter do ser humano como um fim em si mesmo. (Cf. *ibid.*)

to. A violência é “[uma] [m]aravilhosa e temível promessa”, e ele se pergunta, “mas será ela assim tão desejável, essa revolução?”<sup>183</sup> E continua:

Realizou um gigantesco esforço para aclimatar a insurreição no interior de uma história racional e controlável: ela lhe deu legitimidade, escolheu suas boas ou más formas, definiu as leis do seu desenvolvimento, estabeleceu suas condições prévias, objectivos e maneiras de se acabar. Chegou-se mesmo a definir a profissão de revolucionário. Repatriando assim a insurreição, pretendeu-se fazê-la aparecer em sua verdade e levá-la até seu termo real (Foucault, 2017, p. 77).<sup>184</sup>

Foucault revela a sua preferência por formas de resistência não violentas e reforça a necessidade de inclusão das tecnologias de si em processos de mudança sociopolíticos e, com isso, de alteração do próprio sujeito. No entanto, segundo Foucault, tanto as revoluções como o uso da violência nas suas diferentes formas não podem ser sempre evitados, devendo observar-se outras formas histórico-sociais e âmbitos de sua utilização. Em Foucault lê-se:

As insurreições pertencem à história. Mas, de certa forma, lhe escapam. O movimento com que um só homem, um grupo, uma minoria ou todo o povo diz: ‘Não obedeco mais’, e joga na cara de um poder que ele considera injusto o risco de sua vida – esse movimento me parece irredutível. Porque nenhum poder é capaz de torná-lo absolutamente impossível (Foucault, 2017, p. 76).<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> Foucault, Michel: “É Inútil Revoltar-se?” Em: Foucault, Michel: *Ditos & Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Org. por Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017, p. 77. Foucault refere-se aqui a Max Horkheimer; ele desenvolve suas reflexões a partir da subversão do regime do Xá e da revolução do aiatolá no Irã. “Porque assim ele está ‘fora da história’ e na história, porque cada um ali aposta na vida ou na morte, compreende-se por que as insurreições puderam tão facilmente encontrar nas formas religiosas sua expressão e sua dramaturgia. Promessas do além, retorno do tempo, espera do salvador ou do império dos últimos dias, reino exclusivo do bem, tudo isso constituiu durante séculos, ali onde a forma da religião se prestava para isso, não uma vestimenta ideológica, mas a própria maneira de viver as insurreições” (Foucault, 2017, p. 77).

<sup>184</sup> A este respeito, Foucault refere-se à chamada “Era da Revolução” desde o século XVIII.

<sup>185</sup> Foucault, 2017, p. 76. E continua: “E porque o homem que se rebela é em definitivo sem explicação, é preciso um dilaceramento que interrompa o fio da história e suas longas cadeias de razões, para que um homem possa, ‘realmente’, preferir o risco da morte à certeza de ter de obedecer” (Foucault, 2017, p. 76).

Foucault considera as revoluções – ao contrário de Kant – no processo histórico geral a partir do seu nível de acontecimentos. Em relação à parte da experiência do participante, ele frisa a sobreposição de promessas de salvação políticas e religiosas, nas quais “o poder é sempre maldito” (Foucault, 2017, p. 77). Segundo o autor, as revoluções não são encaradas, como em Kant, sob o ponto de vista da recaída para o estado de natureza, como violação do sistema jurídico e, ao mesmo tempo, também como sinal da moralidade a caminho da sociedade mundial para uma liga de nações e para a paz perpétua,<sup>186</sup> para Foucault elas permanecem, enquanto fato histórico, parte da história em acontecimento.

Ninguém tem o direito de dizer: ‘Revoltem-se por mim, trata-se da libertação final de todo homem.’ Mas não concordo com aquele que dissesse: ‘Não se impõe a lei a quem arrisca a sua vida diante de um poder.’ Há ou não motivo para se revoltar? Deixemos aberta a questão. Insurge-se, é um fato (Foucault, 2017, p. 79).

Segundo Foucault, a história não decorre num processo evolucionário. Ele diz: “Questão de moral? Talvez. Questão de realidade, certamente. Todas as desilusões da história de nada valem: é por existirem tais vozes que o tempo dos homens não tem a forma da evolução, mas justamente a da ‘história’” (Foucault, 2010, p. 21). A história tem para Foucault um caráter de evento e não pode ser interpretada à luz do modo do progresso. Desta forma, também não é possível encontrar determinadas estratégias para um conceito de melhoria do mundo. Contudo, isto não significa uma aceitação passiva, sendo antes associado a formas *ad hoc* de ação sociopolítica tanto do ponto de vista individual como social em geral. Portanto, a minha posição não conduz à apatia, mas, pelo contrário, a um hiperativismo pessimista” (Foucault, 2005a, p. 465).<sup>187</sup> O poder em suas diversas

<sup>186</sup> Foucault aborda o caráter da revolução em Kant em suas Preleções de 1982/83. Lá, ele fala da Revolução Francesa como “sinal rememorativo, demonstrativo e prognóstico de um progresso permanente” (Foucault, 2010, p. 17). Aqui, Foucault refere-se ao texto de Kant *O conflito das Faculdades*. Nas Preleções, fazendo referência à concepção kantiana, as duas questões são colocadas como equivalentes: “O que é a *Aufklärung*?” e “O que é a Revolução?” (Cf. Foucault, 2010, p. 21). Segundo Foucault, o sucesso da Revolução não é determinante para Kant.

<sup>187</sup> [“Folglich führt meine Position nicht zur Apathie, sondern im Gegenteil zu einem pessimistischen Hyper-Aktivismus.” – tradução nossa].

formas, em especial na forma consubstancializada da soberania, deve, segundo Foucault, sofrer restrições.<sup>188</sup>

Para Foucault, trata-se de “elaborar novos modos de crítica, novos modos de questionamentos, tentemos outra coisa” (Foucault, 2013b, p. 373). Ele pergunta: “sou um historiador do pensamento de das ciências, de que efeitos são essas relações do poder na ordem do conhecimento? É esse o nosso problema” (Foucault, 2013b, p. 375). A crítica arqueológica serve para encontrar as epistemes e regras do discurso que formam o saber, a crítica genealógica analisa a concretização de princípios do pensamento, formas do poder, modos de subjetivação e outras interações e tem, por isso, uma orientação histórica, para, a partir de uma análise da sociedade atual, poder exercer uma crítica, “crítica filosófica do presente sob a forma genealógica” no “modo de filosofar histórico”.<sup>189</sup> Nas suas próprias palavras: “eu gostaria de fazer a genealogia dos problemas, das problemáticas.”<sup>190</sup> E continua: “E de uma certa maneira, o que eu gostaria de dizer a vocês era da atitude crítica como virtude em geral” (Foucault, 1990, p. 2).<sup>191</sup> Foucault afirma com mais precisão:

<sup>188</sup> “Para limitá-lo, as regras jamais são suficientemente rigorosas, para desapropriá-lo de todas as ocasiões de que ele se apodera, jamais os princípios universais serão suficientemente severos. Ao poder, é preciso sempre opor leis intransponíveis e direitos sem restrições” (Foucault, 2017, p. 79). Sua tarefa como intelectual Foucault delinea neste contexto da seguinte forma: “Intelectual eu sou. Se me perguntassem como concebo o que faço, responderia, se o estrategista for o homem que diz: ‘Que importa tal morte, tal grito, tal insurreição em relação à grande necessidade do conjunto, e que me importa, em contrapartida, tal princípio geral na situação particular em que estamos?’, pois bem, para mim, é indiferente que o estrategista seja um político, um historiador, um revolucionário, um partidário do xá ou do aiatolá, minha moral teórica é inversa. Ela é ‘antiestratégica’: ser respeitosa quando uma singularidade se insurge, intransigente quando o poder infringe o universal. Escolha simples, obra penosa: pois é preciso ao mesmo tempo espreitar, por baixo da história, o que a rompe e a agita, e vigiar um pouco por trás da política o que deve incondicionalmente limitá-la. Afinal, é meu trabalho; não sou o primeiro nem o último a fazê-lo. Mas o escolhi” (Foucault, 2017, p. 80).

<sup>189</sup> Saar, Martin: *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt, New York, (Campus), 2007, p. 159, 161 (*Genealogia como crítica: história e teoria do sujeito segundo Nietzsche e Foucault*) [trecho citado: “philosophische Kritik der Gegenwart in genealogischer Form” im “Modus historischen Philosophierens” – tradução nossa].

<sup>190</sup> Foucault, 2005a, p. 465. [Ich möchte gern die Genealogie der *Probleme*, der Problematiken durchführen.” – tradução nossa].

<sup>191</sup> “Além disso, a crítica existe apenas em relação a outra coisa que não ela mesma: ela é instrumento, meio para um devir ou uma verdade que ela não saberá e que ela não será, ela é um olhar sobre um domínio onde quer desempenhar o papel de polícia e onde não é capaz de fazer a lei” (Ibid., p. 2) E continua: “Mas, sobretudo, vê-se que o foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito” (Ibid., p. 5). Ele prossegue: “eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade” (Ibid., p. 5).

Em face, ou como contra-partida, ou antes como parceiro e adversário ao mesmo tempo das artes de governar, como maneira de suspeitar dele, de o recusar, de o limitar, de lhe encontrar uma justa medida, de os transformar, de procurar escapar a essas artes de governar ou, em todo caso, deslocá-lo, a título de reticência essencial, mas também e por aí mesmo como linha de desenvolvimento das artes de governar, teria tido qualquer coisa nascida na Europa nesse momento, uma sorte de forma cultural geral, ao mesmo tempo atitude moral e política, maneira de pensar etc. e que eu chamaria simplesmente arte de não ser governado ou ainda arte de não ser governado assim e a esse preço. E eu proporia então, como uma primeira definição da crítica, esta caracterização geral: a arte de não ser de tal forma governado (Foucault, 1990, p. 3).<sup>192</sup>

Foucault chega à conclusão: “pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função a desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade” (p. 5). Esta definição corresponde, segundo Foucault, à definição de Kant do esclarecimento, cujo momento central é, por sua vez, a crítica. Kant centra-se no aspeto da menoridade como incapacidade de fazer uso do seu próprio juízo sem a orientação de outros, sem ser governado por autoridades. Por um lado, ele realça o interesse dos governantes em manter o estado de menoridade e, por outro, a falta de coragem das partes envolvidas em mudar estes estados. O esclarecimento em Kant é, segundo Foucault, um “apelo à coragem” (p. 6). A crítica no sentido do conhecimento dos limites das próprias possibilidades de conhecimento está integrada neste projeto kantiano do esclarecimento. Kant entende a crítica como a análise das condições de possibilidade do conhecimento teórico, do princípio da moralidade humana e da possibilidade de estabelecer pressupostos básicos teleológicos, também com vista à autorização da adoção de um progresso da espécie humana no processo histórico de evolução. As três críticas de Kant são, segundo Foucault, o elemento fundamental do propósito e estão integradas no projeto do esclarecimento. Ele afirma: “mas disso não fica menos que Kant fixou para a crítica em seu empreendimento de desassujeitamento em relação ao jogo

---

<sup>192</sup> Foucault desenvolve essa atitude em relação às raízes históricas: “Digamos que a crítica é historicamente bíblica” (Ibid., p. 4). E também jurídica, no recurso ao direito natural, e opõe-se às autoridades (Cf. ibid).

do poder e da verdade, como tarefa primordial, como prolegômeno a toda *Aufklärung* presente e futura, de conhecer o conhecimento” (p. 7). A busca arqueológica de Foucault pelo a priori histórico apresenta, na orientação para a questão das condições e limites do conhecimento, uma grande analogia com o procedimento kantiano. Constatando a negligência do apelo ao esclarecimento de Kant, Foucault formula o seu programa de análise do poder: “este, poderia tomar por entrada na questão da *Aufklärung*, não o problema do conhecimento, mas o do poder; ele avançaria não como uma investigação legítima, mas como algo que eu chamaria uma experiência de *acontecimentalização* (p. 13). É exatamente nesse ponto que se aplicam os métodos da crítica arqueológica e genealógica, os “mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento” (p. 13), “nexo de saber-poder” (p. 15).<sup>193</sup> A isso também pertence a busca pelas condições de aceitabilidade (Foucault, 1992a, p. 35). Foucault tenta assim retomar o projeto kantiano do esclarecimento.<sup>194</sup> Ao fazê-lo, Foucault coloca a si mesmo e a Kant na tradição da *parresía* como uma franqueza ao falar ligado ao risco, que recebe o falante tanto como sujeito do enunciado quanto como sujeito do que será enunciado (Foucault, 2013c). Ele analisa a genealogia da *parresía*, pela qual são diferenciadas variadas formas, como *parresía* democrática, *parresía* monárquica como a variante política e filosófica de, por exemplo, Sócrates, Diógenes, Epiteto e Sêneca, cuja técnica mais importante é o diálogo. Além disso, em sua história do pensamento na crise da franqueza ao falar, ele examina a antiga divisão da *parresía* “em seu sentido positivo e negativo” (p. 72), como tagarelice e lisonja, o que está ligado à crítica à democracia, ou como *parresía* genuína e crítica – como sua problematização. O problema da liberdade de expressão está cada vez mais “ligado à escolha

<sup>193</sup> “Digamos, grosso modo, por oposição a uma gênese que se orienta em direção à unidade de uma causa principal compacta de uma descendência múltipla, haveria aí uma genealogia, isto é, algo que tenta restituir as condições de aparição de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes, e que aparece não como o produto, mas como o efeito” (Ibid., p. 17).

<sup>194</sup> “Em suma, o movimento que empurrou a atitude crítica para a questão da crítica ou ainda o movimento que fez revigorar o empreendimento da *Aufklärung* no projeto crítico que era de fazer com que o conhecimento pudesse se fazer de si próprio uma justa idéia, é esse movimento de gangorra, é esse deslocamento, a maneira de desviar a questão da *Aufklärung* para a crítica, não seria preciso tentar fazer agora o caminho inverso? Não se poderia tentar percorrer esta via, mas num outro sentido?” (Ibid., p. 19). A conexão com a questão da dominação é clara na seguinte citação: “e se é preciso colocar a questão do conhecimento na sua relação com a dominação, seria de início e antes de tudo a partir de uma certa vontade decisória de não ser governado, esta vontade decisória, atitude ao mesmo tempo individual e coletiva de sair, como dizia Kant, de sua menoridade. Questão de atitude (Ibid.).

de existência, à escolha do próprio modo de vida” (p. 54)<sup>195</sup> e a uma atitude pessoal de dimensão ética.<sup>196</sup>

#### 2.1.6.4 PROJETO FUTURO. VIOLÊNCIA, CRÍTICA E PROGRESSO EM MBEMBE

Também Mbembe constata violência, entre outras coisas, sob a forma de violência epistêmica, de modo que, segundo ele, se torna necessária uma descolonização do pensamento, especialmente “in a historical context in which violence has touched not only material infrastructures but psychological infractructures too, through the denigration of the Other, through the assertion of the latter’s worthlessness.” (Mbembe, 2008, p. 8). O pensamento pós-colonial representa para ele uma crítica sob a forma da desconstrução de modos de pensamento e avaliações, da análise dos processos de identidade e de formação do sujeito e do confronto com o humanismo europeu e o universalismo. Por outro lado, a crítica em Mbembe refere-se, de igual modo, ao discurso africano: “And so, if you like, it’s a way of reflecting on the fractures, on what remains of the promise of life when the enemy is no longer the colonist in a strict sense, but the ‘brother’? So the book is a critique of the African discourse on community and brotherhood.” (p.11)<sup>197</sup> A referência paratextual da sua

---

<sup>195</sup> E continua: “e, como resultado, a *parrhesia* é vista mais e mais como uma atitude pessoal, uma qualidade pessoal, como uma virtude que é útil para a vida política da cidade, no caso da *parrhesia* positiva ou crítica, ou perigosa para a cidade, no caso da *parrhesia* negativa, pejorativa (Ibid., p. 54).

<sup>196</sup> Na *parresía* socrática, o foco está no cuidado de si, que também proporciona uma harmonia entre palavra e ação e pensa a *parresía* política e ética como coerentes. Ela é considerada o início da forma filosófica da *parresía*. Em Platão, ela tem uma relação reflexiva com as leis e, na tradição cínica, prevalece uma atitude negativa e crítica em relação às instituições. A *parresía* tem um papel epistêmico, político e ético / estético e deve ser entendida principalmente como uma prática (Cf. Ibid.). Na fase helenística, podem ser observadas técnicas *parresíacas* de guiar a alma que, como a prática cínica da pregação, são posteriormente retomadas pelo cristianismo (Cf. Ibid.). O discurso cínico da verdade da Antiguidade tardia privilegiava o sermão, o comportamento escandaloso e o diálogo provocativo. Em contraste com o questionador e irônico Sócrates, o filósofo cínico Diógenes dá respostas, o diálogo cínico é caracterizado por uma alternância de amistosidade e agressividade. Foucault considera a franqueza basicamente como uma atividade com referências interpessoais e comunicativas: em grupos menores, no contexto da vida comunitária e na vida pública (Cf. Ibid.).

<sup>197</sup> Mbembe refere-se aqui ao seu livro *On the Postcolony* (2001). Em seu livro *Critique de la raison nègre* (2013b), ele também persegue o projeto de pesquisa do discurso “africano”.

obra mais recente *Critique de la raison nègre* às críticas de Kant sugere a intenção de analisar a “razão negra” na tradição supostamente kantiana, representando, contudo, uma análise do discurso na acepção de Foucault – enquanto fundamentação discursivo-analítica da crítica. Mbembe distingue entre “material and mental war” e ilustra “that the colonial project was not reducible to a simple military-economic system, but was underpinned by a discursive infrastructure, a symbolic economy, a whole apparatus of knowledge the violence of which was as much epistemic as it was physical” (Mbembe, 2008, p. 6).<sup>198</sup> O objetivo da crítica é desenvolver formas alternativas de saber e, entre outras coisas, transformar o mundo no seu todo. A base central da melhoria da sociedade não é, como em Kant, a institucionalização do direito, uma vez que para ele o direito e a injustiça estão acoplados um ao outro em grande medida: “It was also the place where law had nothing to do with justice but, on the contrary, was a way of starting wars, continuing them and perpetuating them” (Mbembe, 2008, p. 2).<sup>199</sup> Segundo Mbembe, também não é possível distinguir entre *good violence* e *bad violence*:

There is no “good violence” that can follow on automatically from “bad violence” and be legitimized by it. All violence “good” or “bad”, always sanctions a disjunction. The reinvention of politics in postcolonial conditions first requires people to depart from the logic of vengeance, above all when vengeance wears the shabby garb of the law (Mbembe, 2008, p. 8).

Violência e guerra assumem, segundo Mbembe, frequentemente formas indiretas que as ocultam; neste contexto a crítica tem um efeito revelador. Trata-se também da análise do poder em seus efeitos especiais, sendo que Mbembe distingue entre *power* e *force*: “As a result it could be said of postcolonial thinking that it is not a critique of power as usually understood, but of force – a force that is incapable of transformation” (Mbembe, 2008, p. 8). As formas do poder coercivas, opressivas e asso-

<sup>198</sup> “The cultural analysis of the discursive infrastructure and of the colonial imagination would gradually become the very subject of postcolonial theory and give rise to severe criticism from intellectuals”. (p. 6).

<sup>199</sup> “In order to enable those who were on their knees not long before, bowed down under the weight of oppression, to arise and walk, justice must be done. So there is no escape from the need of justice” (Mbembe, 2008, p. 9).

ciadas ao uso da violência estão no centro da atenção das análises teóricas do poder de Mbembe. A sua análise das formas atuais de poder e de contrapoder leva-o à conceção da necropolítica, que inclui formas de terror, massacre e suicídio de terroristas suicidas (Mbembe, 2011, p. 63-96). O necropoder é visto como crítica, alargamento e atualização do conceito de poder de Foucault. A utilização do corpo humano como arma, por ex., nos terroristas suicidas, proporciona uma soberania que utiliza a morte, de forma específica, como instrumento de poder. Mbembe atualiza e alarga, deste modo, as formas de poder de Foucault, tais como o poder disciplinar, poder pastoral e biopoder, para permitir captar adequadamente, do ponto de vista da teoria do poder, situações sociais atuais. Segundo Mbembe, hoje já não é possível distinguir entre guerra e paz, uma vez que as situações de violência próximas da guerra são omnipresentes. Além disso, ele constata:

It might be that we will have to live with violence. [...] So, if you look from the historical point of view, there will never be a moment when we are at peace with ourselves and our neighbours, and that the kind of social, economic and political formations that are emerging in the continent and elsewhere too, will always be a mixture of civil peace and violence (Mbembe, 2013a, p. 3).

Neste contexto, no que tange à África, ele exige “the demilitarization of politics” e “the democratization of its politics” (Mbembe, 2013a, p. 4) e critica “the combination of militarism and mercantilism” (p. 3). Mbembe fala a este respeito também de uma crise das teorias de emancipação: “All of this creates a terrible crisis in the foundational theories of emancipation we used to rely on in order to further a kind of politics of openness and equality” (Mbembe, 2013a, p. 2). Ele exige, por isso, a imaginação do possível em relação ao futuro enquanto potencial crítico para a alteração: “So we wanted to recapture the category of the future and see what extent it could be remobilized in the attempt at critiquing the present, and reopening up a space not only for imagination, but also for the politics of possibility.”<sup>200</sup> Ecoando no conceito cosmopolita de Kant da cidadania

---

<sup>200</sup> Mbembe, 2013a, p. 2. O que significa: “In such an age the old division between subject and object is no longer as clear as it used to be and that in fact, if we look carefully at the operations of consumption worldwide today, we might observe that, many people want to become objects, or be treated as such, if only

mundial, da liga das nações e do direito cosmopolita, na concepção de Mbembe do *afropolitanism*, ao contrário de Kant, as reflexões cosmopolitas referem-se principalmente a um continente, a África, que, contudo, se abre para o mundo. “In any event the future, viewed from this angle, is not some sort of afro-centrism, but what I’d call afropolitanism – a way of being ‘African’ open to difference and conceived as transcending race” (Mbembe, 2008, p. 10). A abertura dos africanos para o mundo, que se pode observar por meio do sequestro, do exílio e da diáspora e das formas atuais do nomadismo cosmopolita, é o ponto de partida do seu conceito cosmopolita, que consiste na superação da categoria raça. Mbembe desenvolve no seu *afropolitanism* a visão da África como centro dela própria,<sup>201</sup> que graças à facilitação da mobilidade intercontinental e mundial deve e pode tornar-se um ponto de atração para pessoas de todo o mundo. “As Europe closes its borders, Africa will have to open its borders” (Mbembe, 2013a, p. 4). Deste modo, centralizar na África está associado a uma abertura para o mundo que levará a um movimento de regresso à África. Mbembe trata, em especial, da facilitação das passagens de fronteiras, do direito de permanência e da aquisição de nacionalidades, para melhorar a convivência mundial. Ele manifesta-se contra a exclusão e o isolamento e pela afirmação da diversidade e pluralidade. No seu humanismo reformulado, as pessoas no mundo devem ser vistas como irmãos no sentido cristão. O cosmopolitismo africano inclui um conceito de progresso que se diferencia do entendimento europeu-americano, especialmente pela rejeição da orientação técnico-material e pelo paternalismo associado.

Mbembe recorre na sua *politics of possibility* especialmente ao termo futuro – um futuro até agora negado a África (Mbembe, 2013a, p. 2). Foucault, por outro lado, não desenvolve um conceito de futuro para o mundo, interessam-lhe antes as melhorias *ad hoc* pragmáticas contextuais para criação de uma sociedade em que é possibilitada uma forma de viver autodeterminada vista como obra de arte – uma visão inspirada em Kant

---

because becoming an object one might end up being treated better than as a human.” (Ibid.)

<sup>201</sup> “The ultimate challenge, however, is for Africa to become its own centre” (Mbembe, 2013a, p. 4).

de uma autonomia individual crescente, que tem de ser pensada em associação à aplicação das tecnologias de si.

Enquanto Kant imagina a ideia da “paz perpétua” como visão orientadora e a reforça na aceção de um contrato jurídico-político, em que ele coloca de lado a natureza e institucionalização nacional, internacional e supranacional, disposições jurídicas e concepções teleológicas em relação à natureza que suportam a ação moral-política das pessoas, em Mbembe o ser humano, na sua tentativa de realização, depende principalmente de sua compreensão, de sua moralidade e de disponibilidade para o intercâmbio e a cooperação. Ele aposta na revisão da história colonial e pós-colonial e no confronto com traumas, da própria culpa, na superação da postura de vítima e na força do perdão e aspira a processos de transformação sociopolíticos no sentido de um maior senso de responsabilidade, participação, justiça e intercâmbio. Segundo Mbembe, necessitamos de Kant ainda hoje em dois aspetos: por um lado, enquanto defensor da paz perpétua, o que abre o horizonte para uma comunidade global, que deve ser vista como uma espécie de comunidade proprietários, por outro lado, enquanto defensor do ser humano enquanto ser racional soberano, que consegue dominar suas paixões e afetos e é capaz de um juízo moral (Mbembe, 2015, p. 1).

### **2.1.6.5 CONSIDERAÇÃO SINTETIZADA. CRÍTICA, VIOLÊNCIA E PROGRESSO EM KANT, FOUCAULT E MBEMBE**

A crítica revela-se como palavra-chave nos três conceitos filosóficos de Kant, Foucault e Mbembe. Enquanto a abordagem epistêmica de Kant da estrutura da cognição humana com as suas formas de conhecimento explora, a priori, os limites do conhecimento da razão, Foucault e Mbembe combinam questões da crítica do conhecimento e da teoria do poder e analisam as suas formas socio-históricas específicas no tempo. Enquanto Foucault analisa o pensamento ocidental no seu todo em relação às epistemes subjacentes ou regras do discurso, Mbembe centra-se, na sua teoria ou filosofia pós-colonial, na análise do discurso africano e afro-diaspórico e no discurso ocidental hegemônico, principalmente em relação às fases

da primeira e segunda colonização e à globalização. Ainda que ambos retomem a reivindicação epistêmica de Kant, mas, ao contrário de Kant, partindo de uma construção socio-histórica do conhecimento, permanece a reivindicação de, por meio da crítica, poder exercer um efeito modificante sobre a sociedade. A crítica está integrada para os autores da mesma maneira num processo de cultivo e moralização das pessoas, é compreendida como ferramenta de modificação da sociedade. Ao contrário de Kant e Mbembe com sua visão cosmopolita ou afrocosmopolita, Foucault não formula um conceito de progresso numa perspectiva da sociedade em geral, permanecendo no âmbito individual de uma estetização ou moralização ambicionada do sujeito e de sua *dessubjugação*.<sup>202</sup> Em Kant, a violência no contexto político é vista principalmente como restrição da liberdade dos outros, que deve ser evitada por meio de restrições institucionais e jurídicas e seus respetivos meios legítimos de coerção, para possibilitar a propriedade privada e o comércio livre, o que, por seu turno, constitui a base da natureza do estado, que apresenta um caráter republicano e, além do mais, revela uma tendência a uma liga de nações global e à concretização da paz perpétua. A regularidade universalista do direito<sup>203</sup> vincula, segundo Kant, também o poder, que ele entende na acepção de soberania. Kant quer conter a violência física através da violência estrutural com os seus meios de coerção, em especial no sentido do direito e da institucionalização política. Foucault e Mbembe mostram, contudo, a penetração da área legal/jurídica do poder hegemônico e desconstruem-na em sua função enquanto força oposta positiva. Os meios coercivos estruturais tornaram-se obsoletos para ambos os filósofos.

Foucault e, com ele, Mbembe interessam-se especialmente pelas formas ocultas da violência, como, por ex., violência epistêmica, que determina o pensamento e que, nos processos de subjetivação, a par da formação por meio de práticas corporais, também tem um impacto no corpo, na emocionalidade e no desejo e que está integrada nos processos de avaliação. A crítica deve tornar essas formas do “ser governado” identificáveis

---

<sup>202</sup> Com esse processo, entretanto, Foucault certamente associa a esperança de uma sociedade mais livre que ofereça oportunidades de desenvolvimento aos indivíduos.

<sup>203</sup> “Progress in history is not measured by the happiness of the people but by the formal criterion of the rule of law and the scope of juridical freedom” (Beck, 1978, p. 181).

e colaborar em uma ação modificante, no sentido de um aumento da autonomia. A ela também estão associados processos de normalizações e reavaliações transformadas. A autocriação do eu do indivíduo recorre, em Foucault, a tecnologias de si, como a leitura, escrita, etc., aliadas a uma concepção da vida enquanto arte, no sentido de uma obra estético-ética. Deste modo, tanto em Foucault como em Kant, a crítica revela-se como palavra-chave de sua filosofia. Foucault a transforma em uma crítica experimental no sentido da experiência de uma possível transgressão do limite. O interesse de Mbembe incide principalmente sobre a crítica enquanto confronto com a história e traumas vividos, bem como sobre processos de perdão e desculpa. Ao contrário de Foucault, ele argumenta de uma forma menos estética ou ética, mas mais psicológica e com base em uma posição humanística básica, e exige o estabelecimento de instituições para o processamento histórico das injustiças sofridas. Ao mesmo tempo, ele aposta em medidas políticas, na aceção do cosmopolitismo kantiano, que aproximem pessoas de diferentes culturas e as juntem no projeto “Futuro” – em Mbembe principalmente associado à África. Verifica-se que o afropolitismo de Mbembe não está isento de um afrocentrismo; Kant, por outro lado, supera o eurocentrismo de sua filosofia por meio de teoremas básicos do cosmopolitismo, da liga das nações e do direito cosmopolita que o transcendem. O eurocentrismo de Foucault mostra-se parte de seu projeto de investigação das dimensões do saber, do poder e dos tipos de sujeito a eles associados na delimitação do outro. Essa demarcação e exclusão – especialmente no que diz respeito ao Oriente – é enfatizada, acentuada e criticada por Foucault. Evidencia-se que o pensamento cosmopolita de Mbembe em relação a um futuro melhor para a África e o mundo desenvolve soluções políticas interessantes para a África em um contexto global a partir de um diálogo crítico com Kant e Foucault.

## 2.2 ENTRE AUTONOMIA E HETERONOMIA. SUJEITO, ÉTICA E ESTÉTICA EM FOUCAULT.

### 2.2.1 CONHECE-TE A TI MESMO. PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS NA ESTÉTICA DE HEGEL E NA ESTÉTICA E ÉTICA DE FOUCAULT

#### 2.2.1.1 PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS E O ‘CONHECE-TE A TI MESMO’ EM HEGEL E FOUCAULT

Para Hegel, a proposição do ‘conhece-te a ti mesmo’ representa o princípio básico de sua filosofia do espírito e do conhecimento do ser humano. Trata-se da apreensão do que é verdadeiro em e para si e do ser humano como um ser primariamente espiritual. Em sua estética, Hegel expõe o desenvolvimento da arte como uma etapa materialmente dependente do progresso do espírito em um movimento espiral de extrusão (*Entäußerung*) e de retorno do espírito a si mesmo como um processo de crescimento do espiritual até o fim da arte. O ‘conhece-te a ti mesmo’ como princípio espiritual baseia-se numa crescente espiritualização (*Vergeistigung*) dos extrusados (*Entäußerten*), também como momento antropológico fundamental que possibilita o melhor e crescente reconhecer do espiritual enquanto espiritual por meio do espiritual – como caminho para a verdade. Com Hegel, a antropologia encontra seu fundamento central no princípio do espírito. A estética ou ética de Foucault tenta mostrar um caminho de autoformação do sujeito numa analogia entre obra de arte e vida, a fim de tornar concebível uma maior autonomia individual. Em sua crítica ao ‘conhece-te a ti mesmo’, ele se vale do autocuidado greco-romano e de seu conceito de autotecnologias. Para ele, o ser humano é “um rosto na areia” (Foucault, 1999b, p. 535) e representa epistemes estruturantes da modernidade no processo histórico do pensar e falar. Nesse contexto, Foucault fala do ‘fim do ser humano’.<sup>204</sup> Em seu conceito radical de historicização do humano, o ser humano, recorrendo ao conceito de esclarecimento de

<sup>204</sup> [“la fin de l’homme” – tradução nossa] Em: Foucault, Michel: “La naissance d’un monde”. Em: Foucault, (2001b, p. 816).

Kant, apresenta a si mesmo uma tarefa. De acordo com Foucault, é importante desenvolver um estilo de vida que se aproxime da visão de ethos de Kant e traga consigo uma libertação da heteronomia e um aumento da autonomia. A estética de Foucault torna-se assim uma espécie de ética. Como pode ser compreendido o princípio do ‘conhece-te a ti mesmo’ – particularmente no que diz respeito às suas considerações estéticas – em Hegel e Foucault? Que perspectivas antropológicas estão associadas a isso e como elas se refletem na estética de Hegel e na ética ou estética de Foucault? Qual conceito de antropologia pode ser identificado entre os filósofos neste contexto? Em qual concepção de arte se baseiam suas considerações?

### 2.2.1.2 CONHECE-TE A TI MESMO. PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS NA ESTÉTICA DE HEGEL

O espírito absoluto, princípio da filosofia hegeliana, constitui simultaneamente a essência do homem: “o princípio de Hegel é o espírito. [...] Como o ‘Absoluto’ este é também o ser verdadeiro e universal do ser humano. E somente sob o pressuposto da ‘universalidade interna’, que é o espírito, as singularidades externas das pessoas podem ser conhecidas” (Löwith, 1978, p. 330).<sup>205</sup> Hegel critica o foco da filosofia do esclarecimento nos seres humanos e na humanidade.<sup>206</sup> Em Hegel, com suas ideias fundamentais e seu conceito e sistema filosóficos, as reflexões antropológicas não estão no ponto central do pensamento, mas recebem um lugar claramente

<sup>205</sup> [“Hegels Prinzip ist der Geist. [...] Dieser ist als das ‘Absolute,’ auch das wahre und allgemeine Wesen des Menschen. Und nur unter Voraussetzung der ‘inneren Allgemeinheit’, welche der Geist ist, lassen sich auch die äußerlichen Besonderheiten der Menschen erkennen.” – tradução nossa]. Löwith remete-se aqui à *Enciclopédia* de Hegel, § 384 e § 377. Cf. Hegel, Georg W. F.: “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III”. Em: G.W.F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, Band 10. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976 ou Hegel, 1995.

<sup>206</sup> Cf. Karl Löwith: “Ihr absoluter Standpunkt sei vielmehr ‘der Mensch und die Menschheit’. Die Philosophie könne jedoch bei dieser empirischen Menschheit und ihrer gehaltlosen Idealität nicht stehen bleiben und ‘um der geliebten Menschheit willen’ auf das Absolute verzichten. Was man gemeinhin den Menschen nennt, sei nur eine ‘fixierte Endlichkeit’, aber nicht ‘der geistige Fokus des Universums’” (Löwith, 1978, p. 330). [“Seu ponto de vista absoluto é, pelo contrário, o ‘ser humano e a humanidade’. No entanto, a filosofia não pode se limitar a essa humanidade empírica e sua idealidade sem conteúdo e renunciar ao absoluto ‘por causa da amada humanidade’. O que é comumente chamado de ser humano é apenas uma ‘finitude fixa’, mas não é o foco espiritual do universo.” – tradução nossa]

definido no todo, lugar este que, observado no conjunto, tem importância limitada. As considerações antropológicas<sup>207</sup> mais importantes em Hegel podem ser encontradas embutidas na subárea da filosofia do espírito, tematicamente relacionadas à investigação da alma humana no capítulo ‘o espírito subjetivo’. A alma, que “de acordo com a possibilidade é tudo”, é metaforicamente referida como o sono do espírito, uma vez que “ainda não é espírito”.<sup>208</sup> A determinação da natureza da alma, à qual pertencem as diferenças físicas e espirituais – natureza, temperamento, caráter<sup>209</sup> e raça,<sup>210</sup> povo e nação<sup>211</sup> – é entendida como uma “imagem do conceito”.<sup>212</sup> A antropologia, no sentido mais restrito, compreende, portanto, principalmente experiências (Lomar, 1997, p. 245) relacionadas ao corpo e deve

<sup>207</sup> Na *Filosofia do Direito*, Hegel se ocupa concretamente com a representação corrente do ser humano como pessoa, membro da família e cidadão na sociedade civil-burguesa.

<sup>208</sup> A antropologia ocupa-se com as condições naturais, como este texto exemplificativamente aponta: “Mas aqui, na Antropologia, não temos ainda a considerar o preenchimento que compete à consciência desperta, mas sim o ser-desperto somente enquanto é um ser natural” (Hegel, 1995, § 390).

<sup>209</sup> Sobre o caráter, temos em Hegel: “Contudo, não se pode negar que tenha uma base *natural*, que alguns homens são mais dispostos que outros, por natureza, a ter um caráter forte. Por esse motivo, tivemos aqui na Antropologia o direito de falar do caráter, embora ele só consiga seu pleno desdobramento na esfera do espírito livre” (Hegel, 1995, § 395).

<sup>210</sup> A diferença entre raças é fundamentada em Hegel sobretudo geográfica e climaticamente. Hegel diferencia as raças entre caucasiana, etíope, mongol, malaia e americana e descreve suas características diferenciais de forma valorativa e hierarquizante. Na raça *caucasiana*, à qual pertencem os europeus, o espírito, segundo Hegel, chega à absoluta unidade consigo mesmo; ela possibilita autodeterminação e desenvolvimento e impulsiona a história mundial (Cf. Hegel, 1995, § 393). “Os *negros* devem ser tomados como uma nação-de-crianças, que não saiu de sua ingenuidade desinteressada e sem interesse (Hegel, 1995, § 393). Por outro lado, Hegel enfatiza a racionalidade como uma característica comum a toda espécie humana: “Mas da proveniência não se pode tirar nenhum argumento para o direito ou o não-direito dos homens à liberdade ou à dominação. O homem é em si racional: nisso reside a possibilidade da igualdade de direito de todos os homens – a nulidade de uma diferenciação rígida em espécies de homens com direitos, e [espécies] sem direitos” (Hegel, 1995, § 393).

<sup>211</sup> Sobre as diferenças entre as nações, veja Hegel, 1995, § 394.

<sup>212</sup> Hegel, 1995, § 390. Surge o problema de “como agora, dentro da filosofia do espírito, a antropologia pode ser representada como uma filosofia da corporeidade (da alma). Pois Hegel entende essa antropologia como a doutrina do espírito, na medida em que é natural – como a doutrina do ‘espírito natural’ (10.38 / §387). Nessa antropologia, por exemplo, fala-se de qualidades naturais, mudanças naturais, estados naturais e também de sensação, autoestima, doença, etc., determinações que já foram tema na filosofia natural na terceira parte da ‘física orgânica’.” [“wie nun innerhalb der Philosophie des Geistes die Anthropologie als eine Philosophie der Leiblichkeit (der Seele) überhaupt dargestellt werden kann. Denn diese Anthropologie versteht Hegel als die Lehre vom Geist, insofern er natürlich ist – als die Lehre vom ‘Naturgeist’ (10.38/§387). Innerhalb dieser Anthropologie ist beispielsweise von natürlichen Qualitäten, natürlichen Veränderungen, natürlichen Zuständen die Rede und dann auch von Empfindung, Selbstgefühl, Krankheit usw., alles Bestimmungen, die schon innerhalb der Naturphilosophie im dritten Teil der ‘Organischen Physik’ thematisch waren.” – tradução nossa] Em: Lomar, Achim: *Antropologie und Vernunftkritik: Hegels Philosophie der menschlichen Welt*. Paderborn, München, Wien, Zurich: Schöningh, 1997, p. 222. [*Antropologia e crítica da razão: a filosofia do mundo humano de Hegel*]

ser entendida como uma “apresentação do espírito natural” (p. 222). Em Hegel, o campo da antropologia está intimamente ligado a isto. Este campo não inclui todas as áreas do humano no sentido de uma consideração abrangente do ser humano e da humanidade em que sua determinação da essência pelo espírito – como seu fundamento e uma espécie de conceito expandido para a determinação do humano. “O ser humano não é, então, portador do espírito, mas é ele mesmo espírito” (p. 205). Segundo Hegel, o ponto de vista antropológico é apenas condicional, as determinações metafísicas do ser humano vão para além dele. “Ao contrário, o gênero efetiva-se verdadeiramente no espírito, no pensar, nesse elemento que lhe é homogêneo. Mas no [domínio] antropológico essa efetivação tem ainda o modo [de ser] da naturalidade, já que ocorre no espírito individual natural” (Hegel, 1995, § 396). A esse respeito, Hegel fala da unidade da espécie e do racional. Assim, segundo ele, a determinação do ser humano como espírito não é entendida antropológicamente, mas teológica ou metafisicamente, no sentido de uma teologia filosófica que privilegia o incondicional. Löwith diz sobre isso:

Esta frase [o que se quer dizer é que o ser humano é humano apenas por meio do espírito] está na primeira página da filosofia da religião, o que indica que o conceito de espírito de Hegel não é abordado antropológicamente, mas teologicamente, como logos cristão e, portanto, ‘além do humano’ (Löwith, 1978, p. 331).<sup>213</sup>

Hegel se refere aqui à encarnação de Deus. A este respeito, o ser humano é, dentre outras coisas, parte do processo de autoalienação da ideia absoluta na forma da natureza e do retorno a si mesmo nos momentos do espírito subjetivo, objetivo e absoluto, um processo de autoconhecimento do espírito. O ser humano, com seus diferentes momentos, está envolvido neste processo em diferentes níveis, especialmente como criador de cultura

<sup>213</sup> [“Dieser Satz [gemeint ist, dass der Mensch nur durch den Geist Mensch sei] steht auf der ersten Seite der Religionsphilosophie, was schon äußerlich darauf hinweist, daß Hegels Begriff vom Geist nicht anthropologisch, sondern theologisch, als christlicher Logos und mithin ‘übermenschlich’ gemeint ist.” – tradução nossa] Löwith continua: “A determinação universal da essência do humano é e permanece na teologia filosófica de Hegel a de que o homem é espírito (logos) entendido de forma cristã e não apenas como o ser humano com necessidades terrenas.” [“Die allgemeine Wesensbestimmung des Menschen ist und bleibt also in Hegels philosophischer Theologie, dass der Mensch christlich verstandener Geist (Logos) ist und nicht bloß irdisch bedürftiger Mensch” (Löwith, 1978, p. 332). – tradução nossa]

– também como produtor e destinatário da arte. A arte, junto com a religião e a filosofia, deve ser vista como uma das formas do espírito absoluto por meio da qual o ser humano transcende o âmbito do ‘estritamente’ antropológico na direção de uma aproximação do espiritual que determina seu ser. A arte, como necessidade do espírito, em suas três formas, simbólica, clássica e romântica, é a forma de expressão do espírito absoluto ao retornar a si mesmo. Na arte, a unidade imediata da natureza e do espírito se manifesta na percepção, principalmente na arte clássica, na qual a beleza é tida como reconciliação entre ideia e forma na apresentação da figura humana na conformação plástica dos gregos. Por meio do domínio do material na sublimidade da arte simbólica dos egípcios, por outro lado, fica clara a inadequação de ideia e forma, o que, de modo diferente, prepondera especialmente na poesia pela crescente desmaterialização da arte, da mesma forma na arte romântica.

As perspectivas antropológicas da estética de Hegel, que, em uma compreensão mais restrita, se relacionam com o natural do ser humano e, em uma compreensão mais ampla, com sua essência espiritual, estão intimamente ligadas ao processo do ‘conhece-te a ti mesmo’. No humano concreto, o autoconhecimento refere-se principalmente ao conhecimento da espiritualidade da essência humana. O processo de extrusão (*Entäußerung*) e retorno do espírito absoluto a si mesmo deve ser visto, no geral, como um processo de autoconhecimento.

Mas na consideração especulativa superior, é o próprio espírito absoluto que, para ser para si o saber de si mesmo, diferencia-se em si mesmo e, assim, põe a finitude do espírito, no seio da qual ele se torna objeto absoluto do saber de si mesmo (Hegel, 2001, p. 99).

Ao mesmo tempo, porém, o autoconhecimento se retrata no concreto desse processo, no que se refere à pessoa enquanto uma atividade que envolve o saber, e também se manifesta, dentre outras coisas, na criação artística e na recepção de obras de arte. Por meio da genuína originalidade do gênio são criadas obras de arte que incorporam o vislumbre sensorial da ideia no ideal da beleza artística, uma reconciliação do interior e do exterior ou da materialidade e da espiritualidade que pode ser experimentada

na recepção da arte. A produção e recepção da arte são, portanto, integradas ao processo de experiência de si do espiritual como uma forma de autoconhecimento, as quais, no entanto, são superadas no desenvolvimento posterior pelas formas mais espirituais da religião e da filosofia. O significado da criação artística e do processo de recepção para o ser humano consiste na reconciliação como ser natural e espiritual, na superação crescente do meramente natural. Na própria arte, em seu posterior desenvolvimento, ocorre um aumento da espiritualização e da desmaterialização, especialmente na poesia. Em particular por meio da representação da ação humana, do corpo humano e do sentimento humano, a arte faz justiça aos dois lados do ser humano e, portanto, faz parte do processo de crescente espiritualização no qual o ser humano está envolvido. A arte promove a liberdade e a autodeterminação humanas por meio de um maior desapego da ligação e da necessidade materiais. A criação e a recepção artísticas como um fim em si mesmas promovem o espírito como a essência do humano. Assim, de uma forma muito especial, a arte tem eminente importância em uma fase específica do processo de desenvolvimento histórico.

A tese de Hegel do fim da arte diz respeito à necessidade de superar o estágio da arte no processo de desenvolvimento do espírito absoluto. Ela não apresenta mais a realização mais importante do espiritual, entretanto, não se pretende um fim de fato da ocupação com a arte. A tendência à meta-reflexão sobre a arte e a atualização de seu conceito e à teorização da arte na própria arte e na teoria da arte, ou filosofia da arte, que em Hegel também contém uma história da arte, reflete o crescente distanciamento do sensorial e do material no campo da arte e documenta a transição em curso para o pensamento filosófico fortemente relacionado ao espiritual como forma mais adequada de autoconhecimento do espiritual. A estética de Hegel como filosofia da arte reflete esse desenvolvimento e pode ser vista como parte do processo de crescente abstração filosófica em relação à arte. Em sua estética, Hegel também descreve a tendência autorreflexiva da arte moderna e contemporânea de forma bastante apropriada, de modo que com Hegel se pode continuar a trabalhar para além dele.<sup>214</sup> As vincu-

<sup>214</sup> Este projeto será seguido por, por exemplo, Robert B. Pippin em sua obra *Kunst als Philosophie*. Cf. Pippin, Robert B.: *Kunst als Philosophie: Hegel und die moderne Bildkunst*. Berlin: Suhrkamp, 2012. Gethmann-Siefert diferencia neste contexto três caminhos de atualização da estética de Hegel: “primeiro a reatualização da

lações de Hegel entre arte, de um lado, e antropologia e filosofia, de outro, permanecem relevantes para o debate teórico sobre a arte, ainda que, sobretudo, de um ponto de vista crítico.

### 2.2.1.3 O ‘CONHECE-TE A TI MESMO’ E O CUIDADO DE SI. PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS NA ESTÉTICA E ÉTICA DE FOUCAULT

Assim como Hegel, Foucault critica a ênfase exagerada na ocupação com o ser humano e a humanidade na filosofia e em outras ciências. Em sua obra *As Palavras e as Coisas*, ele elabora a episteme ‘ser humano’ como princípio estruturante do saber na modernidade.<sup>215</sup> Foucault parte da superação histórica deste enfoque e estruturação no que se refere ao saber temporal da modernidade. Ele também rejeita veementemente a forma cristã do ‘conhece-te a ti mesmo’ como uma renúncia (*Absehen*) de si mesmo e recorre à forma platônica e estoica do cuidado de si. Aqui, o conhecimento de si está relacionado ao cuidado de si por meio da aplicação das autotecnologias e, portanto, vinculado à ação humana. O conhecimento

---

estética hegeliana como uma teoria da modernidade, depois o salvamento de pelo menos alguns resquícios da concepção hegeliana como pano de fundo para a desconstrução pós-moderna e, finalmente, a identificação do conceito hegeliano com o projeto de arte do presente.” [“die Reaktualisierung der Hegelschen Ästhetik als einer Theorie der Moderne, dann die Rettung zumindest einiger Restbestände der Hegelschen Konzeption als Hintergrund postmoderner Dekonstruktion und schließlich die Identifikation des Hegelschen Konzepts mit dem Kunstprojekt der Gegenwart.” – tradução nossa] Em: Gethmann-Siefert, Annemarie: “Danto und Hegel zum Ende der Kunst – Ein Wettstreit um die Modernität der Kunst und Kunsttheorie”. Em: Gethmann-Siefert, 2013, p. 17. [*Estética de Hegel como teoria da modernidade*]. Em contraste com as teorias mencionadas, e especialmente em sua crítica ao recurso de Danto a Hegel, de uma teoria estética de vanguarda em um mundo próprio dos conhecedores e críticos de arte, ela enfatiza a importância da arte para o mundo cotidiano das pessoas na estética de Hegel, especialmente por meio de sua função de interpretação do mundo com intenção de ação-orientação em um contexto comunicativo global, sua ‘aboutness’ (Cf. Gethmann-Siefert, 2013, p. 26, 33). “Pela visão, deve ser transmitida razoabilidade, responsabilidade e liberdade” [“Über die Anschauung soll Vernünftigkeit, Verantwortlichkeit und Freiheit vermittelt werden.” – tradução nossa] (Gethmann-Siefert, 2013, p. 33). Hoje a arte não tem mais a tarefa de criar identificação por meio dos conteúdos veiculados, mas oferece uma “educação formal” por meio da análise refletida de sugestões de visões de mundo. (Ibid.) Trata-se de lidar com “interpretações do mundo e sugestões de orientação do passado e do presente” (Gethmann-Siefert, 2013, p. 32). Ela enfatiza a “relevância reflexiva (ou seja, formalmente educadora)” da arte em geral e, em sua crítica a Danto, fala contra a concepção de um mundo artístico especial que não vai no sentido de Hegel (Gethmann-Siefert, 2013, p. 34).

<sup>215</sup> Foucault distingue a modernidade, com a episteme ‘ser humano’, das epistemes ‘semelhança’ e ‘representação’ nos períodos Renascentista e Clássico (Cf. Foucault, 1971).

de si está fundamentalmente relacionado à mudança do sujeito em termos estético-éticos e à ação responsável no âmbito interpessoal e no quadro social em geral – também em termos políticos. Na investigação de Foucault sobre a relação do cuidado de si (*epimeleia heautou*), como atitude diante de si mesmo, dos outros e do mundo, o que resulta numa ética não egoísta e no ‘conhece-te a ti mesmo’ (*gnôthi seauton*) (Foucault, 2006),<sup>216</sup> ligada a um olhar que vai de fora para dentro, Foucault afirma que, na antiguidade, o ‘conhece-te a ti mesmo’ inicialmente significa apenas a percepção dos próprios limites e, portanto, deve ser pensado como integrado ao cuidado de si. “Há uma sobreposição dinâmica, um apelo recíproco entre o *gnôthi seautón* e a *epiméleia heautoú* (conhecimento de si e cuidado de si)” (Foucault, 2006, p. 87).<sup>217</sup> De forma generalizada, Foucault descreve a desqualificação do princípio do cuidado de si e a reabilitação do princípio do ‘conhece-te a ti mesmo’, depois de uma longa e antiga cultura do cuidado de si que já durava quase um milênio, como um “momento cartesiano” (p. 87) de “reconhecer a verdade e a ela ter acesso unicamente por seus atos de conhecimento” (p. 22). Foucault reabilita a prática de si na forma da aplicação de autotecnologias como o “estabelecimento de uma relação do indivíduo consigo mesmo” (p. 192), como uma ética de si.<sup>218</sup> “Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se, ordinariamente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito, parece-me que a análise da governamentalidade – isto é, a análise do poder como conjunto de relações reversíveis – deve referir-se a uma ética do sujeito definida pela relação de si para consigo”.<sup>219</sup> Para ele, ela também faz parte da arte de viver como cria-

<sup>216</sup> E continua na mesma obra: “ocupar-se consigo mesmo’ é ocupar-se com a justiça” (Foucault, 2006, p. 91).

<sup>217</sup> No modelo platônico da relembração, a “identificação do cuidado de si e do conhecimento de si” (Foucault, 2006) e no modelo helênico de ética de si, o cuidado de si e o conhecimento de si estão entrelaçados um ao outro. É somente no modelo cristão da exegese de si que o conhecimento de si e a renúncia de si estão ligadas uma à outra. Aqui Foucault opera uma genealogia do sujeito: “Généalogie veut dire que je mène l’analyse à partir d’une question présente.” Em: Foucault (2001c, p. 1493).

<sup>218</sup> “Tomemos, por exemplo, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, a anarquia, o pensamento anarquista, etc., e teremos uma série de tentativas, sem dúvida inteiramente diversas umas das outras, mas todas elas, creio eu, mais ou menos polarizadas pela questão: é possível constituir, reconstituir uma estética e uma ética do eu? A que preço e em que condições? Ou então: uma ética e uma estética do eu não deveriam finalmente inverter-se na recusa sistemática do eu (como em Schopenhauer)? Enfim, haveria aí uma questão, problemas a serem levantados” (Foucault, 2006, p. 305s.).

<sup>219</sup> Foucault, 2006, 306s. Em Foucault temos o seguinte: “Esquemáticamente, pode-se dizer que a reflexão da Antiguidade a propósito dos prazeres não se orienta para uma codificação dos atos, nem para uma

ção de um estilo de vida, por meio do qual ele entende a vida como análoga à obra de arte. O conhecimento de si e o cuidado de si ético-estéticos devem ser pensados como interconectados. Aqui, Foucault vincula ética, estética e política. Assim, não pode ser sustentada a tese de Habermas de que Foucault, como Hegel,<sup>220</sup> é principalmente orientado para o passado e, portanto, negligência a possível visão crítico-utópica do futuro.

Ao considerar o historicamente particular, Foucault preocupa-se principalmente com a conformação da vida futura a partir da conformação de si e de condições de vida específicas no contexto sócio-histórico de uma época, por meio do qual o conhecimento de si é parte do cuidado de si, ao contrário de Hegel que sistematiza o particular e o coloca em um processo de extrusão (*Entäußerung*) do espírito absoluto e de seu retorno a si mesmo. Neste sentido, a estética é mais do que uma área especial da criação cultural humana, ela engloba o processo criativo de conformar a vida humana de um ponto de vista ético-político e, portanto, segundo Foucault, representa a chave para uma mudança prática e heterotópica de si e da sociedade.

O princípio do ‘conhece-te a ti mesmo’ é historicizado, relativizado e criticado por Foucault. Em Hegel, ele permanece o princípio fundante do sujeito, do mundo e do processo histórico. A investigação do pensamento estético em Hegel e Foucault ilustra este ponto de maneira especial. Para os dois filósofos, o ‘conhece-te a ti mesmo’ é de importância central também no âmbito estético. Em Foucault, ao contrário de Hegel, ele está subordinado ao cuidado de si, rompe com a tendência à renúncia (*Absehen*) de si mesmo e experimenta uma orientação ética. O projeto de si se orienta pela criação artística, a vida individual deve se tornar uma obra de arte. Para Hegel, a arte não é o objetivo da atividade humana, mas relaciona-se, em sua importância, a uma determinada etapa do desenvolvimento humano no que diz respeito à materialização e desmaterialização do espírito no mundo – como extrusão (*Entäußerung*) e retorno a si mesmo. Isso demonstra que

---

hermenêutica do sujeito, mas para uma estilização da atitude e uma estética da existência. Em: Foucault (1998a, p. 85).

<sup>220</sup> “Hegel was unable to free himself from the demands of his systematization to employ the appropriate elements of his system as critical instruments” (Gallagher, 1997, p. 146).

Foucault é, de fato, ‘capturado’ por Hegel, aprende com ele, quando assume e descentraliza as reservas de Hegel no que tange à antropologia, e a vê como superada num devir histórico – mesmo que de maneira muito diferente. Em sentido mais estrito, as ressalvas a respeito do antropológico são, de um ponto de vista sistemático, de particular importância para Hegel. Para a filosofia sistemática de Hegel, o ser humano não é nem o ponto de partida nem o ponto de chegada do pensamento filosófico. A antropologia em um sentido mais amplo está absorvida na filosofia do espírito e na filosofia<sup>221</sup> como um todo (Lomar, 1997, p. 22). Em Hegel, o “conceito de espírito” deve ser visto como conceito básico de uma antropologia criticamente reformulada (p. 25).

Para Foucault, o ser humano faz parte, antes de mais nada, da história do saber, e como parte desta história, como episteme da modernidade, ele marca uma etapa histórica na organização, estruturação e enfoque temático do saber. Foucault deixa claro que novas regras de formação dos discursos de saber vão substituir o paradigma ‘ser humano’. Os outros dois âmbitos da filosofia de Foucault, que podem ser determinados mais precisamente pelos postulados do poder e da estética/ética, permitem, por outro lado, que o ser humano volte ao centro como ponto de partida do poder e da resistência e como sujeito da aplicação de autotecnologias. Assim, em termos éticos ou estéticos, o ser humano avança para ser o portador de um *ethos*, de uma atitude crítica, e é, portanto, mais uma vez o foco do pensamento como sujeito individual. Mudanças sociopolíticas requerem dele uma ação ativa. Na obra de Foucault, a estética, por meio do ‘conhece-te a ti mesmo’ no sentido de um cuidado de si, é o âmbito pelo qual a autonomia humana se torna concebível. Apesar da constituição própria do sujei-

<sup>221</sup> “Em suma, podemos dizer que Hegel imanentiza (seculariza) coerentemente as ideias tradicionais [...] ao analisar criticamente em suas condições significativas as interpretações lógicas, ontológico-metafísicas, filosófico-conscientes da razão. Eu entendo neste sentido abrangente quando digo: para Hegel a filosofia em geral – precisamente como uma ciência da razão – é antropologia” – tradução nossa (Cf. Lomar, 1997, p. 132). Segundo Lomar, as considerações críticas da razão são, ao mesmo tempo, considerações antropológicas (Cf. Lomar, 1997, p. 132). Em suas observações, Lomar tenta “introduzir o conceito de espírito de Hegel como o conceito básico de sua filosofia antropológica” (Lomar, 1997, p. 219). [“Wir können also insgesamt davon sprechen, daß Hegel die traditionellen Vorstellungen konsequent *immanentisiert* (verweltlicht) [...], indem er die logizistischen, ontologisch-metaphysischen, bewußtseinsphilosophischen Interpretationen der Vernunft kritisch auf ihre Sinnbedingungen hin analysiert. In diesem umfassenden Sinn verstehe ich es, wenn ich sage: für Hegel ist Philosophie überhaupt – gerade als Vernunftwissenschaft – *Anthropologie*.”]

to, a autodeterminação e o potencial de ação transformadora permanecem possíveis. Os humanos podem expandir seu escopo de ação para moldar a si mesmos e à sociedade por meio da estética.

Em ambos os filósofos, conhecimento de si e estética estão ligados. Entretanto, em Hegel a importância da estética empalidece em relação à religião e à filosofia como as áreas mais adequadas ao espírito, enquanto em Foucault a estética ganha importância. Para Foucault, a conexão de estética e ética é a garantia do aumento da liberdade humana. Para Hegel, é no fim da arte e na transição para o pensamento filosófico, por meio do qual a liberdade do ser humano, e também para além dele, é pela primeira vez concebível. O princípio do ‘conhece-te a ti mesmo’ supera a estética em Hegel; em Foucault, a estética enquanto ética continua sendo o principal meio de conhecimento de si prático, ligada ao cuidado de si como autoformação estética/ética do sujeito e se insere no contexto da atitude filosófica do *ethos*. Em Hegel, o antropológico funde-se com o especulativo-metafísico, que se mostra como uma forma adequada de apreensão do ser humano, sendo a estética apenas uma fase do processo de espiritualização humana. Assim, com Hegel, a essência do ser humano é determinada de uma maneira específica. Como Hegel, Foucault historiciza as formas do conhecimento de si, mas elas não experimentam dissolução no absoluto e permanecem apegadas ao pragmático. Na obra de Foucault, o antropológico assume a forma do estético-ético como trabalho do sujeito sobre si mesmo perante a mutabilidade e a maleabilidade históricas e se desprende da determinação atemporal da essência do humano. O foco no ser humano, que Hegel transcende, assume uma forma nova e transformada em Foucault, tendo um potencial emancipatório para o eu e para a sociedade.<sup>222</sup>

---

<sup>222</sup> Aqui, gostaria de contrariar a tese defendida por Gallagher, recorrendo a Habermas, de que Hegel e Foucault estão principalmente orientados para o passado e, portanto, negligenciam uma possível visão crítico-utópica do futuro.

## 2.2.2 A FORMA VAZIA DA SALVAÇÃO. A ÉTICA DA BOA VIDA EM MICHEL FOUCAULT

### 2.2.2.1 A ÉTICA DA BOA VIDA E DA FELICIDADE HUMANA

A ética e estética de Foucault se destacam pela ausência de preocupação com a questão da felicidade humana, embora ele tenha estudado intensamente as antigas formas de conduzir a vida e suas técnicas de si e, na última fase de sua filosofia, tenha desenvolvido com base nisso uma estética e ética de si. Também se coloca a questão sobre que status deve ter a parte teórica do sujeito de sua filosofia. Sua ética, ou estética, deve ser observada no sentido de uma análise sociopolítica atual no que diz respeito às possibilidades dadas para a emancipação parcial do indivíduo mediante a libertação das determinações heterônomas por meio das autotecnologias, ou seu conceito é colocado de forma mais geral, de modo que apenas as respectivas técnicas de si variem de acordo com as condições sócio-históricas dadas e a orientação básica, entretanto, permanece a mesma? Esta questão deve ser abordada recorrendo ao conceito de salvação em Foucault. Foucault constata na *Hermenêutica do sujeito*, em conexão com seu exame da filosofia helenística, “a forma vazia daquela grande categoria trans-histórica que é a categoria da salvação” e fala de salvação como forma vazia e de “qual conteúdo será fornecido [a ela] pela filosofia antiga ou pelo pensamento antigo” (Foucault, 2006, p. 157). O conceito de salvação de Foucault (*salut*) como orientação teleológica da ação humana toma o lugar do conceito de felicidade (*bonheur*)? Como os dois termos podem ser distinguidos um do outro e por que Foucault prefere o termo salvação? Pode-se falar em ter a salvação, sentir a salvação ou sentir a falta de salvação ou fica-se com o alegado *vazio*? Qual a função do conceito em sua concepção filosófica?

A antropologia filosófica no sentido clássico e a definição absoluta do ser humano como constituição do saber podem até ser obsoletas, mas não o é a reflexão sobre o modo de vida humano e, portanto, a questão do bem-estar humano, de sua salvação e felicidade. Foucault enfatiza a importância da estética, que prevê a autoformação do sujeito em conexão com a

solução de determinações externas. Aqui Foucault fala sobre ser governado, pelo que a estética entra em estreita ligação com a ética, à qual se atribui relevância política. Momentos como autonomia, experimentação de possibilidades de autoformação, estilo de condução da vida e atitude ética para com o outro compõem o bem-estar humano. Como entender a ligação entre ética e estética com a questão do bem viver em Michel Foucault?

#### 2.2.2.2 A FORMA VAZIA DA SALVAÇÃO E A QUESTÃO DA FELICIDADE

Foucault considera as antigas técnicas de si como um exemplo do processo de libertação parcial da heteronomia, “ela [a filosofia da arte de viver] é o projeto do ser humano que se autodirige e lidera, que, apesar de todos os imponderáveis e de todas as influências externas, tem o poder autônomo de disposição sobre sua vida”.<sup>223</sup> As concepções de boa vida e os critérios objetivos dos conceitos antigos não são adotados. Em minha opinião, é aqui que a proposição da *forma vazia da salvação* deve ser localizada.

É este jogo entre um princípio universal que só pode ser ouvido por alguns e a rara salvação da qual, contudo, ninguém se acha *a priori* excluído, que estará, como sabemos, no cerne da maioria dos problemas teológicos, espirituais, sociais, políticos do cristianismo. Ora, vemos aqui esta forma nitidamente articulada, articulada à tecnologia do eu, ou melhor (pois não é mais da tecnologia apenas que se deve falar), a uma verdadeira cultura de si propiciada pela civilização grega, helenística e romana e que, nos séculos I e II de nossa era, assumiu, a meu ver, dimensões consideráveis. É no interior desta cultura de si que vemos entrar plenamente em cena esta forma, repito, tão fundamental em nossa cultura, entre a universalidade do apelo e a raridade da salvação. Aliás, esta noção de salvação (salvar-se, realizar a própria salvação) é absolutamente central em tudo isto (Foucault, 2006, p. 148).

---

<sup>223</sup> Heidbrink, Ludger: “Autonomie und Lebenskunst: Über die Grenzen der Selbstbestimmung”. In: Kersting, Wolfgang; Langbehn, Claus: *Kritik der Lebenskunst*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007, p. 267. [“Autonomia e a arte de viver: sobre os limites da autodeterminação”. *Crítica da arte de viver*] [“Sie (gemeint ist die Philosophie der Lebenskunst) ist das Projekt des sich selbst lenkenden und leitenden Menschen, der trotz aller Unwägbarkeiten und Fremdeinflüsse die autonome Verfügungsgewalt über sein Leben besitzt.” – tradução nossa]

Nesse contexto, Foucault se refere em particular a Epiteto: “da salvação cuja forma está claramente definida em um texto como aquele de Epiteto, que há pouco citei. Uma salvação que, repito, deve responder a um apelo universal, mas, de fato, só pode ser reservada para alguns” (Foucault, 2006, p. 149). Este modo de vida, portanto, não é acessível a todos: “este objetivo é a meta terminal da vida, mas, ao mesmo tempo, uma forma rara de existência. Meta terminal da vida para todos os homens, forma rara de existência para alguns e somente alguns: temos aí, se quisermos, a forma vazia daquela grande categoria trans-histórica que é a categoria da salvação” (p. 157).<sup>224</sup> Historicamente, segundo Foucault, o outro é particularmente importante no preenchimento dessa forma vazia de salvação: “a questão do Outro ou de outrem, questão da relação com o outro, entendendo-o como mediador entre esta forma da salvação e o conteúdo que se lhe há de fornecer” (p. 158). E continua: “outro ou outrem é indispensável na prática de si a fim de que a forma que define esta prática atinja efetivamente seu objeto, isto é, o eu, e seja por ele efetivamente preenchida. Para que a prática de si alcance o eu por ela visado, o outro é indispensável” (p. 158). E segue: “a constituição de si como objeto suscetível de polarizar a vontade, de apresentar-se como objeto, finalidade livre, absoluta e permanente da vontade, só pode fazer-se por intermédio de outro” (p. 165). Isso já estaria presente em Platão: “Ao longo de todo este texto (refere-se aqui ao *Alcibiades*, de Platão), o cuidado de si é pois claramente instrumental em relação ao cuidado dos outros” (p. 215).<sup>225</sup>

---

<sup>224</sup> Esta forma vazia da salvação aparece, como vemos, no interior da cultura antiga, seguramente fazendo eco, em correlação ou em ligação – o que, com certeza, será preciso melhor definir – com os movimentos religiosos, mas é preciso dizer que, em certa medida, também aparece por si mesma, para si mesma, constituindo não apenas um fenômeno ou um aspecto do pensamento religioso ou da experiência religiosa (Foucault, 2006, p. 157).

<sup>225</sup> “Mas, em Platão, ao contrário, o catártico e o político não são diferenciados um do outro” (Foucault, 2006, p. 216). Isto fica claro no seguinte trecho: “praticarei a arte da catártica para poder, justamente, tomar-me um sujeito político”. (Ibid.) E continua: “na salvação da cidade o cuidado de si encontra pois sua recompensa” (Ibid). E: “tal é, muito genericamente, se quisermos, o vínculo entre cuidado de si e cuidado dos outros que se estabeleceu em Platão, e de tal maneira estabeleceu-se que é muito difícil sua dissociação” (Foucault 2006, p. 217). Observa-se cada vez mais a dissociação destes momentos, já bastante avançada nos séculos I e II após Foucault. O “cuidado de si” torna-se um fim autossuficiente (Cf. *ibid.*). “O eu é a meta definitiva e única do cuidado de si” (Ibid). Isso pode ser observado tanto entre os cínicos quanto entre os epicureus e estoicos. Segundo Foucault, isso levou ao desenvolvimento da espiritualidade cristã, que na vida ascética monástica ampliou a arte relacionada ao eu (Cf. *ibid.*).

O conceito de salvação é geralmente percebido como cristão e está associado à transição da vida à morte, da mortalidade à imortalidade, do bem ao mal, do impuro ao puro. “Portanto, está sempre no limite, é um operador de passagem” (Foucault, 2006, p. 222). Além disso, a salvação está estruturada dramaticamente: “a salvação está sempre vinculada à dramaticidade de um acontecimento” (Foucault, 2006, p. 222). Segundo Foucault, a salvação também pode estar localizada fora do religioso:

Não obstante, o que a mim me parece necessário realçar, em razão do que pretendo expor, o essencial, é que, qualquer que seja sua origem, qualquer que seja o reforço que, sem dúvida, recebeu da temática religiosa na época helenística e romana, a salvação funciona, efetivamente e sem heterogeneidade, como noção filosófica, no campo mesmo da filosofia. A salvação se tomou, e assim se mostra, objetivo da prática e da vida filosóficas (Foucault, 2006, p. 223).

Foucault lembra o sentido amplo do termo:

Nesta salvação – que chamarei helenística e romana –, nesta salvação da filosofia helenística e romana, o eu é o agente, o objeto, o instrumento e a finalidade. Vemos quão longe estamos da salvação mediatizada pela cidade, que encontramos em Platão. Quão longe também estamos da salvação na forma religiosa, referida a um sistema binário, à dramaticidade de um acontecimento, a uma relação com o Outro e que, no cristianismo, implicará uma renúncia a si. Ao contrário, é o acesso a si que está assegurado pela salvação, um acesso a si indissociável, no tempo e no interior mesmo da vida, do trabalho que se opera sobre si mesmo (Foucault, 2006, p. 227).

A salvação está assim decididamente localizada em referência ao outro e não apenas conotada em termos religiosos. Na proposição de Foucault do a priori histórico, a busca da salvação situa-se no momento do trabalhar consigo mesmo. Embora *a forma vazia da salvação* seja concebida por Foucault como uma forma generalizada de acordo com uma figura de pensamento kantiana, ela deve ser entendida no sentido de sua proposição do a priori histórico. Aqui se torna aparente a transferência

da figura de pensamento do saber estruturante da aprioridade para a área da subjetivação com o âmbito de práticas de si que lhe foi atribuída, ou seja, da filosofia do saber para o aspecto de seu pensamento que é subjetivo-filosófico no sentido mais restrito. A questão da felicidade é assim colocada de forma bastante indireta na obra de Foucault; está escondida em suas reflexões sobre a salvação humana. Em contraste com a salvação, a felicidade aparece como uma experiência concretamente realizadora no respectivo cumprimento atual da vida, enquanto a salvação, como conceito filosófico – em seu vazio – centra-se na abertura histórica, segundo Foucault, e ao mesmo tempo se afasta da dimensão do ocasional e da pura receptividade. Para Foucault, é um conceito analítico central de sua reconstrução histórica da hermenêutica do sujeito e, em contraste com o conceito de felicidade, permite-lhe elaborar várias formas de constituição do sujeito para além do aspecto de uma vida individual realizada. A questão da salvação está ligada à mudança histórica dos modos de subjetividade, o que envolve a questão da felicidade em cada forma histórica diferente. A vida como arte ou a ética como estética pode ser vista como uma forma atual de salvação humana. Está ligada à concepção de trabalho sobre si mesmo no quadro de concepção da vida como arte e pode ser vista como uma forma de salvação do século XX e, possivelmente, também do século XXI. Esta concepção parte do potencial criativo do indivíduo, o qual, segundo Foucault, com a autoformação, também contém simultaneamente uma dimensão sócio-política e, portanto, a possibilidade de realizar o momento heterotópico de sua filosofia.

A questão da salvação, portanto, se manifesta hoje mais como uma tarefa pessoal de autoformação com implicações sobre a formação das relações humanas, da convivência pessoal, bem como da natureza política geral. A categoria da salvação tem o estatuto de episteme, o que numa análise histórica permite a desagregação da sociedade em termos de concepções de salvação subjacentes, as quais também incluem várias concepções de felicidade humana. A ética ou estética do eu aparece em Foucault como um a priori histórico, como uma forma atual de salvação humana. No desenvolvimento histórico, surgem em cada momento novas formas de

salvação humana<sup>226</sup> que, como se tornou claro, incorporam momentos de formas passadas e estão relacionadas com a luta pela autonomia humana sob condições sócio-históricas diferentes – como expressões particulares da *forma vazia de salvação*.

### 2.2.3 ESTÉTICA DO JOGO E TÉCNICAS DE SI. A CONEXÃO ENTRE ÉTICA E ESTÉTICA EM MICHEL FOUCAULT<sup>227</sup>

#### 2.2.3.1 O SUJEITO ENTRE HETERONOMIA E AUTONOMIA

No centro da filosofia de Foucault está a questão do sujeito. Foucault trata neste contexto de “diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos” (Foucault, 1995, p. 231). Foucault distingue três âmbitos de constituição do sujeito: procedimentos de saber, práticas de poder e técnicas de si. De acordo com isto, o sujeito é objeto tanto de determinação externa quanto de autodeterminação. A tese da morte do sujeito refere-se, em intenção crítica, à determinação do ser humano por meio de abordagens racionalistas ou teleológicas nos pressupostos antropológicos básicos da filosofia. Em contrapartida, Foucault vê o ser humano como um ‘animal de experiência’ que está exposto às formações sócio-históricas, mas também tem a possibilidade de se autoformar. Segundo Foucault, o sujeito é determinado de forma heterônoma, mas também caracterizado por sua autonomia. O ponto de partida é a constituição do sujeito, a heteronomia. A autonomia tem que ser conquistada continuamente em um processo de distanciamento do existente, de autoformação do sujeito e de influência social. Neste contexto, as autotecnologias são cruciais. Segundo Foucault, a autoformação permite

---

<sup>226</sup> Foucault denomina a saúde, entre outras coisas, como uma forma histórica de salvação. Segundo Foucault, o médico sucedeu ao padre no século XIX.

<sup>227</sup> O capítulo foi publicado com algumas pequenas alterações. Veja: RAINSBOROUGH, Marita. *Ästhetik des Spiels und Techniken des Selbst. Der Zusammenhang von Ethik und Ästhetik bei Michel Foucault*. In: RECKI, Birgit (org.). *Kongress-Akten der deutschen Gesellschaft für Ästhetik*, Band 3: *Techné – poiesis – aisthesis. Technik und Techniken in Kunst und ästhetischer Praxis*, IX. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Ästhetik 2015, p. 1-24. Disponível em: [www.dgae.de/kongresse/techné-poesis-aisthesis-technik-und-techniken-in-kunst-und-aesthetischer-praxis/](http://www.dgae.de/kongresse/techné-poesis-aisthesis-technik-und-techniken-in-kunst-und-aesthetischer-praxis/).

fazer de si uma obra de arte. O paradigma da vida como arte compreende simultaneamente a ética como uma tarefa individual de formação criativa de si, a estética de si torna-se a ética de si. O ponto de partida é a concepção grega e helenística do cuidado de si, que, segundo Foucault, proporciona um estimulante repertório de autotecnologias.<sup>228</sup> A aplicação das técnicas de si não separa fundamentalmente o sujeito das estruturas de poder existentes. Neste processo, trata-se particularmente de se constituir como sujeito moral. Em relação à situação social atual, Foucault constata a falta de moralidade e postula: “a essa ausência de moral deve responder uma busca de uma estética da existência” (Foucault, 1990, p. 2). O termo arte, no qual se baseia a orientação de Foucault para a estética, deve ser entendido como ação baseada em regras no sentido de *techne* ou *poiesis* ou como criação artística e criativa enquanto *ars*? O conceito de autotecnologia aponta para um modelo de arte de viver como técnica ou ofício? Uma função catártica das autotecnologias também pode ser identificada neste contexto? No contexto do debate sobre essas questões, é necessário delinear a conexão entre ética e estética em Foucault, que se esquivava do “ou-ou de Kierkegaard” (Gamm; Kimmerle, 1990, p. 7, tradução nossa), assim como investigar a questão da “unidade e diferença entre o estético e o ético” (p. 10) e analisar a estética do jogo de Foucault tendo em vista implicações éticas.

### 2.2.3.2 TÉCNICAS DE SI E A PERGUNTA PELO SUJEITO

Às autotecnologias que Foucault considera no contexto da ética estão inclusas, entre outras, o ascetismo, a ataraxia, o falar a verdade, a

---

<sup>228</sup> Wolfgang Detel fala, em referência à análise de Foucault de textos antigos, de uma “formação teórica criativa” que não faz plena justiça aos textos antigos, por exemplo, ele defende um modelo falso de regulação do desejo sexual. É um modelo de limitação, não de dominação, um “modelo de soberania de uma compreensão ascética de Platão em Foucault”. De acordo com Detel, ao ignorar aspectos epistemológicos e analíticos de poder, essas interpretações errôneas levam a uma “ênfase exagerada e inadequada no aspecto da estilização e estetização”. Em: Detel, 2006, p. 9s. Mesmo que a interpretação de Detel esteja parcialmente correta, a argumentação geral de Foucault não é afetada por isso, uma vez que Foucault não usa especificamente os modelos antigos como exemplares para soluções de problemas atuais, eles representam apenas o ponto de partida para suas considerações éticas e fornecem sugestões de conteúdo. A abordagem ética fundamental do autocuidado na antiguidade, a que Foucault primariamente se refere, também não é questionada por Detel. Além disso, acho que a compreensão de Foucault do controle das vontades no sentido de sua concepção de governamentalidade seria, em última análise, compatível com um modelo de limitação.

dietética, a meditação, o silêncio, a leitura e a escrita. Em sua história da moralidade, Foucault distingue entre códigos morais, ações e autorrelacionamento. “Naquilo que chamamos moral, não há simplesmente o comportamento efetivo das pessoas, não há senão códigos e regras de conduta, há também essa relação consigo que compreende os quatro aspectos que acabo de enumerar” (Foucault, 2014a, p. 226).<sup>229</sup> Segundo Foucault, estes são: por um lado, a substância ética, a parcela do eu, como por exemplo os sentimentos, a intenção ou a questão moral e, por outro, o modo de subjetivação, como por exemplo a lei divina, a lei natural, a lei racional ou um princípio existencial estético. O terceiro aspecto relaciona-se à prática do eu, como o ascetismo, o quarto à teleologia moral, que determina o tipo de ser que deve ser alcançado por meio da ação moral. “Por exemplo, devemos nos tornar puros, imortais, livres mestres de nós mesmos etc.?” (p. 226). Estes aspectos devem ser pensados independentemente um do outro, mas, por outro lado, existem também relações entre eles. Ao longo da história, Foucault nota uma grande semelhança de códigos ou temas morais entre a moral grega e a cristã, mas fortes mudanças no que diz respeito ao autorrelacionamento, que ele chama ética. Aqui – no campo da ética – está o foco de sua investigação. Em suas observações filosóficas, ele se preocupa principalmente com o sujeito ético-moral. Nesse contexto, o conceito de eu muitas vezes toma o lugar do conceito de sujeito:<sup>230</sup>

“a estilização se dá quando se trata de criar um eu e não um sujeito no sentido tradicional. Ao contrário do sujeito, o eu consiste em um movimento circular que descreve aquele que se cuida, que sai de si, passa pelo outro e retorna a si mesmo modificando o estado inicial. Na relação consigo mesmo, não é uma substância da alma (e ainda menos uma do corpo) que se reabilita, mas ‘apenas’ um arco que se estende sobre um vazio que, como tal, nada tem a dizer. [...]”

<sup>229</sup> E continua: “é a relação consigo mesmo que seria necessário instaurar, essa *relação consigo* que determina como o indivíduo deve constituir-se como sujeito moral de suas próprias ações. Há nessa relação quatro principais aspectos” (Foucault 2014a, p. 224).

<sup>230</sup> “É necessário fazer uma distinção. Em primeiro lugar, creio, efetivamente, que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que se encontra em qualquer lugar. Eu sou muito cético e muito hostil para com esta concepção de sujeito. Penso, ao contrário, que o sujeito se constitui por meio das práticas de assujeitamento, ou de uma maneira mais autônoma, através das práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade, desde (bem entendido!) de um certo número de regras, estilos, convenções que se encontram no meio cultural” (Foucault, 1990, p. 3).

Aqui aparece o lugar de uma relação consigo mesmo em constante mudança, à qual não é atribuída sua forma imutável por meio de estruturas de poder e formações de saber” (Hebel, 1990, p. 230).<sup>231</sup>

As técnicas de si representam práticas de liberdade que, no entanto, não significam a retirada de contextos de poder.

O sujeito ético/estético representa uma revisão da concepção de sujeito de Descartes: “isso é evidente para a estética da existência: ela se compreende expressivamente como uma revisão da tentativa feita por Descartes de ‘substituir um sujeito que foi constituído por práticas de si por um sujeito como fundador de práticas de saber’ (GE p. 290). Com o ‘ascetismo por meio da evidência’ de Descartes (GE p. 291), o prático é substituído pelo autorrelacionamento teórico” (Menke, 2003, p. 287).<sup>232</sup> Menke caracteriza a compreensão da subjetividade por Foucault com as seguintes palavras: “subjetividade é então o autorrelacionamento de e com as forças. E este autorrelacionamento é a potência de poder fazer algo por meio das próprias forças” (p. 287).<sup>233</sup> Tal como no contexto de sua concepção de poder no âmbito do poder disciplinar, o exercício assume aqui importância particular. Menke atribui essa similitude aos conceitos de sujeito subjacentes, que pressupõem um sujeito prático e ativo. Este conceito de

<sup>231</sup> [“Descentralização do sujeito no cuidado de si: o aspecto estético de uma ética não-normativa em Foucault”, Ética e estética: perspectivas pós-metafísicas] [“Die Stilisierung hat dort statt, wo es sich um Herstellung eines Selbst und nicht eines Subjekts im traditionellen Sinne handelt. Das Selbst besteht im Unterschied zum Subjekt in einer Kreisbewegung, die der sich um sich Sorgende beschreibt, im Ausgang von sich über ein anderes und der den Ausgangstatus modifizierenden Rückkehr zu sich. In der Beziehung zu sich wird nicht eine Seelensubstanz (und ebensowenig eine des Körpers) rehabilitiert, sondern ‘nur’ ein Bogen über eine Leere gespannt, die als solche nichts auszusagen hätte. [...] Hier entsteht der Ort eines ständig sich wandelnden Selbstverhältnisses, dem nicht von den Strukturen der Macht- und Wissensformationen seine unwandelbare Gestalt zugewiesen wird.” – tradução nossa]

<sup>232</sup> [“Dois tipos de exercícios. Sobre a relação entre disciplina social e existência estética”. *Balanço de uma recepção: Conferência de Foucault em Frankfurt 2001*]. [“Für die Ästhetik der Existenz liegt das auf der Hand: Sie versteht sich ausdrücklich als Revision des von Descartes durchgeführten Versuchs, ‘ein Subjekt, das durch Selbstpraktiken konstituiert war, durch ein Subjekt als Begründer von Wissenspraktiken zu ersetzen’ (GE S. 290). Damit wird bei Descartes ‘Askese durch Evidenz’ (GE S. 291), praktisches durch theoretisches Selbstverhältnis ersetzt.” – tradução nossa]

<sup>233</sup> [“Subjektivität ist dann das Selbstverhältnis von und zu Kräften. Und dieses Selbstverhältnis ist die Macht, etwas durch eigene Kräfte tun zu können.” – tradução nossa]. E continua: “Subjetividade significa o poder de agir, e o poder de agir é duplo, o de execução e o de autogestão. Neste duplo poder consiste a subjetividade.” (Menke, 2003, p. 288) [Subjektivität heißt Handlungsmacht, und Handlungsmacht ist eine doppelte, die zur Aus- und zur Selbstführung. In dieser doppelten Macht besteht Subjektivität.” – tradução nossa]

sujeito se volta contra “a equiparação de subjetividade com autoconsciência”. Aqui encontra seu fundamento teórico o interesse de Foucault pelas antigas técnicas de si no contexto da *epimeleia heautou*, o cuidado por si mesmo, e sua preocupação com a *technê tou biou*, a arte de viver. Praticar visa a aquisição de competências e habilidades e inclui “um ser capaz de realizar algo e um ser capaz de se conduzir” (Menke, 2003, p. 286).<sup>234</sup>

As observações de Menke partem da tese de que “Foucault entendia os exercícios de uma estética da existência como alternativa normativa aos exercícios disciplinares”.<sup>235</sup> E prossegue: “A estética da existência não deve ser apenas um modelo em si convincente para uma concepção de subjetividade livre e não disciplinar, mas também deve ser capaz de alcançar a crítica de Foucault à disciplinarização.”<sup>236</sup> A ética, e estética, de Foucault trata de um aumento de autonomia do indivíduo. Entre o sujeito disciplinar e

<sup>234</sup> [“ein Etwas-Ausführen und ein Sich-Führen-Können” – tradução nossa] Menke continua: “a autorrelação primária não é a de saber, mas a de autogestão na realização ativa” (Menke, 2003, p. 287). [“Das primäre Selbstverhältnis ist nicht eines des Wissens, sondern der Selbstführung im tätigen Ausführen.” – tradução nossa] E: “ao mesmo tempo, um segundo entendimento está ligado a este, no qual os conceitos de sujeito do poder disciplinar e de uma estética da existência coincidem: o entendimento sobre a primazia da capacidade não apenas sobre o saber, mas também sobre a vontade”. [“Mit ihr ist zugleich eine zweite Einsicht verbunden, in der die Subjektbegriffe der Disziplinarmacht und einer Ästhetik der Existenz übereinstimmen: die Einsicht in den Primat des Könnens nicht nur vor dem Wissen, sondern dem Wollen.” – tradução nossa] (Ibid.) Menke constata na sequência: “as concepções do sujeito estético-existencial e do sujeito disciplinar, portanto, coincidem não apenas na crítica ao teoreticismo e seu primado da autoconsciência transparente, mas também no voluntarismo e seu primado da vontade livre: só posso querer o que posso – o que realizar e para que e pelo que me guiar, para isso eu tenho o poder, a habilidade, a capacidade. A capacidade de ter, ou seja, o poder, não vem apenas do saber, a capacidade de agir, ou seja, o poder, também vem da liberdade” (Menke, 2003, p. 288). [“Die Konzeptionen des ästhetisch-existentialen und des disziplinären Subjekts stimmen deshalb überein nicht nur in der Kritik am Theoretizismus und seinem Primat des transparenten Selbstbewusstseins, sondern auch am Voluntarismus und seinem Primat des freien Willens: Ich kann nur wollen, was ich kann – was auszuführen und wozu oder wobei mich zu führen ich die Macht, die Fähigkeit, das Vermögen habe. Haben-Können, also Macht kommt nicht nur vor Wissen, Handeln-Können, also Macht kommt auch vor Freiheit.” – tradução nossa] Além da crítica a Descartes, Menke vê aqui também uma crítica a Sartre: “Além disso, a dupla crítica de Foucault dirige-se tanto ao teoreticismo do modelo da autoconsciência quanto ao voluntarismo do modelo da autodeterminação – a saber: a dupla crítica de Foucault a Descartes e Sartre – apontando que esta é a forma fundamental como nos relacionamos conosco” (Menke, 2003, p. 288s). [“Darüber hinaus weist Foucaults doppelte Kritik am Theoretizismus des Selbstbewusstseinsmodells und am Voluntarismus des Selbstbestimmungsmodells – namentlich: Foucaults doppelte Kritik an Descartes und Sartre – darauf hin, daß dies die fundamentale Weise ist, in der wir uns auf uns selbst beziehen.” – tradução nossa]

<sup>235</sup> Menke, 2003, p. 285. [“Foucault die Übungen einer Ästhetik der Existenz als normative Alternative zu den disziplinierenden Übungen verstanden hat.” – tradução nossa]

<sup>236</sup> [“Die Ästhetik der Existenz muß nicht nur ein in sich überzeugendes Modell für eine nicht-disziplinäre, freie Gestaltung von Subjektivität sein, sie muß auch in der Lage sein, Foucaults Kritik der Disziplinierung einzuholen.” – tradução nossa] (Ibid.) Segundo Menke, o sujeito disciplinar e o sujeito estético-existencial formam uma ‘imagem ambígua’. (Cf. Ibid.)

o sujeito ético/estético, Menke identifica uma oposição que está menos no conteúdo do que na forma; eles não podem ser vistos como complementares um ao outro.<sup>237</sup>

A estética da existência deve ser entendida e implementada de tal forma que pressuponha um conceito de poder, atividade e liberdade subjetivas que, não em seus conteúdos e finalidades, mas em sua forma, se oponha à normalização que está conectada com a constituição do sujeito por meio da disciplina social (Menke, 2003, p. 296).<sup>238</sup>

Numa transformação teleológica, a autodeterminação não deve ser confundida com a submissão a um projeto de vida, não deve degenerar em autosubmissão. A arte de viver não se refere à vida como um produto, mas como um processo. Assim, a arte de viver deve ser entendida de forma pluralista.<sup>239</sup> Nessa concepção de um estilo de vida pessoal, podem

---

<sup>237</sup> “O fato de que entre o sujeito disciplinar e o sujeito estético-existencial não exista uma mera relação de complementação, mas sim de oposição, pode ser explicado em primeiro lugar em contraposição à sua concepção como um processo de subjetivação em duas fases”. [“Daß zwischen dem disziplinären und dem ästhetisch-existentiellen Subjekt kein bloßes Verhältnis der Ergänzung, sondern eines der Gegnerschaft besteht, läßt sich zunächst im Gegensatz zu ihrer Auffassung als zweier Phasen im Prozess der Subjektivierung erläutern.” – tradução nossa] (Menke, 2003, p. 294) E continua: “a autonomia não consiste apenas em uma autodeterminação do bem de minha vida frente às possibilidades e habilidades adquiridas em processos disciplinares. Em vez disso, a autonomia só começa quando o sujeito, preocupado com o bem de sua vida, tenta mudar essas possibilidades e habilidades, principalmente em seu nível elementar, que é o de conduzir o próprio corpo”. [“Autonomie besteht nicht allein in einer Selbstbestimmung des Guten meines Lebens angesichts meiner in Disziplinierungsprozessen erworbenen Möglichkeiten und Fähigkeiten. Autonomie beginnt vielmehr erst dort, wo das um das Gute seines Lebens besorgte Subjekt diese Möglichkeiten und Fähigkeiten, und zwar gerade auch auf ihrer elementaren Ebene, der der Führung des eigenen Körpers, zu verändern versucht.” – tradução nossa] (Menke, 2003, p. 295) Quanto ao carácter experimental deste processo, diz-se: “nisso eles são ‘experimentais’; [...] experimentam outras coisas que não aquelas a que fomos disciplinados e normalizados – possibilidades e habilidades de autogestão em relação não à boa, ainda menos à melhor, execução das práticas sociais, mas à condução de uma vida boa.” (Ibid.) [Zum experimentellen Charakter dieses Prozesses heißt es: „Darin sind sie ‘experimentell’; [...] sie erproben andere als die, zu denen wir diszipliniert und normalisiert wurden – Möglichkeiten und Fähigkeiten der Selbstführung im Hinblick nicht auf die gute, gar bessere Ausführung sozialer Praktiken, sondern die Führung eines guten Lebens.” – tradução nossa]

<sup>238</sup> [“Die Ästhetik der Existenz muß so verstanden werden und vollzogen werden, daß sie einen Begriff subjektiver Macht, Tätigkeit und Freiheit voraussetzt, der nicht in seinen Inhalten und Zwecken, sondern in seiner Form im Gegensatz zu der Normalisierung steht, die mit der Subjektconstitution durch soziale Disziplinierung verbunden ist.” – tradução nossa]

<sup>239</sup> Nehamas diz quanto a isso: “pela arte de viver, pela arte que necessariamente só pode aparecer no plural” [“für die Lebenskunst, für die Kunst, die notwendigerweise nur im Plural auftreten kann.” – tradução nossa] Em: Nehamas, Alexander: *Die Kunst zu leben: Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault*. Hamburg: Rotbuch, 2000, p. 293. [A arte de viver: reflexões socráticas de Platão a Foucault].

ser identificadas diretrizes normativas como a orientação à ideia de uma unidade bem-sucedida de uma vida, do bem e da beleza, que Foucault, segundo Menke, considera como uma ‘estrutura forte’.<sup>240</sup> Foucault fala da “vontade de viver uma vida bela e de deixar para os outros a memória de uma bela existência (GE p. 266)” (Menke, 2003, p. 29; tradução nossa). Para Foucault, a estética torna-se um modelo geral de modo de vida individual no “movimento para exceder a si mesmo” (p. 298). Não existem normas ou objetivos dados para este exercício. “A condução pessoal de vida de acordo com uma ‘ética de tipo estético’ é caracterizada pela liberdade estética de realizar mudanças e processos que não obedeçam a nenhuma ordem teleológica.”<sup>241</sup> Trata-se de uma atitude de vida, uma “atitude de liberdade estética”, uma “liberdade de se ultrapassar”.<sup>242</sup>

### 2.2.3.3 A ESTÉTICA DO JOGO EM FOUCAULT

Para Foucault, o conceito de jogo está, ao mesmo tempo, no centro da literatura, da arte e da teoria do sujeito, da estética e da ética. O jogo, como proposição literário-artística e estético-ética do mundo da vida, fornece em Foucault tanto a determinação da especificidade do estético quanto a ligação do estético com o mundo da vida, na medida em que é tomado, na conexão da ética e da estética no processo de transformação do sujeito, como seu modo de autoformação ético-estética. Com isso, Foucault vai além da autonomização no estético (Sonderegger, 2000) feita por Derrida em sua concepção do conceito de jogo e reivindica relevância ética no processo de subjetivação que, essencialmente, diz respeito a pro-

<sup>240</sup> Ver nota de rodapé 10 em Menke, 2003, p. 292. Menke chama a atenção para o fato de que Foucault torna o julgamento desta vida dependente dos outros.

<sup>241</sup> Ibid. [“Die persönliche Lebensführung gemäß einer ‘Ethik ästhetischer Art’ ist geprägt durch die ästhetische Freiheit zu Veränderungen und Prozessen, die keiner teleologischen Ordnung gehorchen.” – tradução nossa]

<sup>242</sup> Menke, 2003, p. 299. E Menke continua: “nela, somente nesta atitude de liberdade estética, há o que distingue a prática de uma estética da existência da normalização do poder disciplinar – o que pode, assim, impedir que as práticas de uma estética da existência se tornem uma outra forma, talvez a forma última e mais sutil, de submissão disciplinar.” (Ibid.) [“In ihr, in dieser Haltung ästhetischer Freiheit allein besteht, was die Übung einer Ästhetik der Existenz von den normalisierenden der Disziplinarmacht unterscheidet – was also die Übungen einer Ästhetik der Existenz davor bewahren kann, eine weitere, vielleicht letzte und subtilste Form disziplinierender Unterwerfung zu werden.” – tradução nossa]

cessos de poder e à conexão entre poder e saber. Ao contrário de Schiller, o conceito de jogo de Foucault não é concebido como um impulso lúdico que une díspares, o impulso material e o impulso formal do humano, harmonizando, assim, sensibilidade e razão para tornar concebível a perfeição ética do ser humano no processo político-educacional, mas como um espaço capacitador para o novo, enquanto campo de experimentação. Aqui Foucault recorre a Nietzsche, que atribui o lúdico ao infantil:

Ao contrário, aqui há um instinto lúdico como o que ainda anima a criança – de acordo com Zarathustra. Esta criança, que reverbera no além-homem, que impulsiona o indivíduo e que às vezes ameaça se perder quando se torna mãe ou pai, é o que Georges Bataille chamou, em 1944, de vontade de oportunidade e não de vontade de poder, por fim, a criança sempre constitui um novo começo. Hannah Arendt da mesma forma interpreta as pessoas da perspectiva natalina, como nascentes e iniciantes, e não da perspectiva pascal, como morrendo. [...] Mas é desta inspiração lúdica que o indivíduo depende para se superar (Schönherr-Mann, 2009, p. 97).<sup>243</sup>

O novo começo não é eticamente ou moralmente limitado, mas deve ser entendido no sentido da transgressão, que certamente pode assumir traços de loucura, embriaguez e êxtase. “Porque fazer da sua vida uma obra de arte não é algo que possa ser planejado racionalmente, mas envolve brincar com os prazeres, os sonhos, a loucura, a embriaguez, o discurso e o poder [sic!]” (Schönherr-Mann, 2009, p. 131).<sup>244</sup> Esse processo conhece tanto a reiteração quanto o outro, o ainda-não. Neste processo, valores também são alterados ou novos valores são criados.

---

<sup>243</sup> [O além-homem como artista da vida: Nietzsche, Foucault e a ética] [“Dazu gehört vielmehr ein Spieltrieb, wie ihn noch das Kind beseelt – so Zarathustra. Dieses Kind, das im Übermenschen nachhallt, das die Einzelne umtreibt und das manchmal verloren zu gehen droht, wenn sie Mutter oder Vater wird, nennt Georges Bataille 1944 den Willen zur Chance und nicht Willen zur Macht, stellt schließlich das Kind immer einen Neuanfang dar. Ähnlich interpretiert Hannah Arendt den Menschen aus der weihnachtlichen Perspektive als gebürtlichen und als Anfänger, und nicht aus der österlichen Perspektive als sterblichen. [...] Doch auf solche spielerische Inspiration kommt es für die Einzelne an, um sich zu übersteigen.” – tradução nossa]

<sup>244</sup> [“Denn aus seinem Leben ein Kunstwerk zu machen, lässt sich nicht rational planen, sondern läuft auf ein Spiel mit den Lüsten, den Träumen, dem Wahn, dem Rausch, den Diskursen und der Macht aus [sic!]” – tradução nossa]

A estética do jogo, que prima pela transformação do sujeito, principalmente no ético, centra-se no aspecto do distanciamento, no da autoformação e no trato com o outro junto da ligação ao delirante, sobretudo a partir da ideia de governamentalidade. Não se trata mais da expansão da experiência no extático, mas “da possibilidade de se construir como sujeito, mestre de sua própria conduta, isto é, de se tornar [...] o hábil e prudente guia de si mesmo” (Foucault, 1998a, p. 125). Na obra de Foucault, o conceito de governamentalidade vincula epistemologia, estética e ética à política. Governamentalidade inclui não apenas ser governado – estar inferior aos processos da microfísica do poder (Foucault, 1998b) – mas também governar a si mesmo para “não ser governado assim” (Foucault, 1990). Na luta pela autonomia e, além disso, principalmente a boa governança como liderança adequada do outro, o que requer um manejo consciente de si mesmo – o guiar a si mesmo. Nesse ponto, Foucault torna-se eminentemente político: o mundo da vida, o artístico e o ético do conceito de estética são transformados em políticos. Com isso, esses conceitos se tornam a forma central do futuro em termos políticos. Na avaliação experimental, o conceito de jogo inclui, portanto, além da ênfase na possibilidade de transgressão e expansão da experiência, também a autoformação, que exige disciplina e ascetismo na dimensão ético-política.

#### 2.2.3.4 A VIDA COMO OBRA DE ARTE

Foucault geralmente atribui importância central à estética em sua filosofia. Ele pergunta: “mas a vida de cada um não poderia se tornar uma obra de arte? Por que deveria a lâmpada ou a casa ser um objeto de arte, mas não a nossa vida?” (Hesse, 2003, p. 305s).<sup>245</sup> Segundo Hesse, Foucault só pode se fazer essa pergunta porque ele não recorre à distinção entre agir e produzir, *techne* e *phronesis*. Sua escolha tecnológico-estratégica de palavras esconde o desempenho hermenêutico subjacente a um estilo de vida

<sup>245</sup> Hesse cita aqui de de “Sobre a Genealogia da Ética”. Para Foucault, seria: “O que me surpreende é que, em nossa sociedade, a arte não tenha mais relação com os objetos, e não com os indivíduos ou com a vida: e também que a arte seja um domínio especializado, o domínio de peritos que são os artistas. Mas a vida de todo indivíduo não poderia ser uma obra de arte?” (Foucault, 2014a, p. 222).

ético, que Foucault almeja quando fala de um exercício filosófico de mudança de si. Isso pode ser visto como inserido em um contexto prático. Ele compreende a vida especialmente como uma concepção criativa segundo o modelo de atividades artísticas, mas, ao mesmo tempo, também como técnica e ofício/artesanato. Foucault almeja a transgressão do existente, o que pressupõe ensaiar, reconceber e experimentar imaginativos e – no sentido mais amplo – a ideia da vida como obra. Além disso, a combinação com o lúdico tem uma proximidade com a loucura e o êxtase, no qual poderia ser criado um momento catártico de sublimação ou libertação.<sup>246</sup> No entanto, em sua consideração histórica do fenômeno da catarse de Platão até o Cristianismo, Foucault não faz um balanço da situação atual. Portanto, o significado atual do elemento catártico em uma forma histórica já modificada, só pode ser suposto.

Nehamas ressalta que este processo de moldar a vida no sentido de uma obra de arte não se trata de autodescoberta, uma vez que ela pressuporia um Eu como dado, mas sim de uma invenção de si: “é ainda mais importante que ele compreenda a preocupação consigo não como um processo de autodescoberta, mas de invenção de si. Não se trata de descobrir quem você realmente é, mas de inventar e improvisar quem você pode ser. O modelo de Foucault para o cuidado de si é o processo artístico” (Nehamas, 2000, p. 281).<sup>247</sup> E ainda: “somente nesta forma a recomendação ética adquire um significado especificamente estético, e seu mais importante e eloquente arauto – e a nenhum outro filósofo este atributo é mais acertado – é Nietzsche” (Früchtl, 1996, p. 157).<sup>248</sup> Foucault recorre a

<sup>246</sup> Foucault trata da história da catarse de Platão ao Cristianismo. Enquanto inicialmente visava a constituição do sujeito político, com os neoplatônicos ela se distancia do contexto político e se volta à transformação do Eu através de si mesmo e, no Cristianismo, basicamente à “decifração da vida interior”. (Cf. Foucault, 2006) Em suas considerações, Foucault desvincula o conceito de catarse, como antes dele também o fez Freud, ainda que de forma diferente, da interpretação estreita enquanto categoria estética ou dramática da ciência literária com recurso à teoria do drama de Aristóteles (por exemplo, Lessing, Goethe, Lukács).

<sup>247</sup> [“Wichtiger noch ist, daß er die Sorge um sich nicht als Prozeß der Selbstfindung, sondern der *Selbsterfindung* begriff. Es geht nicht darum zu entdecken, wer man wirklich ist, sondern darum, zu erfinden und zu improvisieren, wer man sein kann. Foucaults Vorbild für die Sorge um sich ist der künstlerische Schaffensprozeß.” – tradução nossa] Em Foucault, encontra-se quanto a isso: “Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste ‘duplo estrangimento’ político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno” Foucault (1995, p. 239).

<sup>248</sup> [“Erst in dieser Form erhält die ethische Empfehlung eine spezifisch ästhetische Bedeutung, und ihr folgenreichster und – auf keinen Philosophen trifft dieses Attribut besser zu – wortgewaltigster Verkünder

este conceito ético da ciência em sua estética e ética de si. A arte pode então ser entendida como ‘artificialidade’ e ‘cultura’, autocontrole com vistas ao aperfeiçoamento e, além disso, como fruição estética. A ascese desempenha um papel importante nisso: o exercício da ascese deve ajudar a evitar o excesso:

Ascetismo não é a repressão, mas a regulação do prazer. Seu objetivo não é a negação, mas a satisfação. O ideal ascético convencional de negação do prazer não é um fato natural, mas o resultado de uma longa tradição de discussão cristã a respeito deste tema (Nehamas, 2000, p. 283).<sup>249</sup>

E pode-se acrescentar: “porém a ascese é outra coisa. É o trabalho que se faz sobre si mesmo para transformar-se ou para fazer aparecer esse si que, felizmente, não se alcança jamais” (Foucault, 1981, p. 3). Foucault adota de Nietzsche a conexão entre autonomia e perfeição. Em ambos Früchtel descobre uma certa semelhança a Kant:

Ele [aqui se faz referência a Nietzsche, e subsequentemente a ele, também a Foucault] leva a cabo o pensamento no qual Kant descobre o princípio da ética, ou seja, que a liberdade é a obediência à lei autoimposta. Ele leva a cabo esse pensamento porque o pensa não apenas do ponto de vista da coletividade, mas também do indivíduo; porque ele não o pensa, de forma mais acentuada, primariamente do ponto de vista do coletivo, mas, inversamente, do ponto de vista do indivíduo. A ética de Nietzsche formula uma “moral individualista da autonomia” (Früchtel, 1996, p. 159).<sup>250</sup>

---

ist Nietzsche.” – tradução nossa]

<sup>249</sup> [“Der Asketismus ist nicht die Unterdrückung, sondern die Regulierung der Lust. Sein Ziel ist nicht die Verleugnung, sondern die Befriedigung. Das konventionelle asketische Ideal der Lustverleugnung ist kein natürlicher Tatbestand, sondern Ergebnis einer langen Tradition christlicher Auseinandersetzung mit diesem Thema.” – tradução nossa]

<sup>250</sup> [“Er (gemeint ist hier Nietzsche und in Folge mit ihm Foucault) führt den Gedanken zu Ende, in dem Kant das Prinzip der Ethik entdeckt, daß nämlich Freiheit der Gehorsam gegen das selbstgegebene Gesetz sei. Er führt diesen Gedanken zu Ende, weil er ihn nicht nur unter der Perspektive der Allgemeinheit, sondern auch unter der des Individuums denkt; weil er ihn, schärfer akzentuiert nicht primär unter der Perspektive der Allgemeinheit, sondern umgekehrt unter der des Individuums denkt. Nietzsches Ethik formuliert eine ‘individualistische Autonomiemoral’.” – tradução nossa]

Encontramos em Nietzsche, e com ele em Foucault, um significado individualista e perfeccionista do conceito de arte. Früchtl resume: “a moral individualista da autonomia é uma moral estética da autonomia” (Früchtl, 1996, p. 161).<sup>251</sup> Trata-se de dar um estilo ao seu caráter, o que significa, entre outras coisas, unidade, harmonia na tensão, ordem e inconfundibilidade. A filosofia torna-se teoria e prática da boa vida e está próxima da arte.

A criação artística sugere a ideia de criatividade genial, liberdade ilimitada e espontaneidade absoluta – ideias que Foucault viu com absoluta suspeita ao longo de sua vida. Mas a contradição finalmente se dissolve, porque o processo artístico e criativo está sempre localizado historicamente. Nem sempre tudo é possível a qualquer momento, porque os artistas também trabalham no espectro de certas tradições, dentro das quais reorganizam e manipulam o que está dado. Em termos estéticos, a vida individual é comparável a este processo criativo (Nehamas, 2000, p. 281).<sup>252</sup>

Além disso, Kant é de importância decisiva para Foucault nesse processo devido a sua concepção de esclarecimento e crítica, seu apelo a uma “saída” da menoridade autoinfligida e seu pressuposto da necessidade de se criar uma esfera pública. Kant propaga uma atitude de coragem, um ethos específico de autolegislação. Foucault liga esta atitude kantiana de coragem à coragem grega de dizer a verdade (parrhêsia), de “dizer tudo”, que pode estar associada ao risco de morte, o qual Sócrates não só exige no contexto político, mas também compreende como atividade filosófica geral que deseja mudar o modo de vida dos indivíduos em direção a uma vida boa.<sup>253</sup> As observações de Baudelaire sobre o dândi, com sua ênfase na insurgência, coragem, autodisciplina e a desejada originalidade em um

<sup>251</sup> [“Die individualistische Autonomiemoral ist eine ästhetische Autonomiemoral.” – tradução nossa]

<sup>252</sup> [“Künstlerisches Schaffen legt den Gedanken an geniales Schöpferium, unbeschränkte Freiheit und absolute Spontaneität nahe – Vorstellungen, die Foucault sein Leben lang mit absolutem Mißtrauen betrachtete. Doch löst sich der Widerspruch schließlich auf, denn auch der künstlerische Schaffensprozeß ist immer historisch verortet. Nicht alles ist allezeit möglich, weil auch die Künstler im Rahmen bestimmter Traditionen arbeiten, innerhalb derer sie das Gegebene neu arrangieren und manipulieren. In ästhetischer Hinsicht ist das individuelle Leben diesem Schaffensprozess vergleichbar.” – tradução nossa]

<sup>253</sup> “Coragem é uma característica central do Sócrates foucaultiano” [“Mut ist eine zentrale Eigenschaft des Foucault’schen Sokrates” (Nehamas, 2000, p. 266). Nehamas fala, em relação ao falar a verdade, de uma prática pública e de uma prática privada (Cf. Nehamas, 2000, p. 263).

culto de si, representam para Foucault também um exemplo da desejada ética ou estética de si, que, no entanto, não deveria degenerar em egocentrismo. Früchtl afirma:

A favor de uma ética esteticamente perfeita, Foucault argumenta especificamente no sentido do aperfeiçoamento da autonomia. Foucault realiza sua concepção na conexão idiossincrática, mas não obstinada, entre Kant e Baudelaire e na tradição da autonomia moral individualista de Nietzsche (Früchtl 1996, p. 27).<sup>254</sup>

Foucault conecta o conceito de estilo de Nietzsche com a concepção do dândi de Baudelaire e a busca pela maioridade e autonomia de Kant e seu ethos crítico. Foucault, portanto, defende um “individualismo socialmente responsável” (Früchtl, 1996, p. 148). Ele não ambiciona um hedonismo: “assim como ele não se refere a Kierkegaard, ele também não vê uma vida de prazer irrefletido como um ideal ético” (p. 148).<sup>255</sup> No entanto, de acordo com Früchtl, ele suspeita de um anti-hedonismo irrefletido que é hostil ao prazer físico e ao individualismo. “O hedonismo, nesta forma, pode ser visto como uma possível variante da ‘estética da existência’” (Früchtl, 1996, p. 148).<sup>256</sup> Com o seu conceito de amizade, que apresenta uma relação moldada pela estrutura da reciprocidade, ele tenta estabelecer um contraponto ao egocentrismo do conceito estético. Foucault pensa de maneira maximalista e esteticamente perfeita (p. 182). “Essa tensão é filosoficamente personalizada em Kant e Nietzsche. Em Foucault ela permanece sem solução, de modo que se pode falar de um Foucault kantiano e nietzschiano, um liberal e um anarquista [...]” (p. 184).<sup>257</sup> Sobre a recepção de Foucault a Nietzsche, Früchtl constata o perigo de uma concepção

---

<sup>254</sup> [“Zugunsten einer perfektionsästhetischen Ethik argumentiert Foucault dabei spezifisch im Sinne der Vervollkommnung der Autonomie. In der eigenwilligen, aber nicht eigensinnigen Verbindung von Kant und Baudelaire und in der Tradition von Nietzsches individualistischer Autonomiemoral führt Foucault seine Konzeption durch.” – tradução nossa]

<sup>255</sup> Ibid. [“Sowenig er auf Kierkegaard rekurriert, sowenig hat er als ethisches Ideal ein Leben des unreflektierten Genießens vor Augen.” – tradução nossa]

<sup>256</sup> [“Hedonismus kann in dieser Form als eine mögliche Variante der ‘Ästhetik der Existenz’ angesehen werden.” – tradução nossa]

<sup>257</sup> [“Philosophisch personalisiert sich diese Spannung in Kant und Nietzsche. In Foucault selbst bleibt sie unaufgelöst, so daß man von einem kantianischen und nietzschianischen, einem liberalen und einem anarchistischen [...] Foucault reden kann.” – tradução nossa]

totalizada de maioridade que leva a uma ética esteticamente fundamental. No entanto, Foucault está sempre ciente desse perigo, ele é evitado em particular pelos elementos kantianos de sua filosofia.

### 2.2.3.5 SOBRE A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA, ESTÉTICA E POLÍTICA

De acordo com Davidson, Foucault efetua um *shift* do Tu para o Eu e critica: “since it is agreed by all that our duties to others are far greater in number, complexity, and even interest than our duties to ourselves” (Davidson, 1996, p. 232). No entanto, para ele o Tu não perde significado. Mesmo Sócrates, a quem Foucault se refere em particular no que diz respeito ao seu conceito de autocuidado, era, segundo Nehamas, com o seu procedimento dialógico, ao mesmo tempo orientado para a comunidade; o objetivo era principalmente o autocuidado, mas ele só se tornou significativo no contexto da polis. Em Davidson encontra-se, a este respeito, o seguinte: “Foucault wanted to shift the emphasis to ‘how the individual is supposed to constitute himself as a moral subject of his own actions’, without, however denying the importance of either the moral code or the actual behavior of people” (p. 228).<sup>258</sup> Nesse contexto, Foucault coloca a questão do objetivo do comportamento moral: “What is the goal to which our self-forming activity should be directed?” (p. 229). Segundo ele, a arte da vida é inconcebível sem que seja moldada a dimensão ética em uma orientação política na qual ele define o objetivo do comportamento moral. Ele diz:

Isto significa muito simplesmente que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/*relação de si para consigo* compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno destas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética (Foucault, 2006, p. 307).

---

<sup>258</sup> Davidson cita aqui Rabinow (1991, p. 337).

Nessa orientação política, a ética está tanto vinculada à autoformação do indivíduo quanto integrada a um contexto social que, de maneira especial, deve levar os outros em consideração. Seel descreve a ética de Foucault, de acordo com sua abordagem, como um tipo de ética agonal (*agonale Ethik*): “sua ética permanece uma ética agonal dividida ao meio – ela permanece sem analisar a disputa entre os componentes conflitantes” (Seel, 1999, p. 37).<sup>259</sup> Ele critica: “sem um conceito positivo de moralidade social, sem um olhar para o problema da limitação justa (equitativa ou solidária) de interesses e demandas próprias ou dos outros, a renascença da ética individual permanece um gesto estéril” (p. 37).<sup>260</sup> Seel sente falta da consideração aos “interesses igualitários dos outros indivíduos” (p. 37).<sup>261</sup> Ele resume: “uma ética agonal não deve ser apenas uma ética da existência, ela deve, ao mesmo tempo, ser uma ética da consideração pelos outros” (p. 37).<sup>262</sup> Segundo Seel, “uma ética agonal só é possível na forma de uma teoria moral agonal” (p. 46),<sup>263</sup> caso contrário “falta a dimensão do *conflito* no qual o indivíduo (ou mesmo um coletivo) se encontra devido a suas próprias orientações ao mesmo tempo egocêntricas e centradas na idade” (p. 47).<sup>264</sup> Em sua crítica a Foucault, Seel negligencia, porém, o ponto de vista de que também na preocupação consigo mesmo, como fica claro na análise de Foucault da ética da antiguidade ou da antiguidade tardia, a preocupação com o outro ocupa um lugar importante: “o cuidado de si é ético em si mesmo; porém implica relações complexas com os outros, uma vez que esse êthos da liberdade é também um maneira de cuidar dos outros” (Foucault, 2017, p. 264).<sup>265</sup> A consideração pelos outros está ancorada no

---

<sup>259</sup> [“Seine Ethik bleibt eine halbierte agonale Ethik – sie bleibt ohne Analyse des Streits der einander widerstrebenden Komponenten”. – tradução nossa]

<sup>260</sup> [“Ohne einen positiven Begriff sozialer Moral, ohne einen Blick für das Problem der richtigen (gerechten oder solidarischen) Begrenzung eigener und fremder Interessen und Ansprüche bleibt die Renaissance der Individualethik eine unfruchtbare Geste”. – tradução nossa]

<sup>261</sup> [“gleichberechtigten Interessen der anderen Individuen”. – tradução nossa]

<sup>262</sup> [“Eine agonale Ethik darf nicht allein Ethik der Existenz, sie muß zugleich Ethik der Rücksicht auf andere sein”. – tradução nossa] A partir desta crítica, Seel enfatiza a prevalência das concepções éticas de Martha Nussbaum, Thomas Nagel e Bernhard Williams.

<sup>263</sup> [“eine agonale Ethik nur in der Form einer agonalen Moraltheorie möglich” – tradução nossa].

<sup>264</sup> [“fehlt jede Dimension des *Widerstreits*, in dem das Individuum (oder auch ein Kollektiv) durch seine *eigenen*, zugleich ego- und alterzentrischen Orientierungen steht” – tradução nossa].

<sup>265</sup> No Cristianismo, uma abnegação de si mesmo é prevista como “uma forma de amor de si mesmo, uma forma de egoísmo ou de interesse individual ...” e “um paradoxo no cuidado de si” (Foucault, 2017, p. 262).

cuidado de si. Processos de negociação conflitantes estão envolvidos neste processo. Seel também ignora o fato de que Foucault, apesar de seu modelo de abertura histórica da moralidade, apresenta uma concepção positiva que é menos moral no sentido estrito, mas, como um conceito sociopolítico, contém componentes morais e tem uma orientação moral. Com o modelo da amizade, a filosofia de Foucault prevê a inclusão dos interesses dos outros e seu direito a uma vida igualmente realizada. Também de acordo com Foucault, as concepções individuais podem entrar em conflito com as concepções de vida dos outros e, portanto, requerem negociação individual e coletiva. Para Foucault, o conflito não surge do código moral, mas da posição do outro com sua orientação moral pertencente ao estilo de vida pessoal. Segundo Foucault, a forma como os conflitos são tratados faz parte do estilo ético/estético pessoal e, ao mesmo tempo, tem um caráter eminentemente político. De acordo com a concepção de Foucault sobre a autonomia humana, que deve ser vista em conexão com seu conceito relacional e estratégico de poder, no qual a liberdade está logicamente ancorada e que constitui o cerne de sua teoria da resistência, a consideração pelos outros consiste na necessidade de dar aos outros espaços de liberdade para o moldar de si mesmo. Assim, a liberdade de autocriação ética/estética esbarra em limites que são determinados pela liberdade do outro. As implicações políticas associadas devem estar integradas na busca ético-estética individual e em uma tarefa comum de comportamento criativo e resistente, o qual deve desembocar em uma constituição social que garanta a liberdade individual que pressuponha, inclua e necessite da autoformação do indivíduo. A ética do Eu implica o Nós.

### **2.2.3.6 ÉTICA E ESTÉTICA EM RELAÇÃO AO SUJEITO**

Embora o recurso de Foucault à filosofia antiga do período clássico grego e à Stoa constitua ponto de abordagem central, ele deliberadamente não é entendido como receita. A referência à estética, em particular, fornece a individualização e contextualização da ética. Em sua concepção da vida como obra de arte, Foucault remete à independência da arte. Distância,

estranheza e diferença em relação à liberdade de negar normas e de ser autorreferencial são suas características especiais. É precisamente nesta qualidade da estética que Foucault procura o ponto de partida para sua aliança entre o estético e o ético. Para este fim, ele se baseia principalmente na modernidade autônoma e, em menor medida, na arte contemporânea do final do século XX. Foucault enfatiza particularmente o aspecto lúdico, criativo e experimental da arte (Welsch, 1994, p. 12).

Ele privilegia um conceito de arte que se baseia no inovador, na ruptura e na transgressão do existente, não nos conceitos de arte observáveis na história da arte e que são socialmente funcionais ou mimeticamente orientados e, com isso, apresentam um alinhamento normativo. No que diz respeito ao conceito foucaultiano de beleza e obra, Kersting fala incorretamente de um “subjetivismo da estética romântica” (Kersting, 2007, p. 28; tradução nossa).

O conceito de beleza de Foucault, que, no entanto, não é suficientemente definido por ele, deve ser entendido como historicamente mutável, em concordância com o seu conceito de obra de arte desenvolvido no ensaio *O que é um autor?*, conceito este que Foucault fortalece tendo em conta a vida como obra de arte pessoal (Foucault, 1990, p. 135). Em Foucault, o conceito de obra, assim como o conceito de autor, é compreendido histórica e funcionalmente (Foucault, 2001a, p. 1003-1041).<sup>266</sup>

Suas observações filosóficas não tratam de uma teoria moral nem de uma teoria da estética no sentido mais restrito. Sua ocupação com a ligação entre ética e estética é de importância teórica subjetiva e teórica de poder e está no contexto de sua orientação filosófica geral com sua dimensão política de mudança do indivíduo e da sociedade. “Ética e política [...] não são mais áreas separadas.”<sup>267</sup> Para Foucault, a estética deriva principalmente da autonomia das pessoas. A estética é capaz de desafiar a heteronomia e mostrar que a autodeterminação é possível. De fato: “Do fato da estética pertencer à ética da boa vida, não se segue que aquela deva se fundir nesta

<sup>266</sup> Correspondendo à tendência a ser observada em Foucault de transferir conceitos adquiridos em determinados contextos teóricos para outras áreas, gostaria também de fazer valer esta ideia para o conceito de obra.

<sup>267</sup> [“Die Ethik und die Politik sind [...] keine getrennten Bereiche mehr” – tradução nossa]. Jambet, Christian: “Konstitution des Subjekts und spirituelle Praxis”. Em: Ewald (1991, p. 239).

ou está naquela.”<sup>268</sup> No que diz respeito à estética em Foucault, Hebel fala em estabelecer um equilíbrio:

Talvez, no entanto, um exame mais atento mostre que apenas um valor estético é capaz de, por um lado, manter o equilíbrio entre ordem e liberdade sem derivar para a consolidação do poder de dominação e padronização, ou, por outro lado, para uma expansão rumo ao caótico e desumano (Hebel, 1990, p. 234).<sup>269</sup>

A estética do jogo, que prima pela transformação do sujeito, centra-se nos aspectos do distanciamento, da autoformação e do trato com o outro, sobretudo a partir da ideia de governamentalidade, que, além da condução dos outros, também abrange a arte de governar a si mesmo. Foucault formula um apelo para que enfrentemos a tarefa de moldar nossas vidas individualmente no sentido do ethos kantiano da Crítica, ao mesmo tempo em que nos moldamos e cumprimos nossa responsabilidade humana e política. “Sim, pois o que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade?” (Foucault, 2017, p. 261), afirma Foucault. E continua: “A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade” (p. 261). Ela também é eminentemente política: “A liberdade é, portanto, em si mesma política” (p. 264). A ética ou estética de Foucault mostra-se assim o pilar de sua concepção política, que prima por uma sociedade que possibilite maior autonomia de si. O programa de autoformação de Foucault, na sua abertura, na sua exigência de autorreflexividade e na aplicação de técnicas e práticas de formação de si, na sua concepção da vida como obra em termos estéticos e éticos e em termos de procura por um estilo de vida comprometido e crítico de responsabilidade individual e social, tem um carácter exigente e demandante.

<sup>268</sup> [“Aus dem Umstand, daß die Ästhetik zur Ethik des guten Lebens gehört, folgt nicht, daß jene in diese oder diese in jener aufzugehen habe.“ – tradução nossa]. Seel, Martin: *Ethisch-ästhetische Studien*. Frankfurt : Suhrkamp, 1996, p. 12. [*Estudos ético-estéticos*].

<sup>269</sup> [“Vielleicht jedoch wird sich bei genauerer Untersuchung zeigen, daß nur ein ästhetischer Wert es vermag, die Balance zwischen Ordnung und Freiheit zu halten, ohne in Verfestigung von Macht zu Herrschaft und Normierung einerseits oder in eine Entgrenzung ins Chaotische und Inhumane andererseits abzudriften.” – tradução nossa]

## 2.2.4 ECONOMIA, ARTE E AFETO. ECONOMIA DO AFETO E SEUS LIMITES NA CONCEPÇÃO FILOSÓFICA DE MICHEL FOUCAULT<sup>270</sup>

### 2.2.4.1 ECONOMIA E AFETO EM FOUCAULT

O interesse de Foucault pela economia desenvolve-se com grandes interrupções em sua obra. Em *As Palavras e as Coisas*, por exemplo, ele examina o saber das riquezas a fim de elaborar epistemes subjacentes dos séculos XVII e XVIII. Também na história da governamentalidade, no volume *O nascimento da biopolítica* (Foucault, 2008c) o foco de seu pensamento está na economia. Foucault afirma que na prática de governo liberal e neoliberal, o sucesso ou o fracasso tomam o lugar da questão da legitimidade ou ilegitimidade do governo. No liberalismo, o novo tipo de racionalidade na arte de governar, com o advento da economia política, o foco é na restrição ou limitação máxima da ação governamental e das práticas governamentais em um estado mínimo – Foucault fala de um princípio limitador (Foucault, 2008c, p. 41)<sup>271</sup> –, com vistas à criação de um mercado livre que garanta a verdade dos preços de acordo com o princípio da livre competição e da concorrência, o que conduz ao enriquecimento mútuo.<sup>272</sup>

<sup>270</sup> Este capítulo foi publicado em inglês com poucas alterações irrelevantes: RAINSBOROUGH, Marita. Economy, art and emotion. Emotional economy and its boundaries in the philosophical concept of Michel Foucault. In: JUSTO, José Miranda; LIMA, Paulo Alexandre; SILVA, Fernando M. F. (org.). *Experimentation and Dissidence: From Heidegger to Badiou*. Lisboa: CFUL, 2018a, p. 209-223.

<sup>271</sup> Em outro lugar, Foucault fala de um “princípio regulador de um governo frugal” (Ibid).

<sup>272</sup> Foucault aponta para o enriquecimento coletivo da Europa (Cf. Foucault, 2008c, p. 75). Ele continua: “essa ideia de um progresso que é um progresso europeu é, creio eu, um tema fundamental no liberalismo, que, como vocês veem, no fundo derruba totalmente os temas do equilíbrio europeu, apesar de esses temas não desaparecerem de todo (Foucault, 2008c, p. 75). Segundo Foucault, a consequência do livre mercado enquanto princípio de governo é a expansão do mercado, um mercado mundial e, por fim, a globalização (Cf. Foucault, 2004b, p. 86). Quero dizer, simplesmente, que talvez seja a primeira vez que a Europa como unidade econômica, como sujeito econômico se apresenta assim ao mundo ou pensa a mundo como podendo e devendo ser seu domínio econômico. É a primeira vez que a Europa, creio eu, aparece a seus próprios olhos como devendo ter o mundo como mercado infinito. A Europa já não está simplesmente em estado de cobiça em relação a todas as riquezas do mundo, que reluziam em seus sonhos ou em suas percepções (Foucault, 2008c, p. 76). E segue: “ou seja, de um lado a Europa, os europeus é que serão aos jogadores, e o mundo, bem, o mundo será o que está em jogo. O jogo é na Europa, mas o que está em jogo é o mundo” (Foucault, 2008c, p. 76s). Foucault acredita que não vê aqui nem o início do colonialismo, que já pode ser visto antes, nem do imperialismo, que só começa no século XIX: “Mas digamos que temos aí o início de um novo tipo de cálculo planetário na prática governamental europeia. Desse aparecimento de uma nova forma de racionalidade planetária, desse aparecimento de um novo cálculo com as dimensões do

Em outras palavras, o mecanismo natural do mercado e a formação de um preço natural é que vão permitir – quando se vê, a partir deles, o que o governo faz, as medidas que ele toma, as regras que impõe – falsificar ou verificar a prática governamental (Foucault, 2008c, p. 45).

E continua: “O mercado é que vai fazer que o bom governo já não seja somente um governo justo. O mercado é que vai fazer que o governo, agora, para poder ser um bom governo, funcione com base na verdade” (Foucault, 2008c, p. 45). Ele designa o mercado como “princípio de verdade” (p. 45).<sup>273</sup> A tarefa do direito público, nestas condições, apresenta-se da seguinte forma: “como pôr limites jurídicos para o exercício de um poder público” (Foucault, 2008c, p. 51). As mudanças associadas a isso acontecem em duas direções. Por um lado, na base do direito natural, partindo do pressuposto da ideia básica da intransferibilidade de certos direitos no sentido dos direitos humanos, Foucault chama a este caminho de caminho revolucionário, uma continuidade do pensamento de teóricos do direito natural. E, por outro lado, partindo do princípio da utilidade, o caminho radical. “O limite de competência do governo será definido pelas fronteiras da utilidade de uma intervenção governamental” (Foucault, 2008c, p. 55).<sup>274</sup> Foucault constata neste contexto: “utilitarismo é uma tecnologia do governo” (Foucault, 2008c, p. 56). A partir disto, tem-se dois conceitos diferentes de liberdade: liberdade como o exercício de direitos fundamentais e liberdade como independência dos governados em relação aos governantes (p. 57). Os sistemas daí resultantes são heterogêneos e discrepantes e levam a uma ambiguidade no liberalismo europeu dos séculos XIX e XX, na medida em que a lógica da estratégia requer a lógica de vinculação do heterogêneo (p. 57).

Assim, mostra-se que o caminho radical foi mais forte do que o revolucionário dos direitos humanos e prevaleceu em maior medida: “entramos, a partir do início do século XIX, numa era em que o problema da utilidade abrange cada vez mais todos os problemas tradicionais do direito” (Foucault, 2008c, p. 60). Foucault define troca e utilidade como os dois pontos de

---

mundo, creio que podemos encontrar muitos indícios. Cito apenas alguns deles” (Ibid).

<sup>273</sup> O mercado era um ‘mercado de jurisdição’ (Cf. *ibid*).

<sup>274</sup> E continua: “Colocar a um governo, a cada instante [...] a questão: é útil? é útil para quê? dentro de que limites é útil? a partir de que se torna inútil? a partir de que se torna nocivo?” (Ibid).

ancoragem da técnica liberal do governo: “troca para as riquezas, utilidade para o poder público: eis como a razão governamental articula os princípios fundamentais da sua autolimitação. Troca de um lado, utilidade do outro” (p. 60s). Foucault constata, “que a limitação do seu poder não seja dada pelo respeito à liberdade dos indivíduos, mas simplesmente pela evidencia da análise econômica que ele saberá respeitar” (p. 84). Além da criação de liberdade, essa forma de governamentalidade trata também, ao mesmo tempo, de sua limitação. O problema da segurança está intimamente relacionado à arte liberal de governança: proteção dos interesses individuais assim como proteção dos interesses coletivos frente aos individuais, de tal forma que funcione como o “jogo liberdade e segurança” (p. 89).<sup>275</sup> Essas tendências se intensificam no final do século XX e início do século XXI, de modo que o dispositivo da segurança avançou como um dos mais importantes fenômenos de estruturação social, momentos estes que Foucault analisa em sua obra *Segurança, Território, População* (Foucault, 2008b). Nesse contexto, uma ‘cultura do perigo’ emergiu no século XIX, consistindo em uma ‘invasão dos perigos cotidianos’ e um ‘acirramento do medo do perigo’ (Foucault, 2008b, p. 80s).<sup>276</sup> O surgimento do gênero da narrativa criminal pode ser citado como um exemplo literário disso. Percebe-se que as formas de governança constituem o modo do sujeito de maneira específica, também no que diz respeito à sua emocionalidade e afetividade, como, por exemplo, no sentimento de medo, ameaça e insegurança. As características listadas são reforçadas e expandidas no neoliberalismo:

Neoliberalism, according to Foucault, extends the process of making economic activity a general matrix of social and political relations, but it takes as its focus not exchange but competition (Foucault, 2008: 12). What the two forms of liberalism, the ‘classical’ and ‘neo’ share, according to Foucault, is a general idea of ‘homo economicus’, that is, the way in which they place a particular ‘anthropology’ of man as an economic subject at the basis of politics (Binkley; Capetillo, 2009, p. 4).

<sup>275</sup> Continuando, afirma: “segunda consequência desse liberalismo e dessa arte liberal de governar é a formidável extensão dos procedimentos de controle, de pressão, de coerção que vão constituir como que a contrapartida e o contrapeso das liberdades” (Foucault, 2008c, p. 91).

<sup>276</sup> Foucault menciona neste contexto o aparecimento de romances criminais. E Foucault segue: “Não há liberalismo sem cultura do perigo” (Foucault, 2008c, p. 91).

Como *homo oeconomicus*, o sujeito neoliberal está voltado à competição e se transforma cada vez mais em empresário de si mesmo. “As neoliberalism takes root as a widespread cultural discourse, the market-centric economic calculation – and all its attendant profit-seeking epistemologies and individualistic social ontologies – becomes the mode of rationality for self-reflection and the barometer for individual success” (Winnubst, 2013, p. 466).<sup>277</sup> A forma do sujeito no neoliberalismo é definida por Foucault como ‘subject of interests’.

Foucault characterizes these ‘interests’ as the bedrock for all decisions: ‘[the] principle of an irreducible, non-transferable, atomistic individual choice which is unconditionally referred to the subject himself’ (C-BB, 272). Interests are those irrational and sometimes ineffable connections, whether positive or negative, that we have to experience; they are the reasons we care about things; they are what psychoanalysis calls cathexes (ibid.).

Esta escolha está relacionada com a ansiada otimização de si mesmo: “in the social rationality of neoliberalism, these ‘interests’ are unhinged from fulfilling any need or lack or desire: they are detached from any register of evaluation other than that of endless self-enhancement” (Winnubst, 2013, p. 467). O neoliberalismo liga-se também com excesso: “too much is never enough” (p. 467). Em Winnubst isso significa: “it lays claim to excess as its central social value – and thus kills it” (p. 467). E continua: “it also tells us the truth of neoliberalism: the excess is not, finally, what it claims to be. Indeed, as both Bataille and Foucault see so lucidly, forms of human living in the twentieth century know nothing of real pleasure, nothing of jouissance” (p. 467). A proliferação de afetos não tem caráter libertador, mas vincula o sujeito em relações de poder onde prevalece o ser-governado. Para Foucault, entre outras coisas, o conceito de estética ou ética de si deriva dessas observações, nas quais é tematizada a formação de

---

<sup>277</sup> E continua: “The fundamental values of work and utility that are sanctified in the infamous Protestant work ethic are thus fading from prominence in the contemporary milieu of neoliberalism. While we may still express allegiance to them, particularly, as in the US, as well-worn vehicles for xenophobic nationalism, we reserve our true admiration for those who achieve economic success with the smallest effort or labor: the great entrepreneurial innovation is great precisely because it grants success with minimal effort. ‘Maximize interest, minimize labor!’ This becomes the slogan of these neoliberal times” (Ibid.).

si por meio de si, a fim de se fazer uma contraposição a esta visão econômica de si no processo de subjetivação. “Particularly in the rise of the neoliberalism that we are currently witnessing across the globe, this examination of economics is central to the shared Bataille-Foucauldian projects of rethinking the possibilities for living meaningful lives – of rethinking ethics” (Winnubst, 2013, p. 468). Para isso, lidar com o econômico em suas variadas dimensões é indispensável.

#### 2.2.4.2 LIMITES DA ECONOMIA DO AFETO EM FOUCAULT

Foucault entende o termo economia, por um lado, no sentido mais estrito como a doutrina da riqueza e, por outro, como um modo de socialização que caracteriza as relações de poder, relações essas que incluem particularmente a disciplina, a normalização e a sexualização, momentos do ser-governado próprios do sujeito. Segundo Foucault, deve-se pensar tanto no ‘poder da economia’ quanto na ‘economia do poder’ (Krämer, 2011, p. 13; tradução nossa), havendo uma “compreensão descentralizada de economia e de poder”, uma “micro-macro-economia do poder” (p. 13). Pode-se falar de uma “descentralização da economia” (p. 21)<sup>278</sup> e, ao mesmo tempo, também de uma descentralização do conceito de poder, o qual entende o poder de forma produtiva, procedendo calculista ou economicamente de acordo com o princípio da racionalidade.<sup>279</sup> Krämer afirma: “Ao fazê-lo, ele descentra e ‘destrona’ o conceito de economia e o coloca no complexo campo das relações de força” (Krämer, 2011, p. 77).<sup>280</sup> Ele afirma:

Com a aceitação da ‘economia política do corpo’, o conceito de economia de Foucault é ampliado para incluir as dimensões de

<sup>278</sup> Krämer remete aqui a William Walters.

<sup>279</sup> Do ponto de vista da estratégia de poder, os processos também podem se provar “não econômicos”. Assim, também é possível falar em aumento de eficiência no que diz respeito à aplicação de estratégias de poder: “A economia política do corpo tenta otimizar e racionalizar essa relação entre input e output por meio da microfísica do poder e da anatomia política” (Krämer, 2011, p. 37). Tipos historicamente diferentes de racionalidade devem ser assumidos (Cf. Krämer, 2011, p. 99).

<sup>280</sup> [“Damit dezentriert und ‘enthronisiert’ er den Ökonomiebegriff und stellt ihn in das komplexe Feld von Kräfteverhältnissen.” – tradução nossa]

disciplina e normalização. [...] Até certo ponto, ele ‘destrona’ a economia ao removê-la de seu contexto de significado até então ligado ao trabalho, à produção de mercadorias e aos eventos de mercado e colocá-la no campo politicamente explosivo das complexas relações sociais de poder. [...] Com isso, Foucault direciona-se ao mesmo tempo contra uma visão centralista de uma totalidade capitalista-econômica como entidade transcendente e eternamente válida (Krämer, 2011, p. 20).<sup>281</sup>

E ainda: “[A] economia capitalista [é] ela própria algo socialmente construído [...], pelo que é, no entanto, capaz de abrir um novo campo de racionalidade e de acesso operativo à intervenção política” (Krämer, 2011, p. 56).<sup>282</sup>

Formas de governamentalidade e de processos de subjetivação estão cada vez mais no foco de interesse de Foucault, que dizem respeito igualmente à constituição da afetividade. “A domesticação das paixões mostra que mesmo os primeiros esboços liberais visam principalmente à formação do sujeito. O sujeito experimenta um impulso de racionalização” (Michalitsch, 2006, p. 63).<sup>283</sup> E continua: “a primeira inovação essencial

<sup>281</sup> [“Mit der Annahme der ‘politischen Ökonomie des Körpers’ erhält der Ökonomiebegriff bei Foucault die entscheidende Erweiterung um die Dimensionen der Disziplinierung und der Normalisierung. [...] Er ‘enthronisiert’ die Ökonomie gewissermaßen, indem er sie aus ihrem bisherigen mit Arbeit, Warenproduktion und Marktgeschehen verbundenen Bedeutungsrahmen herauslöst und in das politisch brisante Feld von komplexen sozialen Kräfteverhältnissen stellt. [...] Damit richtet sich Foucault gleichzeitig gegen eine zentralistische Auffassung einer kapitalistisch-ökonomischen Totalität als transcendente und ewig gültige Entität.” – tradução nossa]

<sup>282</sup> [“[D]ie kapitalistische Ökonomie’ [ist] selbst etwas sozial Konstruiertes und ‘Gewordenes’ [...], wobei sie dennoch ein neues Feld der Rationalität und des operativen Zugriffs politischer Intervention zu eröffnen vermag. – tradução nossa].

<sup>283</sup> [“An der Domestizierung der Leidenschaften zeigt sich, daß schon die frühliberalen Entwürfe vorrangig auf die Formierung des Subjekts zielen. Das Subjekt erfährt einen Rationalisierungsschub.” – tradução nossa] Em outro lugar, afirma: “A domesticação liberal inicial das paixões por interesses está agora sendo desenvolvida para a ponderação que reduz custos e benefícios. Racionalidade agora significa cálculo orientado para o mercado, cálculo que maximiza a utilidade” (Michalitsch, 2006, p. 66). [“Die frühliberale Domestizierung der Leidenschaften zu Interessen wird nun zur reduzierten Abwägung von Kosten und Nutzen weiterentwickelt. Rationalität bedeutet nun am Markt orientiertes, nutzenmaximierendes Kalkül.” – tradução nossa] E: “O cálculo agora também determina o relacionamento consigo. As paixões parecem extinguir-se, em seu lugar entra a paixão como mercadoria, calculada, simulada no que tange à sua possibilidade de comercialização. Com isso, o processo de domesticação na simulação encontra um fim provisório. A economização do social leva à formação economizada da subjetividade” (Michalitsch, 2006, p. 98). [“Das Kalkül bestimmt nun auch das Selbst-Verhältnis. Die Leidenschaften scheinen ausgelöscht, an ihre Stelle tritt die kalkulierte, im Hinblick auf ihre Marktfähigkeit simulierte Leidenschaft als Ware. Damit findet der Prozeß der Domestizierung in der Simulation ein vorläufiges Ende. Die Ökonomisierung des Sozialen mündet in die ökonomisierte Formierung von Subjektivität.” – tradução nossa] E ainda: “O

do neoliberalismo consiste na expansão do mercado, que abrange não só o Estado, mas também o sujeito” (Michalitsch, 2006, p. 93).<sup>284</sup> E:

Esse esboço inicial da domesticação das paixões visando à formação da subjetividade é radicalizado no contexto neoliberal. A razão é reduzida a cálculo. Paixões – sinais do imprevisível, do irracional – não são apenas amansadas a interesses, mas completamente eliminadas, porque o cálculo do mercado determina, além de todas as áreas da vida, também a relação consigo mesmo (Michalitsch, 2006, p. 149).<sup>285</sup>

Por outro lado, a paixão se torna, de forma crescente e rápida, uma mercadoria. A governança neoliberal se apresenta como “uma forma promotora da liberdade de exercício do poder” (Krämer, 2011, p. 116). A esse tornar-se sujeito, Foucault acrescenta o aspecto da autoformação pelo uso de autotecnologias. O conceito de governamentalidade permite-lhe pensar esses aspectos em conjunto, de forma que além do ser governado,

---

acesso ao indivíduo ocorre em nível cognitivo, emocional e social” (Michalitsch, 2006, p. 100). [“Der Zugriff auf das Individuum erfolgt auf kognitiver, emotionaler und sozialer Ebene” – tradução nossa] A autora descreve os efeitos emocionais com as seguintes palavras: “No aspecto emocional, conexões entre sentimentos negativos e relações sociais não podem ser estabelecidas. Insegurança, medo do futuro, indiferença e resignação são o resultado e levam ao recuo das emoções ou ao aumento da agressividade, que se manifestam na esfera social como exclusão, competição e falta de solidariedade. (Cf. Gerlach, 2001, p. 173s.)” (Ibid.) [“In emotionaler Hinsicht können Zusammenhänge von negativer Befindlichkeit und gesellschaftlichen Verhältnissen nicht hergestellt werden. Verunsicherung, Zukunftsangst, Gleichgültigkeit und Resignation sind die Folge und führen zur Rücknahme von Emotionen oder verstärkter Aggressivität, die sich im Sozialen als Ausgrenzung, Konkurrenz und Entsolidarisierung manifestieren.” – tradução nossa] E prossegue: “O resultado são identificações autoalienantes, despolitização e privatização da existência individual, resignação, indiferença – especialmente em relação à democracia – desenvolvimento de uma realidade de vida percebida como impossível de influenciar e desistoricização da consciência social e individual, entretanto, essas consequências garantem a produção de capital humano adequado à exploração.” (Ibid.) [“Selbstentfremdende Identifikationen, Entpolitisierung und Privatisierung individueller Existenz, Resignation, Gleichgültigkeit – insbesondere gegenüber Demokratie –, Entwicklung der als unbeeinflussbar wahrgenommenen Lebensrealität und Enthistorisierung gesellschaftlichen und individuellen Bewusstseins sind die Folge, stellen jedoch die Produktion verwertungsgerechten Humankapitals sicher.” – tradução nossa] E: “Somente esta domesticação das paixões permite, em última análise, a autonomia da economia” (Michalitsch, 2006, p. 148). [“Erst diese Domestizierung der Leidenschaften erlaubt letztlich die Autonomisierung der Ökonomie.” – tradução nossa].

<sup>284</sup> [“Die erste wesentliche Neuerung des Neoliberalismus besteht in der Entgrenzung des Marktes, die nicht nur den Staat, sondern auch das Subjekt erfasst.” – tradução nossa]

<sup>285</sup> [“Dieser frühe auf die Formierung von Subjektivität zielende Entwurf der Domestizierung der Leidenschaften wird im neoliberalen Kontext radikalisiert. Vernunft wird zum Kalkül reduziert. Leidenschaften – Zeichen des Unberechenbaren, Wider-Vernünftigen – werden nicht nur zu Interessen gezähmt, sondern gänzlich ausgeschaltet, denn Marktkalkül bestimmt wie sämtliche Lebensbereiche auch das Selbst-Verhältnis.” – tradução nossa]

o governar a si mesmo, a autogestão, avançam cada vez mais a aspecto central da filosofia foucaultiana.<sup>286</sup> O aspecto da autoconstituição aparece ao lado do da constituição estrangeira do sujeito: ética e estética adquirem importância. Neste contexto, os limites da economia do afeto no conceito filosófico de Foucault são claramente demarcados e a arte passa a ter um significado especial.

### 2.2.4.3 AFETO, LITERATURA E ARTE EM MICHEL FOUCAULT

No murmúrio da linguagem, a literatura apresenta uma proximidade com a loucura, que representa o outro da razão. A alteridade da literatura, que define sua especificidade, faz da literatura um contradiscurso. Literatura e filosofia, portanto, mostram-se parceiras no pensamento. A preocupação de Foucault com a literatura tem seu ponto de partida na ontologia da linguagem, na autorreferencialidade da linguagem, que ele mostra a partir da literatura de Raymond Roussel, e seu potencial de transgressão. Nesse contexto, Foucault recorre a Bataille, de Sade, Artaud, Blanchot, etc., cada um em determinado aspecto. Que significado, função e posição resultam para a literatura no contexto geral de sua filosofia? Que ligação pode ser estabelecida entre afeto e literatura? O desejo revela-se, nas representações ficcionais de literatura, como foco de suas declarações sobre os vários escritores. Enquanto na transgressão de Sade a forma de poder disciplina aparece de forma narrativa, em Bataille há um desejo de autotransgressão enquanto forma de êxtase na experiência sexual, como na morte; em Artaud, o foco está no sentimento de corporeidade, está ligado à possibilidade de expressão do corpo e culmina em grito, e com Klossowski uma experiência sexual-mítica. Segundo Blanchot, a literatura vai ao extremo e representa a possibilidade de experimentar a impossibilidade, a linguagem literária incorpora contradição, incompreensão e incerteza. O espaço da literatura de Blanchot é um espaço de ‘despojamento’ do eu. No

<sup>286</sup> Em Krämer afirmar-se: “A análise de Foucault dos processos de transformação em nossa episteme ocidental mostrou que nem a liberdade nem o domínio são entidades imutáveis” [“Foucaults Analyse der Transformationsprozesse in unserer abendländischen Episteme zeigte, dass weder Freiheit noch Herrschaft unveränderliche Entitäten sind” (Krämer, 2011, p. 129).

campo das artes visuais, Foucault nomeia, nesse sentido, a arte de Bosch e Goya. A literatura e a arte devem ser vistas como áreas de ‘experiência do externo’ e, assim, devem possibilitar experiências de limite – também na área da loucura.

Segundo Foucault, o saber associado a ela já foi excluído do pensamento moderno nas meditações de Descartes. Nas várias concepções de literatura de Foucault, torna-se evidente, por um lado, a possibilidade de outras formas novas e excessivas de afetividade no literário e, por outro, também da constituição afetiva do sujeito por meio de quase-discursos que trazem consigo a formação e regulação de sentimentos que sustentam a governabilidade do sujeito.

A arte moderna,<sup>287</sup> em suas diferentes áreas como a literatura e a pintura, é, segundo Foucault, portadora de “cinismo”, o “cinismo da cultura voltada contra ela mesma” (Foucault, 2011b, p. 165) e assim se torna a “portadora daquele princípio de correspondência entre estilo de vida e escândalo da verdade” (p. 158) inseridos em sua análise da parresía. A questão é “desnudar, desmascarar, expor, desenterrar e devolver à força o elementar da existência” (p. 159). Foucault afirma neste contexto:

Há um antiplatonismo da arte moderna que foi o grande escândalo de Manet e que, a meu ver, sem ser a caracterização de toda a arte possível atualmente, foi uma tendência profunda que vocês encontram de Manet a Francis Bacon, de Baudelaire a Samuel Beckett ou Burroughs. Antiplatonismo: a arte como lugar de erupção do elementar, desnudamento da experiência (Foucault, 2011b, p. 165).<sup>288</sup>

Foucault afirma: “E com isso a arte estabelece com a cultura, com as normas sociais, com os valores e os cânones estéticos uma relação polêmica de redução, de recusa e de agressão” (Foucault, 2011b, p. 165). E

---

<sup>287</sup> Foucault se refere aqui em particular a artistas do modernismo clássico como Manet, Klee e Kandinsky. Ao analisar sua arte, Foucault mostra rupturas no visual, nas quais o invisível se torna visível. Fenômenos semelhantes também podem ser observados no visual com a mudança de epistemes ou regras de discurso. Foucault quer dar a esta área a sua independência e não a coloca na área do indizível. No tocante à questão da representação, Magritte aproxima Foucault da arte.

<sup>288</sup> Foucault também fala de um antiaristotelismo na arte moderna.

continua: “E se não é simplesmente na arte, é na arte principalmente que se concentram, no mundo moderno, em nosso mundo, as formas mais intensas de um dizer-a-verdade que tem a coragem de assumir o risco de ferir” (p. 165). ‘Agressão’ e ‘vulnerabilidade’ apontam para uma emocionalidade mobilizada no dizer-a-verdade artístico, tanto no processo criativo quanto no de recepção, emocionalidade que se vincula existencialmente a uma crítica experimental e possibilita o irromper da economia dos afetos. A tese da parresía da arte moderna pode ser entendida como uma retomada e intensificação do conteúdo das reflexões de Foucault sobre a ontologia da linguagem e seu conceito de literatura como contradiscurso. Nesse contexto, a arte está se tornando cada vez mais uma forma especial do dizer-a-verdade. Também neste ponto, mostra-se a tendência de Foucault de retomar um fio relacionado ao conteúdo de uma maneira processual, expansiva, que desloca, e em contextos mais amplos, incorpora e especifica. Em Foucault, a ontologia da linguagem é cada vez mais integrada à ontologia do sujeito. A literatura moderna e a arte como forma de dizer-a-verdade combinam a existência artística, a criação da arte e a coragem de dizer-tudo no sentido da crítica e retomam a concepção de Foucault da arte como um contradiscurso no contexto de suas considerações teóricas do sujeito. A premissa metodológica do a priori histórico no contexto de um nexos de saber, poder e sujeito também se mostra na investigação genealógica das formas de subjetivação associadas ao dizer-a-verdade no quadro da ética ou da estética de si.

Com referência à fotografia de Duane Michals, Foucault enfatiza a importância do pensar e do sentir no processo de recepção das artes visuais. Segundo Foucault, a arte deve possibilitar experiências e a penetração em novas áreas de experiência. É o que diz no trecho seguinte: “O tempo pode trazer mudanças, envelhecimento e morte, mas pensar e sentir são mais fortes do que isso. Só eles são capazes de ver suas dobras invisíveis e torná-las visíveis” (Foucault, 2005a, p. 302).<sup>289</sup> E continua: “Ele [referindo-se a Duane Michals] o convida a assumir o papel indefinido de um leitor ou espectador e sugere a ele pensamentos ou sentimentos (pois os sentimentos

---

<sup>289</sup> [“Die Zeit mag Veränderungen, Alter und Tod bringen, doch Denken und Fühlen sind stärker als sie. Nur sie vermögen ihre unsichtbaren Falten zu sehen und sichtbar zu machen.” – tradução nossa]

movem a alma e se espalham espontaneamente de alma para alma)” (Foucault, 2005a, p. 300).<sup>290</sup> Nesse processo, o invisível deve se tornar visível. Além da importância do pensamento, Foucault enfatiza claramente o sentimento como dimensão que amplia o conhecimento na produção e recepção da arte. Na vivência artística, o que se tem é a transformação do sujeito, com consideração especial da sensação, sentimento e afeto. No que se refere ao filme, Foucault enfoca em particular a experiência físico-afetiva, o que vemos passa a fazer parte do nosso corpo. Isso também leva a uma experiência histórica específica que vai além do saber.<sup>291</sup> O efeito singular do filme sobre o corpo humano no processo de recepção, o qual é causado pelo seu modo de presença, afeta o ser humano em sua relação com o mundo de forma abrangente e, além disso, tem uma dimensão teórica da ação. É importante também a referência ao sonhador e ao possível, para que possamos assumir com Foucault uma função formadora do sujeito do filme – combinada com um efeito de mudança do sujeito. Ao olhar para as mídias artísticas individuais, a estreita conexão entre arte, corporeidade e formação do afeto torna-se clara em Foucault.

Foucault prefere os termos afeto e afetividade como termos hiperônimos para diferentes tipos e intensidades de sentimento.<sup>292</sup> Embora ele não ofereça uma teoria dos sentimentos no sentido mais estrito, a afetividade é crucial em seu conceito filosófico. O tornar-se sujeito e a construção da emocionalidade devem ser analisados em ligação estreita e estão inseridos em um contexto social e político. Os afetos implementam posições do sujeito em conexão com a aplicação de práticas de poder, especialmente em contextos institucionais, e as ancoram no corpo do indivíduo (Foucault, 2001b, p. 1622-1628). Os sentimentos estão sujeitos a um ‘apaziguamento’ constante, como Foucault deixa claro usando o exemplo da raiva e do ressentimento. No que diz respeito ao desejo, ele fala em “the normalisa-

<sup>290</sup> [“Er [gemeint ist Duane Michals] lädt ihn ein, die unbestimmte Rolle eines Lesers oder Betrachters zu übernehmen, und legt ihm Gedanken oder Gefühle nahe (denn die Gefühle bewegen die Seele und verbreiten sich spontan von Seele zu Seele).” – tradução nossa]

<sup>291</sup> Foucault afirma: “Ela faz parte não do que sabemos, mas de nosso corpo, de nossa maneira de agir, de fazer, de pensar, de sonhar e, bruscamente, essas pequenas pedrinhas enigmáticas que estavam em nós desencaham.” E continua: “Não podemos indagar o cinema a respeito do poder, ele seria inteiramente perdedor.” Em: Foucault, (2016, p. 85s).

<sup>292</sup> Com essa preferência, Foucault se insere na tradição filosófica desde a Antiguidade até o século XVII. Veja, para isso, Hübsch, 1999, p. 137-150.

tion and domestication of pleasure” (Winnubst, 2013, p. 467). No entanto, ainda permanece um potencial de resistência associado aos afetos, que Foucault associa em particular à autoformação da afetividade por meio de autotecnologias – incluindo a leitura e a escrita – no quadro de sua ética ou estética de si. Portanto, os afetos são mutáveis e capazes de elaboração, apesar de sua tendência à fixidez. Um exemplo dessa autoformação no sentido de *dessubjetivação* e *dessubjugação* pode ser encontrado no dandismo de Baudelaire como forma de estilização do eu no mundo da vida e no mundo literário. Foucault entende a afetividade como constituída e sujeita à formação discursiva e dispositiva, como também, ao mesmo tempo, a uma possível autoformação. Isso se aplica igualmente à conexão entre formação do afeto e economia. A economia do afeto, portanto, também pode ser encontrada no campo da literatura e das artes visuais, mas as artes plásticas também podem ser vistas como uma área especial de limites da economia do afeto – como uma área que permite a transgressão de limites e a transformação do sujeito.

De modo geral, pode-se falar de um “potencial diagnóstico contemporâneo dos estudos da governamentalidade de Foucault” (Krämer, 2011, p. 129).<sup>293</sup> Foucault sempre conecta o termo economia “com formas de racionalidade política de práticas” e examina “campos da racionalidade do exercício do poder” (Krämer, 2011, p. 123),<sup>294</sup> em que a racionalidade particular do neoliberalismo assume a forma da proliferação de afetos. A metáfora da economia dos afetos refere-se a processos de subjetivação, por exemplo, por meio do disciplinamento e da biopolítica, nos quais também está envolvida a formação de sensações, humores, sentimentos e afetos. A formação do sujeito por meio de formas micro e macrofísicas de poder faz com que o sujeito apareça determinado de forma heterônoma, entre outras coisas pelos processos de formação de afeto envolvidos. Nesse contexto, a literatura e as artes visuais, em sua constituição discursiva ou quase-discursiva, também contribuem para a economia do afeto e para a economia da formação do afeto. A constituição discursiva e dispositiva do sujeito também se dá por meio de quase-discursos (*Quasidiskurse*) na literatura e nas

<sup>293</sup> [“gegenwartsdiagnostischen Potential der Foucault’schen Gouvernementalitätsstudien” – tradução nossa]

<sup>294</sup> [“mit Formen der politischen Rationalität von Praktiken” / “Felder der Rationalität der Machtausübung” – tradução nossa]

artes visuais e por meio de dispositivos culturais, mas, por outro lado, essas áreas também liberam em grande medida possibilidades de resolução de economias de afeto e de sua transformação. Para Foucault, a arte se torna até mesmo uma medida do estilo de vida e um modelo de vida livre, auto-determinada e com responsabilidade ética. A consideração da literatura e das artes visuais está relacionada à visão ético-estética de Foucault de que a vida deve se basear no exemplo da arte.

“O que me surpreende é que, em nossa sociedade, a arte não tenha mais relação com os objetos, e não com os indivíduos ou com a vida; e também que a arte seja um domínio especializado, o domínio dos peritos que são os artistas. Mas a vida de todo indivíduo não poderia ser uma obra de arte? Por que um quadro ou uma casa são objetos de arte, mas não nossa vida?” (Foucault, 2014a, p. 222).

Em analogia à arte e com recurso a ela, o eu é estilizado em um sujeito ético autônomo com a ajuda da aplicação de tecnologias de si – também do ponto de vista político. Com isso, Foucault tenta se aproximar de um desiderato político. Ele afirma: “Existe uma ciência do governar, mas nenhuma do não querer ser governado” (Foucault em Krämer, 2011, p. 121).<sup>295</sup> Isso precisa ser desenvolvido. Para isso, o saber dos modos de economia dos afetos e seus limites é igualmente essencial. No que diz respeito à formação do sujeito, em uma virada ético-política, arte e estética desempenham um papel proeminente.

## **2.2.5 AFETO. CORPO. DESEJO. EMOCIONALIDADE EM MICHEL FOUCAULT E JUDITH BUTLER**

### **2.2.5.1 SUJEITO E CONSTRUÇÃO DO AFETO**

Como ficou claro, a constituição do sujeito está em grande medida ligada à construção da afetividade. Ela desempenha um papel decisivo tanto para a formação heterônoma do sujeito quanto para a aplicação de técnicas

<sup>295</sup> [“Es gibt eine Wissenschaft des Regierens, aber keine des Nicht-regiert-werden-Wollens.” – tradução nossa]

de libertação que promovam sua autonomia e conduzam a uma mudança no modo de ser do sujeito. Os termos emoção, sentimento, afeto, humor e sensação nem sempre podem ser claramente distinguidos uns dos outros e são definidos ou delimitados de formas diferentes em certos contextos teóricos. De acordo com o entendimento corrente, os sentimentos, via de regra, têm uma subjetividade mais forte, ou uma relação mais forte com o sujeito, e as sensações se referem mais aos estados relacionados ao registro de dados sensoriais. Em contraste, humores significam principalmente tons duradouros da sensação humana diante da vida. As emoções são geralmente vistas como estados de excitação e os afetos representam fortes excitações no sentimento das pessoas em relação à vida. São excitações intensas e temporárias, geralmente associadas ao estreitamento da consciência e a expressões físicas, como punhos cerrados, rubor e choro, e aos diferentes estágios do curso do processo. Foucault mostra uma preferência pelos termos afeto e afetividade como hiperônimos para diferentes tipos e intensidades de sentimentos. Embora ele não desenvolva uma teoria dos sentimentos no sentido mais estrito, a afetividade é crucial em sua concepção filosófica. Na obra de Foucault, o tornar-se sujeito e a construção da emocionalidade estão intimamente relacionados e estão em um contexto social e político. A constituição do sujeito por meio de discursos em sua constituição dispositiva e por meio de operações estratégicas de poder, que também representam um desempenho construtivo do indivíduo, refere-se, ao mesmo tempo, à formação de afetos e emoções, a sua mutabilidade, ao tipo de regulação do afeto e à encenação dos sentimentos. “Os sentimentos não são apenas ‘subjetivos’, mas também decisivos para a constituição da subjetividade” (Henckmann, 2004, p. 56).<sup>296</sup>

Faz parte do processo de tornar-se sujeito a formação de afetos e sentimentos. Eles estão vinculados ao processo de implementação, no qual determinadas posições de sujeito colocadas em discursos são adotadas em conjunto com a aplicação de práticas de poder – especialmente em contextos institucionais que, em sua maioria, também incluem o corpo do indivíduo –, e promovem seu ancoramento no indivíduo. Ao mesmo tempo,

---

<sup>296</sup> [“Gefühle sind nicht nur ‘subjektiv’, sondern sind auch mitentscheidend für die Konstitution von Subjektivität“ – tradução nossa]

determinam em grande medida como lidamos com os outros, os quais, com base nisso, são rejeitados, admirados, desprezados ou glorificados com desejo, nojo, medo, etc. Categorias de classificação que se referem a gênero, raça, etnia, condição social, filiação profissional, idade, etc., são cheias de afetos e, assim, adquirem sua importância para o indivíduo e para além dele. As categorias carregadas de sentimentos positivos ou negativos também são a base da visão de si mesmo do indivíduo e, portanto, influenciam a autoestima, a dúvida de si ou o ódio por si mesmo. Segundo Butler, a atribuição de certos nomes, categorias, etc., que são aceitos ou rejeitados no processo de invocação, está associada à formação de emoções e leva ao estabelecimento de uma rede de sentimentos que anda de mãos dadas com a formação do sujeito e cria um certo padrão de sentimentos em que certos afetos são preferidos e certas intensidades de emoções, assim como a interação de sentimentos, são criadas. Foucault parte do pressuposto de que os discursos oferecem ao sujeito espaços argumentativos que são ocupados por esses discursos e que se relacionam com a constituição da afetividade. Os discursos devem ser vistos como inseridos em dispositivos, de modo que a formação do sujeito e a constituição do afeto ocorram simultaneamente também por meio de práticas não linguísticas. É precisamente com base na proposição da constituição do afeto que se torna mais compreensível o processo de consolidação ou, se necessário, de mudança na aquisição de posições de sujeito. A teoria da constituição da emoção, afeto e desejo, bem como da percepção e do pensamento – Foucault fala do a priori histórico neste contexto – está intimamente relacionada em Foucault, e igualmente em Butler, à nova concepção de sujeito, com especial consideração do corpo, na qual se coloca a questão da constituição do sujeito como ponto central. Nesse ponto, a peculiaridade da interpretação de Foucault dos conceitos kantianos de crítica, esclarecimento e de seu postulado da dessubjugação torna-se muito clara. Ele enfatiza o lado afetivo e físico do processo.

## 2.2.5.2 AFETO, CORPO E DESEJO EM FOUCAULT

Os afetos, como modalidades primárias do corpo e expressão da afetação psíquica e do estado físico e mental, não devem ser entendidos em Foucault no sentido de uma dotação natural, mas assumem formas específicas, social e historicamente determinadas, em particular de acordo com as constituições discursivas e práticas corporais no âmbito dos regulamentos estratégicos de poder. Nesse contexto, o corpo ocupa um lugar especial em sua teoria.

In reality, bodies are shaped by society: they are used and experienced in many different ways and their characteristics vary according to cultural practices. They are moulded by rhythms of work, eating habits and changing norms of beauty. They are concretely shaped by diet, exercise and medical interventions (Oksala, 2013, p. 85).<sup>297</sup>

Foucault interessa-se por “the essential intertwinement of body and power” e pesquisa “how power operates through the manipulation of bodies” (Oksala, 2013, p. 87). O corpo é “an important anchorage point for power” (p. 92). A análise da relação de ‘body and power’ é o foco central de seu trabalho: “[H]e wants to bring the body into focus of history and study history through it” (p. 87). Assim, também o desejo não tem uma natureza fixa, mas deve ser compreendido como construído histórica e socialmente. “Foucault challenges this view by showing how our conceptions and experiences of sexuality are in fact always the result of specific cultural conventions and mechanisms of power and could not exist independently of them” (p. 90). A constituição dos sujeitos do desejo está relacionada ao pensamento em categorias, como homem e mulher, a *genderização*<sup>298</sup> dos

<sup>297</sup> Oksala diz: “[T]he body is completely shaped by history and culture” (Oksala, 2013, p. 86). Foucault supera assim a dicotomia entre natureza e cultura. Com sua ideia de conexão entre poder e corpo, ele se apoia em Nietzsche. Para investigar as formações históricas ele se utiliza, baseado em Nietzsche, do método da genealogia. E afirma: “Foucault aims to bring the body into focus of history by studying its connections with techniques and deployments of power.” (Ibid.) Embora Foucault veja o corpo como moldado social e historicamente, ele enfatiza a possibilidade de mudanças transgressivas, principalmente por meio das autotecnologias.

<sup>298</sup> Nota da tradutora: referimos aqui *genderização* como uma adaptação do termo em inglês *gender*. Consideramos que o termo *genderização* seria o mais aplicável para traduzir a termo alemão *Vergeschlechtlichung*.

padrões de comportamento e sua catexia emocional e o acoplamento de emoções a práticas sexuais. Segundo Foucault, a sexualidade se constitui como desejável por meio do dispositivo da sexualidade. Atualmente, sua análise está particularmente direcionada à exploração da erotização, ele fala de um ‘contrôle-stimulation’ (Foucault, 2001b, p. 1623).

Os afetos tendem a ser fixos, mas, por outro lado, podem ser estendidos, modificados e elaborados. Isso pode levar, entre outras coisas, a uma mudança na intimidade e na sexualidade.<sup>299</sup> O desejo se constitui por meio de mudanças nas práticas discursivas e também da aplicação de autotecnologias. Foucault se opõe à teoria da repressão da sexualidade, defendida por Freud e Marcuse, e enfatiza o caráter produtivo da formação por meio de práticas de poder. O fundamento é sua concepção de sujeito, segundo a qual o sujeito deve ser entendido não como substância, mas como forma e as formas do sujeito se desenvolvem de maneira diferente em diferentes contextos sócio-históricos. “Os seres humanos estão perpetuamente envolvidos em um processo que, ao constituir objetos, simultaneamente os desloca, deforma, transforma e o transfigura em sujeito” (Foucault, 2001c, p. 894).<sup>300</sup> As práticas de si permitem ao sujeito moldar-se por meio de autotecnologias historicamente variáveis. Foucault fala, neste contexto, de uma estética ou ética de si. “We constitute ourselves as subjects (we are enabled) by way of various ‘practices of the self’, which include activities of writing, diet, exercise and truth-telling” (Taylor, 2013, p. 173).<sup>301</sup> Foucault se preocupa com as práticas de libertação que estão relacionadas ao corpo: “In order to illustrate how the body is implicated in resistance and the practices of freedom” (Oksala, 2013, p. 86). Nas palavras de Foucault:

---

<sup>299</sup> Numa constituição de desejo monogâmica e heterossexual, a cultura emocional predominante é determinada pelo ciúme, violência entre os gêneros e práticas desviantes. O desejo masculino, por exemplo, costuma estar associado à vontade de dominação e atividade, o feminino à submissão e passividade, o que determina significativamente os sentimentos dos indivíduos e influencia o anseio e a satisfação. É claro que esse tipo de desejo não deve ser entendido como natural.

<sup>300</sup> [“Les hommes s’engagent perpétuellement dans un processus qui, en constituant des objets, le déplace en même temps, le déforme, le transforme et le transfigure comme sujet.” – tradução nossa]

<sup>301</sup> E continua: “We therefore find ourselves confronted with the task of figuring out when and how we are enabled and when and how we are constrained, of determining ways in which existing practices have the potential to loosen constraints and thus resist normalization, and of employing those practices not only for that purpose, but also in order to develop new and different practices – new and different ways of relating to ourselves and others. We need, in other words, to be able to reflect critically on the very process of becoming a subject.” (Ibid.)

We must not think that by saying yes to sex, one says no to power; on the contrary, one tracks along the course laid out by the general deployment of sexuality. It is the agency of sex that we must break away from, if we aim – through a tactical reversal of the various mechanisms of sexuality – to counter the grip of power with the claims of bodies, pleasures and knowledges, in their multiplicity and their possibility of resistance. The rallying point for the counterattack against the deployment of sexuality ought not be sex-desire, but bodies and pleasures (Oksala, 2013, p. 93).

Foucault diferencia experiências de prazer possibilitadas pelo corpo e sexualidade no sentido mais restrito. “The body represents a dimension of freedom in the sense that its experiences are never wholly reducible to the discursive order” (Oksala, 2013, p. 94). E continua: “bodies are capable of multiplying, distorting and overflowing their discursive determinants and of opening up new and surprising possibilities that can be articulated in new ways” (Taylor, 2013, p. 173). Assim, Foucault vê o corpo ao mesmo tempo como efeito do poder e fonte de liberdade: “Foucault’s conception of the body provides fruitful tools for theorizing the body *both* as an effect of power *and* as locus of resistance and freedom” (Oksala, 2013, p. 97). O corpo, com suas dimensões tópicas, heterotópicas e utópicas, oferece um potencial de libertação.

### **2.2.5.3 AFETIVIDADE E VULNERABILIDADE EM JUDITH BUTLER**

Butler considera a posição de Foucault insuficientemente justificada e desenvolve uma teoria da performance na qual o potencial transgressor e resistente do corpo, do desejo e de outros afetos é refundado teoricamente. Enquanto Foucault enfoca o desejo em sua preocupação com os afetos, Judith Butler amplia a perspectiva examinando a produção social da afetividade em geral com base no postulado da invocação e na tese da vulnerabilidade. Ao fazer isso, ela combina a abordagem de Foucault com as abordagens psicanalíticas de Freud e Melanie Klein.

We are already social beings, working within elaborate social interpretations both when we feel horror and when we fail to feel it at all. Our affect is never merely our own: affect is from the start, communicated from elsewhere. It disposes us to perceive the world in a certain way, to let certain dimensions of the world in and to resist others (Butler, 2010a, p. 50).

Ela estabelece, assim, uma conexão entre afetividade e poder, pois através do *framing*, da formação do enquadramento<sup>302</sup> do perceptível, como ela descreve o lado visível do discursivo, se constroem um dentro e um fora, o que tem um efeito regulador do afeto. Tomando a concepção de Foucault de dentro e fora, Butler enfatiza, diferente de Foucault, a representatividade e a midialidade por meio do conceito de enquadramento. Nesse sentido, Butler também fala de um quadro de interpretação ou padrão de interpretação e se aproxima da teoria cognitivista dos sentimentos.<sup>303</sup> No entanto, para ela o sentimento não se concentra inteiramente nessa estrutura teórica, como indicado pelo advérbio restritivo ‘parcialmente’. “Como parte do estado de ânimo, os sentimentos estruturam a situação a partir da perspectiva do sujeito” (Landweer, 2007, p. 251),<sup>304</sup> são moldados ao mesmo tempo social e historicamente. Butler interessa-se particularmente pela conexão entre afeto e moralidade – de acordo com Butler, as reações morais expressam-se primeiro na forma de afetos.

A barreira para a perceptibilidade da vida vulnerável deve ser levantada – um problema que, conseqüentemente, também tem um lado midiático para ela – para que não apenas certas vidas, mas toda vida seja vista como digna. Para Butler, trata-se de tomar consciência da dependência e da vulnerabilidade mútuas e desistir da tentativa de imunizar-se contra a vulnerabilidade por intermédio de uma forma específica de formação do

---

<sup>302</sup> “If, as I have argued, norms are enacted through visual and narrative frames, and framing presupposes decisions or practices that leave substantial losses outside the frame, then we have to consider that full inclusion and full exclusion are not the only options. Indeed, there are deaths that are partially eclipsed and partially marked, and that instability may well activate the frame, making the frame itself unstable. So the point would not be to locate what is ‘in’ or ‘outside’ the frame, but what vacillates between those two locations, and what, foreclosed, becomes encrypted in the frame itself” (Butler, 2010a, p. 75).

<sup>303</sup> “[N]amely, that what we feel is in part conditioned by how we interpret the world around us; that how we interpret what we feel actually can and does alter the feeling itself.” (Butler, 2010a, p. 41).

<sup>304</sup> [“Gefühle strukturieren als Teil der Befindlichkeit die Situation [zwar] aus der Perspektive des Subjekts.” – tradução nossa]

sujeito como sujeito soberano e/ou nacional.<sup>305</sup> Wils diz sobre este aspecto: “o medo do perigo, do ferimento e da dor [é] uma emoção igualmente basal e não moral [...] por meio da qual também podemos perceber diretamente a vulnerabilidade do outro” (Wils, 2007, p. 221-235).<sup>306</sup> Como resultado, a vulnerabilidade pode se tornar moralmente significativa. Para a ética de Butler, o decisivo não é o processo de neutralização do sentimento no sentido da formação de uma competência de julgamento moral, mas sim o componente emocional da moralidade, uma sensação moral. Devido à interdependência da percepção e da emocionalidade, os processos perceptivos também desempenham, com seu lado midiático, um papel importante, assim como as estruturas de pensamento a eles associadas, as quais ajudam a determinar julgamentos morais. Conforme seu modelo de equilíbrio, no que diz respeito à relação entre as diferentes capacidades humanas, a moralidade é igualmente determinada pela afetividade, percepção e racionalidade, e sua interdependência, em que todos os momentos estão sujeitos a uma formação sócio-histórica por meio de processos de poder<sup>307</sup> – a formação de normas deve ser vista como parte disso –, mas também têm um potencial emancipatório no processo de sua performatividade. Para Butler, as emoções

<sup>305</sup> Em Butler, encontra-se: “It cannot be that the other is destructible while I am not; nor vice versa. It can only be that life, conceived as precarious life, is a generalized condition, and that under certain political conditions it becomes radically exacerbated or radically disavowed. This is a schism in which the subject asserts its own righteous deconstructiveness at the same time as it seeks to immunize itself against the thought of its own precariousness” (Butler, 2010a, p. 48).

<sup>306</sup> [“Angst vor Gefahr, Verletzung und Schmerz [ist] eine ebenso basale nicht-moralische Emotion [...], anhand derer wir ebenso unmittelbar die Verletzbarkeit des anderen wahrnehmen können.” – tradução nossa]

<sup>307</sup> Wils diz a este respeito: “porque as emoções não são, de forma alguma, apenas estados *privados*. Precisamente porque têm uma função representativa, também são afetadas pelas mudanças que estão ocorrendo no ambiente moldado culturalmente.” [“Denn Emotionen sind keineswegs bloß *private* Zustände. Gerade *weil* sie über eine repräsentative Funktion verfügen, sind sie gleichsam betroffen von den Veränderungen, die sich in der kulturell geprägten Umwelt vollziehen.” – tradução nossa] (Wils, 2007, p. 231). Em Landweer encontramos o seguinte: “a ideia de que os sentimentos são altamente individuais é uma ideia romântica que ignora o caráter dos sentimentos morais – falando inicialmente apenas deles. Uma cultura jurídica mantem-se unificada principalmente pelo grande âmbito dos sentimentos legais e morais compartilhados, mesmo que também possa haver evidências de sentimentos muito diferentes e normas correspondentemente diferentes em relação a muitas questões jurídicas individuais.” [“Die Vorstellung, dass Gefühle hochgradig individuell sind, ist eine romantische Idee, die am Charakter von moralischen Gefühlen – um zunächst nur von diesen zu sprechen – vorbeigt. Eine Rechtskultur wird vor allem durch den großen Bereich der selbstverständlich geteilten rechtlich-moralischen Gefühle zusammengehalten, auch wenn es außerdem in Bezug auf viele einzelne Rechtsfragen höchst unterschiedliche Gefühlevidenzen und entsprechend verschiedene Normen geben mag.” – tradução nossa] (Landweer, 2007, p. 244). Landweer fala de uma ‘comunicação com emoções’, o que indica um amplo consenso sobre as emoções. De acordo com Landweer, vergonha e indignação são indicadores particularmente relevantes do ponto de vista moral. Esses sentimentos indicam a ancoragem das normas no hábito e a sensação de obrigatoriedade (Cf. Landweer, 2007, p. 244s).

têm uma função cosmopolita e de autodestravamento. Isso se mostra, entre outras coisas, na importância da melancolia no processo de constituição do sujeito, o que aponta para processos dolorosos de limitação e renúncia diante do tornar-se sujeito e, portanto, indiretamente, para possibilidades e potencialidades. A melancolia, como estado de ânimo, está sempre localizada na área interpessoal e indica, por um lado, déficits nos relacionamentos, mas também nos desideratos. A emocionalidade, portanto, tem uma função de orientação e avaliação em Butler, especialmente em termos morais, mas também pode ter um efeito desestabilizador. “A função estabilizadora que as emoções claramente têm *por serem representativas por natureza* também tem o infeliz efeito colateral de que suas representações também são a porta de entrada para desestabilizações culturalmente condicionadas” (Wils, 2007, p. 232).<sup>308</sup> Para Butler, os sentimentos também têm um caráter motivador, Landweer fala, em relação a esta função dos sentimentos, de uma ‘tese motivacional’.<sup>309</sup> Como modelo de conhecimento subjacente, Butler cristaliza a concepção de percepção como ‘modo de conhecimento’ e de inteligibilidade como “the general historical schema or schemas that establish domains of the knowable. This would constitute a dynamic field understood, at least initially, as an historical *a priori*” (Butler, 2010a, p. 6). Neste ponto, ela se refere aos pressupostos epistemológicos básicos de Foucault. De acordo com Butler, esses esquemas mutáveis criam as normas de reconhecibilidade. Em contraste com Foucault, que fala de limite, quebra, passagem, transgressão para ilustrar o caráter mutante da percepção e do conhecer com base no *a priori* histórico, Butler enfatiza o deslocamento na iterabilidade, com base nos pressupostos básicos da teoria dos atos de fala. A constituição da afetividade está envolvida neste processo: “The conditions are set for astonishment, outrage, revulsion, admiration, and discovery, depending on how the content is framed by shifting time and place” (p. 11). Molduras ou grades de percepção e cognição inteligível formam interpretações da realidade que

<sup>308</sup> [“Die Stabilisierungsfunktion, über die Emotionen offensichtlich verfügen, *weil sie repräsentationaler Natur sind*, hat *gleichzeitig* die unerfreuliche Nebenfolge, dass ihre Repräsentationen auch das Einfallstor für kulturell bedingte Destabilisierungen sind.” – tradução nossa]

<sup>309</sup> “Für jegliches Handeln, aber auch für moralisches Handeln und die dafür unabdingbare Anerkennung von Normen, sind, so die hier vertretene These, Gefühle als Motivation erforderlich. Dies kann als ‘Motivationsthese’ bezeichnet werden” (Landweer, 2007, p. 243). [“Segundo a tese aqui defendida, os sentimentos são necessários como motivação para toda ação, mas também para a ação moral e o indispensável reconhecimento das normas. Isso pode ser designado como a ‘tese motivacional’” – tradução nossa].

estão ligadas à afetividade. Butler continua a se perguntar: “How is affect produced by this structure of the frame? And what is the relation of affect to ethical and political judgment and practice?” (p. 13).

*Griefe mourning* mostram, segundo Butler (2006), “the interdependent nature of human existence” (Lloyd, 2008, p. 93). Neste contexto, afirma Lloyd: “She is interested in them only because they expose the precariousness of life and our vulnerability to the Other” (p. 93). E:

[F]or Butler the body is central to her conceptualisation of vulnerability since it is the body that exposes us or opens us up to the other: to their gaze, their touch, their violence (Butler, 2004b, p. 21) – that human existence is explicitly exposed as one of interdependence. Vitally, it is this porosity to the other (a corporeal porosity) that is also the source of an ethical connection with the other (Lloyd, 2008, p. 94).

A concepção do corpo<sup>310</sup> como aberto, fora de si mesmo e dependente implica reações afetivas que devem ser consideradas como fundamentalmente mediadas e que põem em jogo certos enquadramentos de significado (Butler, 2010a, p. 40). A responsabilidade ética surge da perda, do sofrimento e da vulnerabilidade. No que diz respeito à vulnerabilidade dos seres humanos, Ben-Ze’ev chama a atenção para a possibilidade de autoengano, ao qual ele também atribui uma função positiva em termos de manutenção de uma autoimagem desejável:

Emotions may be viewed not merely as an expression of our profound vulnerability but also as *a way to cope* with it. By attaching significance to specific, local changes in our current situation, we ignore, in a way, the more profound type of change underlying our vulnerability; this is a type of self-deception. A certain measure of such self-deception is highly advantageous from an evolutionary point of view, as it enables us to protect our positive self-image and mobilize the required resources for facing daily changes. We deal with such changes as if our profound vulnerability is insignificant. This may seemingly reduce our vulnerability, but it does not significantly change it (Ben-Ze’ev, 2001, p. 17).

---

<sup>310</sup> Butler deriva de sua concepção de corpo uma ontologia social.

Para Butler o autoengano desempenha um papel diferente na formação do sujeito soberano, no qual a própria vulnerabilidade é amplamente negada. Em sua avaliação, o autoengano é negativo. A negação da própria vulnerabilidade diz respeito à formação do sujeito soberano ou nacional que se eleva acima dos demais sujeitos. Como resultado, a qualidade de relacionamento, nos aspectos moral e político, é prejudicada e diminuída nos contextos nacional e internacional. Butler se refere ao papel eminentemente importante das emoções na esfera política. O fundamento teórico da afetividade em Butler é baseado em uma ontologia social na qual uma interdependência fundamental deve ser assumida devido à vulnerabilidade geral da vida.<sup>311</sup> Butler aponta, neste contexto, “a rethinking of the subject as a dynamic set of social relations” (Butler, 2010a, p. 162). Em contraste com Foucault, ela considera o conceito de performatividade do sujeito mais útil do que o de construção.<sup>312</sup> Com isso, Butler enfoca desde o início o sujeito atuante da interação com outros, enquanto Foucault inicialmente toma o ponto de partida do indivíduo, mas depois leva em conta a interação com o outro nas relações sociais.

No geral, Butler atribui um poder especial ao afeto, poder este que deve ser dirigido, reduzido ou utilizado por meio da regulação do afeto. “Whether we are speaking about open grief or outrage, we are talking about affective responses that are highly regulated by regimes of power and sometimes subject to explicit censorship” (Butler, 2010a, p. 9). Neste contexto, Foucault fala de “todo esse lento trabalho de apaziguamento que garante o discurso ‘verdadeiro’ dia a dia” (Foucault, 2001b, p. 277).<sup>313</sup> Trata-se de apaziguar os afetos de raiva, ira, sensibilidade suscetível e intolerância que se desenvolvem contra a “grande máquina teórica de produzir racionalidades dominantes” (p. 277).<sup>314</sup> Enquanto Foucault se concentra mais nas tentativas de contenção por meio de discursos e dispositivos, como,

<sup>311</sup> Butler rejeita o antropocentrismo e aponta que a ‘ontologia’ dos humanos não difere da dos animais. A vida está sempre associada a relações sistêmicas de interdependência.

<sup>312</sup> “The idea of iterability is crucial for understanding why norms do not act in deterministic ways. And it may also be the reason why performativity is finally a more useful term than ‘construction’” (Butler, 2010a, p. 168). E continua: “The ‘break’ is nothing other than a series of significant shifts that follow from the iterable structure of the norm” (Butler, 2010a, p. 156).

<sup>313</sup> [“tout ce lent travail d’apaisement qu’assure au jour le jour le discours ‘vrai’” – tradução nossa]

<sup>314</sup> [“grande machine théorique à produire des rationalités dominantes” – tradução nossa]

por exemplo, discurso econômico, espaço e arquitetura, Butler enfatiza particularmente a importância da gestão visual e do âmbito de controle da percepção em geral. “The tacit interpretive scheme that devalues worthy from unworthy lives works fundamentally through the senses, differentiating the cries we can hear from those we cannot, the sights we can see from those we cannot, and likewise at the level of touch and even smell” (Butler, 2010a, p. 51). Ela novamente enfatiza o lado midiático. Nesse ponto, a percepção, assim como a formação e a regulação do afeto, está localizada no âmbito do racismo. Vista como um todo, a tentativa de regulação do afeto por meio do poder, tanto para Butler como para Foucault, aponta indiretamente para o latente poder explosivo do afeto e, portanto, também para o poder do afeto.<sup>315</sup>

#### 2.2.5.4 SUBJETIVIDADE E AFETIVIDADE EM FOUCAULT E BUTLER

A concepção de subjetividade de Foucault é organizada, por um lado, de forma teórica e, por outro, de forma prática; ele desenvolve uma ‘theory and practice of subjectivity’ (McGushin, 2013, p. 127-142). Em Foucault, o estilo de vida ético/estético é combinado com um ethos crítico da transformação ad hoc da situação social/histórica e do modo de vida individual. Para Foucault, mudar os próprios desejos e afetividade no processo de autoformação por meio das técnicas de si é de crucial importância como ponto de partida para mudanças emancipatórias. Enquanto Foucault desloca a formação heterônoma do sujeito para o âmbito das instituições, do discurso e do dispositivo, Butler vê interações na evocação no centro do processo de se tornar sujeito, o que ao mesmo tempo inclui a constituição da afetividade. Enquanto Foucault enfatiza a autoformação individual, a *dessubjugação*, como uma tarefa principalmente individual, como ethos, Butler enfoca a interação social e a interdependência da vida

---

<sup>315</sup> “[R]esponsiveness – and thus, ultimately, responsibility – is located in the affective responses to a sustaining and impinging world. Because such affective responses are invariably mediated, they call upon and enact certain interpretive frames; they can also call into question the taken-for-granted character of those frames, and in that way provide the affective conditions for social critique. As I have argued elsewhere, moral theory has to become social critique if it is to know its object and act upon it” (Butler, 2010a, 34s.).

humana. O ponto de partida da ética e da política é a proposição da vulnerabilidade da vida. As experiências de dor e melancolia estão intimamente relacionadas à raiva e indignação e motivam ações éticas e políticas. Butler privilegia a influência sob a percepção e o aumento da percepção do sofrimento alheio e do próprio, tendo em especial atenção a midialidade, aspecto que Foucault entende subsumido nos termos discurso e dispositivo, como uma tarefa ética/política. Para Butler, o ético, transmitido por meio do controle da percepção, é principalmente de base emocional e requer consciência da vulnerabilidade do outro. Baseia-se em um ato de empatia com o sofrimento dos outros. Foucault, por outro lado, localiza a ética em um modo de vida individual que respeita e leva em consideração o outro e suas necessidades. A base para isso é, por um lado, sua teoria do poder, segundo a qual as limitações mútuas na aplicação de estratégias de poder se dá por meio dos outros de acordo com a lógica inerente ao poder e seu modelo de amizade como consideração mútua. Ligada a isso está uma autoconstituição da própria afetividade no processo de desligamento dos padrões emocionais existentes. Segundo Foucault, a ética é a formação do eu de uma forma também responsável interpessoalmente. Foucault e Butler, portanto, fornecem concepções complementares de corpo, corporeidade, desejo e afetividade, mas estabelecem diferentes pontos de partida para a questão relacional do ser humano. Enquanto Butler fortalece a vulnerabilidade recíproca como uma espécie de constante antropológica e, portanto, se concentra nos aspectos emocionais e físicos, a relacionalidade de Foucault é baseada principalmente na lógica do poder. A afetividade se torna o foco da argumentação filosófica de Butler e, portanto, recebe uma posição especial. Para Foucault, a afetividade permanece principalmente parte da teoria da constituição do sujeito e, portanto, de uma determinada área de sua filosofia.

Ambos se opõem à dicotomia emoção e cognição, bem no espírito da tese de Wils, livremente baseada na máxima de Kant: “sem emoções, as cognições são vazias, sem cognições as emoções são cegas” (Wils, 2007, p. 232).<sup>316</sup> Segundo Foucault e Butler, a afetividade inclui componentes

<sup>316</sup> [“Ohne Emotionen sind Kognitionen leer, ohne Kognitionen sind Emotionen blind.” – tradução nossa] Wils refere-se à afirmação de Kant: “Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.” (Kant, KrV, B 76, 77/A 52) Ao mesmo tempo, ele chama a atenção para o caráter limitado de sua tese.

cognitivos, motivacionais-voluntários e físicos e deve ser vista como fundamentalmente construída. Os padrões de interpretação não apenas produzem efeitos nos afetos, mas também podem assumir a forma de afetos. Eles não são apenas determinados e estruturados por interpretações, mas também afetam as interpretações. Trata-se de: “to query the conditions of responsiveness by offering interpretive matrices” (Butler, 2010a, p. 52). Apesar da natureza construída do sujeito em geral e de sua afetividade em específico, ambos enfatizam o potencial emancipatório dos afetos no contexto da formação do sujeito. Em Butler a ideia é semelhante a Foucault. “open grieving is bound up with outrage, and outrage in the face of injustice or indeed of unbearable loss has enormous political potential” (p. 39). Nesse contexto, Taylor fala do “the development of new, emancipatory forms of subjectivity” (Taylor, 2013, p. 174). Segundo Taylor, “refusal, curiosity and innovation” (p. 182) pertencem, em Foucault, às técnicas de si, as quais têm um caráter transformador. Foucault mostra: “how engaging in refusal, curiosity and innovation facilitates new modes of self-constitution” (p. 183). Como no caso de Foucault, a prática da crítica é central para Butler. Butler atribui potencial emancipatório à prática repetitiva e postergatória da performatividade e às práticas de contra-fala. Nesses processos, as disposições humanas de percepção, afetividade e inteligibilidade, que são formadas por meio de processos de poder, são afetadas. Para ambos os filósofos, as emoções são a base da ação ética com relevância sociopolítica, tanto por meio de sua função orientadora do conhecimento, reveladora de si e do mundo,<sup>317</sup> quanto por sua função motivadora. Sem considerar a

<sup>317</sup> Landweer também fala da função de abertura dos sentimentos: “os sentimentos têm essa função de abertura não apenas nos casos em que a racionalidade não é possível ou falha; eles não vêm simplesmente substituir uma visão racional das coisas. [...] em vez disso, gostaria de argumentar que o estado de espírito acompanha cada percepção e interpretação da situação” (Landweer, 2007, p. 251). [“Diese Erschließungsfunktion haben Gefühle nicht nur in den Fällen, wo Rationalität nicht möglich ist oder versagt; sie springen nicht bloß ersatzweise für eine rationale Sicht der Dinge ein. [...] vielmehr möchte ich dafür argumentieren, dass die Befindlichkeit jede Situationswahrnehmung und -interpretation begleitet.” – tradução nossa] E continua: “mas tal distanciamento não nos remove completamente de nossa ligação corporal-afetiva à situação, continuamos seres situados, corporais, com determinadas sensibilidades e com as convicções e valores nelas ancorados. Nesse sentido, a racionalidade pode, na verdade, ser entendida como um distanciamento do estado de espírito imediato corpóreo-afetivo e, portanto, também das emoções, mas que, como atitude quase teórica, deriva do enredamento da situação. A racionalidade distante não se move em uma terra de ninguém; está necessariamente ligada à situação e, portanto, às evidências em que se baseia, em outras palavras: ao seu contexto cultural” (Landweer, 2007, p. 252). [“Doch eine solche Distanzierung entfernt uns nicht vollständig von unserer leiblich-affektiven Gebundenheit an die Situation, wir bleiben weiterhin situierte, leibliche Wesen mit bestimmten Befindlichkeiten und den in ihr verankerten Überzeugungen und Werten.

afetividade humana, tanto para Foucault quanto para Butler, uma prática emancipatória no sentido ético e político está fadada ao fracasso.

---

Insofern kann Rationalität tatsächlich als Distanzierung aus unmittelbarer leiblich-affektiver Befindlichkeit und damit auch von Emotionen verstanden werden, aber eine, die sich als eine quasi-theoretische Einstellung derivativ zu der Verstrickung in die Situation verhält. Die distanzierte Rationalität bewegt sich nicht in einem ortlosen Niemandsland; sie ist notwendigerweise an die Situation und damit an die sie fundierenden Selbstverständlichkeiten, in anderen Worten: an ihren kulturellen Kontext gebunden.” – tradução nossa] E continua: “Mas a racionalidade nunca pode se desvencilhar completamente de sua ancoragem no estado de espírito” (Landweer, 2007, p. 253). [“Nie aber kann sich Rationalität vollständig von ihrer Verankerung in der Befindlichkeit losreißen.” – tradução nossa] Segundo Landweer, emocionalidade e racionalidade estão localizadas em um continuum: “nesse modelo, sentimento e racionalidade são intermediados pelo conceito de explicação; o julgamento racional depende diretamente dele” (Ibid). [“Gefühl und Rationalität werden in diesem Modell durch den Begriff der Explikation vermittelt; von ihr ist das rationale Urteilen unmittelbar abhängig.” – tradução nossa] Landweer fala de uma “razão integrativa” “que também é capaz de integrar aqueles sentimentos que, à primeira vista, parecem contradizer-se” (Ibid). [“Landweer spricht von einer “integrativen Vernunft”, “die auch jene Gefühle, die einander auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen, zu integrieren vermag.” – tradução nossa]

## 2.3 SUJEITO E PODER. O CONCEITO DE PODER E RESISTÊNCIA DE FOUCAULT EM UM CONTEXTO GLOBAL

### 2.3.1 PODER E LIMITES DO PODER. RESISTÊNCIA E AUTONOMIA EM MICHEL FOUCAULT<sup>318</sup>

#### 2.3.1.1 FOUCAULT E A QUESTÃO DO PODER

A questão do poder está no centro da filosofia de Foucault: “no fundo, não fiz outra coisa senão uma história do poder” (Foucault, 2013b, p. 322). O poder é uma de suas três proposições centrais, as quais ele discrimina como saber, poder e sujeito. Sua teoria do poder, que assume formas muito diferentes, enfatiza seu caráter estratégico: “e não somente o poder de Estado, mas aquele que se exercia no seio do corpo social, através de canais, de formas e instituições extremamente diferentes” (p. 322). Foucault examina essas diferentes formas – combinadas com determinações discursivas e dispositivas e com estratégias específicas associadas a elas – em contextos histórico-sociais. Ele se distancia de concepções tradicionais de poder, como a teoria do poder repressivo de Freud, que se baseia no caráter repressivo da cultura.<sup>319</sup> Segundo Foucault, o poder não deve ser entendido na forma de proibição, como uma instância do “você não pode fazer algo” a que o indivíduo está sujeito na concepção de Freud, e que é internalizado na consciência em decorrência de processos de poder (Foucault, 2012, p. 169). Foucault também critica a teoria sociológica do poder de Durkheim e os conceitos baseados em Durkheim, como os de Lévi-Strauss. Fatos sociais, objetivos coletivos, opiniões, normas, deveres e costumes, que são

<sup>318</sup> Este capítulo foi publicado quase sem alteração em: RAINSBOROUGH, Marita. Macht und Grenzen der Macht. Widerstand und Autonomie bei Michel Foucault. In: ROTH, Phillip H. (org.). *Macht: Aktuelle Perspektiven aus Philosophie und Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M.; New York: Campus, 2016. p. 109-129.

<sup>319</sup> Foucault afirma: “não sou o primeiro, longe disso, a tentar contornar o esquema freudiano que opõe o instinto à repressão, instinto e cultura.” Em: Foucault, 2012, p. 168. E continua: “assim, é preciso pensar o instinto não como um dado natural, mas como toda uma elaboração, todo um jogo complexo entre o corpo e a lei, entre o corpo e os mecanismos culturais que garantem controle do povo.” (Foucault, 2012, p. 168s). De acordo com isso, o desejo não é uma pulsão humana básica constante, mas se constitui em processos sócio-históricos.

considerados algo para além do individual, são vistos como propriedades emergentes dos sistemas sociais e, como as leis ou doutrinas, têm um caráter de poder e coerção.

Portanto, no que concerne à nossa sociedade, fazemos sempre uma sociologia jurídica do poder, e, quando estudamos sociedades diferentes das nossas, fazemos uma etnologia que é, em essência, uma etnologia da regra, uma etnologia da proibição. Vejam, por exemplo, nos estudos etnológicos, de Durkheim a Lévi-Strauss, qual foi o problema que reaparecia sempre, perpetuamente reelaborado: um problema de proibição, basicamente, de proibição do incesto (Foucault, 2012, p. 169s).

Mesmo o corpo social de Rousseau, enquanto soberano, surge, segundo Foucault, por meio da cessão ou suspensão de direitos individuais e da formulação de proibições legais. “[O] Ocidente nunca teve outro sistema de representação, de formulação e de análise do poder senão o do direito: o sistema da lei. [...] Penso que é dessa concepção jurídica do poder, [...] que é preciso agora de desembaraçar, se quisermos proceder a uma análise não mais da representação do poder, mas do funcionamento real do poder” (Foucault, 2012, p. 172).

Ao contrário de Max Weber,<sup>320</sup> que além do entendimento jurídico também conhece outras formas de poder, Foucault não escolhe prioritariamente o aspecto da dominação e de sua legitimação, mas entende o poder no sentido de práticas de poder históricas, relações de poder variadas e situações estratégicas. O poder deve ser visto enquanto função da constituição

---

<sup>320</sup> Para Weber, poder é, ao contrário “todas as chances dentro de uma relação social de afirmar a própria vontade, mesmo contra a resistência, não importa em que essa chance se baseie.” [“jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.” – tradução nossa] Em: Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr, 1956 [1921/22], p. 28. [*Economia e sociedade. Esboço para entender a sociologia*] Dominação como um caso especial de poder significa a chance de obediência. Max Weber diferencia três formas de dominação, a legal, a tradicional e a carismática, cada uma com diferentes estratégias de legitimação. Enquanto a dominação legal – como exemplo dessa forma de dominação, ele cita o estado constitucional democrático e, em sua forma mais pura, a burocracia – exige obediência a estatutos e leis, apresenta-se como impessoal e promete oportunidades iguais e repartição de encargos, a dominação tradicional legitima-se, por exemplo, por meio da crença e da santidade dos ordenamentos, desta dominação são exemplos o governo patriarcal e as monarquias. A dominação carismática está ligada a uma pessoa com aura carismática, exemplos disso são as seitas e grupos religiosos. O princípio geral da dominação é a garantia da sobrevivência e / ou bem-estar em troca da submissão.

do mundo e do sujeito, fundamento da individualidade e da identidade, e forma saberes, discursos, corpos e prazeres. O poder é produtivo, não há algo fora do poder nesses processos.

Os conceitos filosóficos de Marx e Nietzsche servem de modelo para a teoria do poder de Foucault. A concepção de poder de Marx, por meio de sua adoção das formas locais e regionais de poder, é particularmente estimulante para Foucault.

Em suma, o que podemos encontrar no livro II de *O capital* é, em primeiro lugar: não existe um poder, mas muitos poderes. [...] Poder quer dizer formas de dominação, formas de sujeição, que funcionam localmente, por exemplo, no ateliê, no exército, em uma propriedade de tipo escravagista ou em uma propriedade onde há relações servis.

Tudo isso são formas locais, regionais, de poder, que têm seu próprio modo de funcionamento, seu procedimento e sua técnica. Todas essas formas de poder são heterogêneas (Foucault, 2012, p. 172).

Foucault continua afirmando “Marx, por exemplo, faz soberbas análises do problema da disciplina no exército e nos ateliês” (Foucault, 2012, p. 169). Foucault também prossegue com essas investigações sobre a forma disciplinar do poder. A partir de Nietzsche, Foucault examina em sua genealogia a emergência de formas de poder. Nietzsche, em particular em sua obra *A Genealogia da Moral* (Nietzsche, 2004 [1887]), trata da origem dos modos de pensar morais, distinguindo entre a moralidade do senhor, como atitude dos que dominam, e a moral do escravo, como atitude dos miseráveis, pobres e impotentes. Ele fala de um ódio pelos “nobres” que leva ao desenvolvimento moral. Em sua crítica da moralidade em geral e da moralidade cristã em particular, ele clama pela transvalorização de todos os valores. A proposição do poder de Nietzsche afirma a vontade, ou as muitas vontades de poder. Foucault retoma suas ideias de descentralização, pluralização e historicização do poder, mas não adota sua posição amoral ou imoral. A análise do poder de Foucault revela, no âmbito da microfísica e, com base no conceito de dominação e dispositivo, também no âmbito da macrofísica, um repertório de diferentes formas de poder em diferentes

contextos sócio-históricos como poder dominação,<sup>321</sup> poder disciplinar,<sup>322</sup> poder normalizador, biopoder,<sup>323</sup> julgamento,<sup>324</sup> poder pastoral,<sup>325</sup> poder jurídico.<sup>326</sup> Ele observa:

<sup>321</sup> O poder soberano pode ser caracterizado por sua tendência a demonstrar poder sobre a vida e a morte. Foucault dá o seguinte exemplo: “[Damiens fora condenado, a 2 de março de 1757], a pedir perdão publicamente diante da poria principal da Igreja de Paris [aonde devia ser] levado e acompanhado numa carroça, nu, de camisola, carregando uma tocha de cera acesa de duas libras; [em seguida], na dita carroça, na praça de Greve, e sobre um patíbulo que aí será erguido, atezado nos mamilos, braços, coxas e barrigas das pernas, sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio, queimada com fogo de enxofre, e às partes em que será atezado se aplicarão chumbo derretido, óleo fervente, piche em fogo, cera e enxofre derretidos conjuntamente, e a seguir seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e seus membros e corpo consumidos ao fogo, reduzidos a cinzas, e suas cinzas lançadas ao vento” (Foucault, 1987, p. 8).

<sup>322</sup> “De um lado, há a tecnologia que chamei de ‘disciplina’, que, no fundo, é o mecanismo do poder mediante o qual chegamos a controlar no corpo social inclusive os elementos mais cuidados, por meio dos quais chegamos a alcançar os próprios átomos sociais, isto é, os indivíduos. Técnicas de individualização do poder. Como vigiar alguém, como controlar sua conduta, seu comportamento, suas atitudes, como intensificar sua *performance*, multiplicar suas capacidades, como colocá-lo em seu lugar, onde ele será mais útil: a meu ver, eis o que é a disciplina” (Foucault, 2012, p. 177). Em outro momento, Foucault afirma: “e aquilo que se deve compreender por disciplinarização das sociedades, a partir do século XVIII na Europa, não é, sem dúvida, que os indivíduos que dela fazem parte se tornem cada vez mais obedientes, nem que elas todas comecem a se parecer com casernas, escolas ou prisões; mas que se tentou um ajuste cada vez mais controlado – cada vez mais racional e econômico – entre as atividades produtivas, as redes de comunicação e o jogo das relações de poder.” Em: Foucault, Michel: “O Sujeito e o Poder”. Em: Rabinow (1995, p. 242).

<sup>323</sup> O biopoder representa um poder normalizador, seu efeito é homogeneizador, constituidor das massas, a norma é mais central para ele do que a lei. Ele opera com técnicas reguladoras de biopolítica, pesquisas estatísticas, pesquisas demográficas, por exemplo, taxas de natalidade, taxas de mortalidade, frequência de doenças, higiene pública, distribuição normal gaussiana e frequentemente se apresenta como autocuidado. “E população quer dizer o quê? Quer dizer apenas um grupo humano numeroso, mas de seres vivos atravessados, comandados, regidos por processos, leis biológicas. Uma população tem uma taxa de natalidade, de mortalidade. Uma população tem uma curva de identidade, uma pirâmida de idade, uma morbidez, um estado de saúde, uma população pode perecer, ou, ao contrário, se desenvolver” (Foucault, 2012, p. 235). Foucault fala também da política da vida: “o sexo é o gonzo entre anatomopolítica e a biopolítica, ele está na encruzilhada das disciplinas e das regulações. E é nessa função que ele se tornou, no final do século XIX, uma peça política de primeira importância para fazer da sociedade uma máquina de produção” (Foucault, 2012, p. 181).

<sup>324</sup> A prova é semelhante a um duelo e é uma forma de poder da sociedade grega arcaica e da Idade Média e é baseado nas formas jurídicas do antigo direito germânico. A disputa legal é como um duelo, uma continuação ritualizada de disputa e guerra sem qualquer interesse em estabelecer fatos verdadeiros ou obrigações reais, e sem autoridades mediadoras. Reminiscências podem ser identificados na jurisprudência feudal. Ela apresenta um teste de força e toma as diferenças de poder prevalentes como critério de decisão. A prerrogativa do mais forte se aplica.

<sup>325</sup> O poder pastoral pode ser caracterizado pela capacidade de servir aos outros como pastor, o sacrifício pela vida do rebanho, a preocupação permanente com o individual e o enfoque na salvação da alma. Este processo consiste em explorar os segredos mais íntimos do indivíduo.

<sup>326</sup> De acordo com a análise de Foucault, o direito é originalmente dirigido contra os poderes feudais como um instrumento do poder monárquico e, desde suas origens, é principalmente um poder do Estado. A forma monárquica de poder representa cada vez mais um sistema comum para a representação do poder da burguesia e da monarquia no desenvolvimento histórico. Em certas situações históricas, a burguesia se livra do poder monárquico com a ajuda do discurso jurídico. No centro do poder jurídico está a proibição.

Não é verdade que numa sociedade há pessoas que têm o poder e, abaixo delas, pessoas que não têm *nenhum*. O poder deve ser analisado em termos de relações estratégicas complexas e móveis, em que todo mundo não ocupa a mesma posição e não mantém sempre a mesma (Foucault, 2011c, p. 257).

A dominação resulta de constelações de poder relativamente constantes que, no entanto, têm caráter instável e são constantemente ameaçadas em sua existência, de modo que acabam por ocorrer mudanças permanentes. De acordo com uma análise atual da sociedade de sua época, Foucault notou nas últimas décadas do século XX a interação entre o poder normalizador e o poder pastoral – este último está relacionado de forma modificada às ações do Estado. Ele também pesquisa o neoliberalismo na economia e na política como uma forma específica de poder com relevância atual. Suas investigações ainda têm relevância para a sociedade de hoje.

### 2.3.1.2 LIBERDADE E PODER EM FOUCAULT

A concepção de liberdade em Foucault, no contexto do complexo sujeito-saber-poder, pode ser entendida como uma teoria *ad hoc* da liberdade, na qual a liberdade não se opõe ao poder, mas está intimamente ligada a ele – como o outro lado do poder e um pressuposto para o seu exercício. Em sua concepção relacional de poder, o poder de ação de todos os envolvidos é sempre pressuposto.

It's clear that power should not be defined as a constraining act of violence that represses individuals, forcing them to do something or preventing them from doing some other thing. But it takes place when there is a relation between two free subjects, and this relation is unbalanced, so that one can act upon the other, and the other is acted upon, or allows himself to be acted upon (Taylor, 2011, p. 5).

Na teoria produtiva e não repressiva de Foucault, a liberdade de mudança na ação, que em contraste com a liberdade metafísica é concebida mais de forma política, é sempre projetada para a “arte de não ser governa-

do assim e a esse preço” (Foucault, 1990, p. 4). Foucault nomeia esse processo, que também tem sempre uma dimensão política, de dessubjugação.

Para Foucault, o conceito de liberdade pode ser entendido negativamente no sentido de *liberação de*, como liberação de limitações, e positivamente como prática de liberdade, em que o ato de liberação pode, em determinadas circunstâncias, ser visto como um pré-requisito para o exercício de práticas de liberdade. “Freedom can be practiced in resistance, insubordination, counter-conduct, as well as ethical subjectivation” (Simons, 2013, p. 314). Neste processo, trata-se sempre de encontrar linhas de ruptura que permitam transformações. Não há, para isso, conceitos ou procedimentos prontos. Também pode ser localizada aqui a concepção de uma ética ou estética de si com os modelos de autoformação que se modificam no processo histórico e segundo a qual o sujeito tem a possibilidade de autocriação. As tecnologias de si permitem que o eu se forme em um campo de tensão entre o poder e a liberdade. O sujeito não se desvincula de saberes e relações de poder historicamente variáveis, mas tenta se conformar a partir deles em uma libertação parcial dos procedimentos de submissão. Além do desenvolvimento de um estilo de vida, Foucault também se preocupa com o desenvolvimento de uma atitude moral por parte do sujeito. Nesse processo, os três modos do sujeito devem ser pensados em conjunto: o sujeito do saber, o do poder e o da ética ou estética de si. A teoria da governamentalidade de Foucault, enquanto arte da governança, também se relaciona, entre outras coisas, com o lidar consigo mesmo. Na obra de Foucault, o conceito de governamentalidade vincula epistemologia, filosofia política, estética e ética. A governamentalidade implica não apenas o ser governado – estar por baixo dos processos da microfísica – mas, em particular, governar a si mesmo e, além disso, principalmente a boa governança como a liderança apropriada do outro, o que requer uma interação consciente consigo mesmo – a liderança de si mesmo. Trata-se “da possibilidade de se constituir como sujeito, mestre de sua própria conduta, isto é, de se tornar [...] o hábil e prudente guia de si mesmo” (Foucault, 1998a, p. 125). É aqui que Foucault começa suas investigações sobre as autotecnologias da antiguidade e do cristianismo, que podem ser vistas como exemplos concretos de formações histórico-sociais da técnica de si. Essas formações

de estilo de vida principalmente estéticas também têm, ao mesmo tempo, um caráter ético e político.

Byung-Chul Han<sup>327</sup> critica a proposição de Foucault sobre o autocuidado como princípio ético: “O cuidado de si é elevado, em Foucault, a um princípio ético, no qual se lhe atribui uma primazia do cuidado dos outros” (Han, 2019, p. 91). Para Han, o além de si mesmo é representado pela gentileza, um deixar-se de lado, como “uma qualidade *extrínseca* que não pudesse ser calculada pelo poder” (p. 94). Para Han, de acordo com seu entendimento de Nietzsche, ela representa uma espécie de superpoder, a entrega na gentileza.<sup>328</sup> Para Han (2019, p. 89), Foucault apresenta “um conceito de poder *no qual está já contida uma certa crítica ao poder.*” Ele continua: “o novo conceito de poder de Foucault surge de *um* ethos *da liberdade.*” E: “um ethos da liberdade zela, portanto, para que o poder não congele em domínio, para que ele permaneça um jogo aberto.” Han admite que, por razões de lógica de poder, as relações de poder pressupõem um mínimo de liberdade para Foucault, mas o acusa de usar “o conceito de ‘liberdade’ em um sentido enfático.”

É pouco precisa a *passagem silenciosa de Foucault da liberdade como pressuposto estrutural da relação de poder para uma ética da liberdade.* Foucault utiliza a liberdade como elemento estrutural da relação de poder implicitamente em uma qualidade ética. Esta, no entanto, não é inerente ao poder como tal. Nessa passagem bastante frágil da lógica do poder para a ética do poder, Foucault introduz uma diferença entre poder e domínio (Han, 2019, p. 89).

Com isso, de acordo com Han, Foucault se distancia de eventos reais de poder (Han, 2019, p. 89s).

---

<sup>327</sup> Byung-Chul Han desenvolveu sua teoria do poder nas seguintes obras: Han, Byung-Chul: *Topologia da violência*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2017a; Han, Byung-Chul: *Sobre o Poder*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2017b; Han, Byung-Chul: *O que é poder?* Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Editora Vozes, 2019; Han, Byung-Chul: *Hegel e o poder: Um ensaio sobre a amabilidade*. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.

<sup>328</sup> Segundo Han, essa relação de amistosidade com o outro contrasta com a ética do para-o-outro de Lévinas (Cf. nota de rodapé 239 em Han, 2019, p. 103).

### 2.3.1.3 AUTONOMIA E RESISTÊNCIA

Em sua filosofia, com base em seu conceito de poder e em seu conceito de liberdade, Foucault sempre pressupõe a existência da possibilidade de resistência, o sujeito como centro da ação cambiante é sempre concebível para ele. Com sua concepção de liberdade ancorada social e historicamente, ele consegue assegurar, apesar de suas críticas ao sujeito, o potencial emancipatório da ação humana. “Freedom for Foucault is not a state we occupy, but rather a practice that we undertake. Specifically, it is the practice of navigating power relations in ways that keep them open and dynamic and which, in doing so, allow for the development of new, alternative modes of thought and existence” (Taylor, 2011, p. 4s). Em sua concepção de liberdade, liberdade é entendida como um “ongoing work” (p. 6), “o que conduz a revisar inteiramente o postulado segundo o qual o desenvolvimento do saber constitui uma garantia de liberação” (Foucault, 2013b, p. 341). A liberdade deve ser repetidamente conquistada em situações concretas.

A resistência pode ser designada como uma prática da liberdade.

“The practice of freedom, then, is not the same as the occurrence of resistance, as the latter occurs even under domination while the former remains limited. However, the practice of resistance is also the practice of liberty, a practice directed towards expanding freedom.” (Simons, 2013, p. 315).

A autonomia, como autodeterminação na ação a partir da liberdade e da possibilidade de resistência, é pensada, na concepção de Foucault do político, em conjunto com a concepção de construção do sujeito em formações discursivas e dispositivas. A resistência é evidente nas margens, nos intervalos e nos limiares. Uma parte importante da motivação para seu trabalho filosófico consiste, em particular, em mostrar repetidas vezes ao indivíduo essa possibilidade.<sup>329</sup> O conceito de resistência de Foucault é, portanto, muito amplo:

---

<sup>329</sup> “No entendimento de Foucault, os sujeitos são formados pelas relações de discurso e de poder de seu

No entanto, a fórmula de pathos de Foucault da ubiquidade da resistência não contém (ainda) quaisquer referências à dominação, legitimidade ou mesmo à normatividade e, portanto, parece estar à deriva, para além dos últimos pontos de parada de um conceito mais amplo de resistência. Resta a questão inicial: o que qualifica um poder dentre poderes, um poder contra outro, um contrapoder contra a resistência? O que é resistência para Foucault? (Hechler; Philipps, 2008, p. 10).<sup>330</sup>

Hechler/Philipps descrevem variadas formas de resistência no sentido de Foucault: “as práticas de resistência e liberdade destinadas a prevenir estados de dominação podem ser identificadas tanto em disputas confrontantes e belicosas, fuga, recusa e retirada, como em tentativas de autoformação autônoma” (Hechler; Philipps, 2008, p. 11).<sup>331</sup> Em Foucault encontra-se: “mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder” (Foucault, 1988, p. 90). Diferentes formas de resistência se desenvolvem em diferentes situações sócio-históricas, Kastner fala de uma “flexibilidade da contraconduta” (Kastner, 2008, p. 49). Isso também inclui revoltas políticas e lutas de resistência.

Procurei mostrar que na saída de Foucault há definitivamente uma possibilidade de pensar a resistência política justamente a partir da *imanência* do discurso, ou seja, a partir de uma *separação discursiva* entre dois campos: *o campo imanente* de uma relação de certa forma regulada, ou seja, *exprimível* de polos binários, mas que, na verdade,

---

tempo e também são autorreflexivos e capazes de agir e, portanto, capazes de escapar parcialmente de suas condições de constituição heterônomas.” [“In Foucaults Verständnis sind Subjekte durch die Diskurs- und Machtverhältnisse ihrer Zeit geformt und gleichwohl selbstreflexiv und handlungsfähig und dadurch fähig, sich ihren heteronomen Konstitutionsbedingungen partiell zu entziehen.” – tradução nossa] Em: Hauskeller (2000, p. 21).

<sup>330</sup> [“Foucaults Pathosformel von der Allgegenwärtigkeit des Widerstands enthält jedoch (noch) keinerlei Verweise auf Herrschaft, auf Legitimität oder gar Normativität und scheint somit selbst über die letzten Haltepunkte eines weit gefassten Widerstandsbegriffs hinauszutreiben. Bleibt die Eingangsfrage: Was qualifiziert eine Macht unter Mächten, eine Macht gegen eine andere, eine Gegenmacht zum Widerstand? Was ist Widerstand für Foucault?” – tradução nossa]

<sup>331</sup> [“Widerstände und auf die Verhinderung von Herrschaftszuständen abzielenden [sic] Freiheitspraktiken lassen sich somit sowohl in konfrontativer, kriegerischer Auseinandersetzung, in Flucht, Verweigerung und Entzug wie in Versuchen der autonomen Selbstgestaltung identifizieren.” – tradução nossa]

se sobrepõem no discurso, no corpo da sociedade, na estrutura do poder (por exemplo, governantes e governados, autonomia e heteronomia), e o campo *transcendente* a esta imanência, um *inexprimível* para além desta determinidade, mas que, no campo imanente, sempre se mostra e se afirma como possibilidade de uma determinação diferente, uma reestruturação completa ou mesmo como a dissolução da relação binária (Kupke, 2008, p. 80).<sup>332</sup>

O autor justifica isso com a ideia de transcendência imanente, “um inexprimível implantado no exprimível”,<sup>333</sup> que está incluída no conceito de transgressão. Han critica a ubiqüidade da resistência no conceito de resistência de Foucault.<sup>334</sup> Ele sustenta que as relações de poder não são fundamentalmente ligadas às possibilidades de resistência: “não existe resistência apenas na violência infinita, mas também no poder infinito. Assim, há perfeitamente uma relação de poder sem resistência. Foucault não reconhece essa constelação” (Han, 2019, p. 89). Com Han, o cansaço *profundo* forma o oposto do poder.<sup>335</sup> Com ele toda resistência fica paralisada. Entretanto, de acordo com a orientação histórico-concreta de Foucault na análise do fenômeno do poder, a ideia de Han de um poder infinito deve ser entendida como uma construção abstrata, por isso não pode invalidar a teoria de Foucault. Klass também se ocupa de forma intensa e profunda com o conceito de resistência de Foucault, que culmina na fórmula “onde há poder há resistência” (Foucault, 1988, p. 90). Klass oferece uma série de

<sup>332</sup> [“Resistência e direito de resistência”. *Pensar a resistência: Michel Foucault e os limites do poder*] E [“Ich habe zu zeigen versucht, dass es im Ausgang von Foucault durchaus eine Möglichkeit gibt, politischen Widerstand zu denken, und zwar gerade aus der *Immanenz* des Diskurses heraus, d.h. auf der Basis einer *diskursiven Trennung* zwischen zwei Feldern: dem *immanenten* Feld einer im Diskurs, im Gesellschaftskörper, im Machtgefüge in bestimmter Weise geregelten, d.h. *sagbaren* Beziehung von binären, aber sich in Wahrheit überschneidenden Polen (z.B. Regierenden und Regierten, Autonomie und Heteronomie), und dem zu dieser Immanenz *transzendenten* Feld, einem *unsagbaren* Jenseits dieser Bestimmtheit, das sich aber im immanenten Feld stets als Möglichkeit einer anderen Bestimmtheit, einer völligen Umstrukturierung oder gar als Auflösung der binären Beziehung zeigt und geltend macht.” – tradução nossa]

<sup>333</sup> Ibid. [“eines im Sagbaren implementierten Unsagbaren” – tradução nossa]

<sup>334</sup> A resistência, assim como o poder, remonta em Han ao princípio da vida, aqui ele se refere a Nietzsche, que sempre tem “[e]ssa capacidade de resposta própria” (Han, 2019, p. 9). Em sua concepção de resistência, Foucault dispensa totalmente o recurso à metáfora do organismo, que para Han desempenha um papel central na justificação de sua argumentação. O raciocínio de Foucault, por outro lado, é funcional e pode ser comparado ao segundo argumento em Han, o da derivação da resistência. Segundo Han, a complexidade do processo de poder, que se baseia na interdependência e na reciprocidade, cria uma dependência da pessoa que exerce o poder sobre a pessoa que está subordinada ao poder, por meio da qual “os muitos fracos transformem sua impotência em potência” (Han, 2019, p. 10).

<sup>335</sup> Han recorre aqui a Handke, 1992, p. 75.

paráfrases para esta fórmula: “onde há poder, há possibilidades de resistência” (Klass, 2008, p. 158),<sup>336</sup> “onde há dominação, deve haver resistência” (p. 160),<sup>337</sup> “onde há a forma de poder ‘dominação’, a resistência é mais difícil, mas nunca impossível” (p. 164),<sup>338</sup> “por favor, se vocês encontrarem a forma de poder ‘dominação’, não se esqueçam de seu ethos ‘esclarecido’ de se opor a esta forma de poder!” (p. 165).<sup>339</sup> A resistência é entendida aqui como o contrapoder que se opõe à dominação, que assume em parte um caráter normativo. A crítica de Klass à tese de Foucault da onipresença do poder e da resistência por meio das reformulações, entretanto, negligencia a complexidade do conceito de resistência em Foucault, o qual conhece uma flutuação sócio-histórica que passa do singelo contrapoder, como o poder refletido do poder – uma mesma, mas nunca idêntica forma de poder – variando de diferentes formas de poder até à resistência no sentido de revolta e sua fórmula pathos. “Foucault’s political theory is a ‘tool kit’ not for revolution but for local resistance“, assim em Walzer (1996, p. 55). A resistência é inicialmente apenas um poder que se opõe ao poder, embora um presente caráter ativo e outro reativo. Isso, como Klass corretamente presume, foi precedido por uma escolha entre ceder e se opor. A resistência começa com a forma de contrapoder, mas não termina com ela.<sup>340</sup> Klass também afirma que Foucault rejeita a dominação ou quer evitar os estados de dominação porque eles contradizem seu conceito de poder. Para Foucault, entretanto, não se trata de uma rejeição geral da dominação, mas apenas de uma organização especial da dominação, entendida como a arte apropriada de governar. O conceito de resistência de Foucault, portanto, não deve ser visto apenas no sentido da luta contra a dominação e, em

<sup>336</sup> E: [“Wo es Macht gibt, gibt es Möglichkeiten des Widerstands” – tradução nossa].

<sup>337</sup> De forma semelhante, Klass formula na p. 165: “Wo Herrschaft ist, soll Widerstand sein”.

<sup>338</sup> [“Wo es die Machtform ‚Herrschaft‘ gibt, da ist Widerstand zwar erschwert, niemals aber unmöglich” – tradução nossa].

<sup>339</sup> [“Bitte vergeßt, wenn ihr der Machtform ‚Herrschaft‘ begegnet, nicht euer ‚aufklärerisches‘ Ethos, dieser Machtform Widerstand entgegen zu setzen!” – tradução nossa].

<sup>340</sup> Nesse processo, o próprio poder se transforma e pode apresentar formas de contrapoder ou tornar-se contrapoder. Essa perspectiva surge se levamos realmente a sério o caráter historicamente variável, relacional, agonal e dinâmico do poder e do contrapoder. Há sempre uma mudança nas posições de poder e contrapoder, também em contextos de dominação nos quais o contrapoder pode, portanto, assumir a forma de resistência pontual e solidificadora – pensada individualmente ou em cooperação com outros.

contraste com a força, o poder pode geralmente ser entendido como um confronto com um contrapoder.<sup>341</sup>

Também é de interesse a referência de Klass ao problema de Foucault da transição imperceptível e não revelada do descritivo ao normativo, da fórmula descritiva para a fórmula pathos da resistência, que, como ficou claro acima, também é criticada por Han. Desde Hume, isso tem sido chamado de ‘falácia do dever-ser’. Esse aspecto levanta a questão fundamental de como o normativo é concebido na teoria de Foucault. Ocorre que as questões normativas são baseadas na teoria do poder em Foucault. “This inquiry, however, is never neutral. The price of Foucauldian methodology is that there is no objective, transcendental, capital-T Truth out there that adjudicates between warring forces. [...] There is no neutrality or universality” (Stone, 2013, p. 357). Assim esclarece Stone: “Unlike the disinterested observer with ‘a view from nowhere’, the modern historico-political thinker ‘cannot, and is in fact not trying to, occupy the position ... of a universal, totalizing, or neutral subject ... the person who is speaking ... is inevitably on one side or the other’ (C-SMD, 52)” (p. 357).<sup>342</sup> Nesse contexto, chama a atenção em Foucault a carência de descrição e prescrição em diferentes níveis; os dois níveis coincidem devido ao seu pressuposto de que o conhecimento é construído em contextos de poder nos quais surgem enunciados de dever.<sup>343</sup> Nas redes conceituais, nos interesses e intenções dos falantes, na autorização dos falantes que formulam enunciados com base em regras de formação, já se opera, no plano descritivo, de forma normativa e oculta. As avaliações estão, em sua maioria, ocultas, mas podem ser analisadas por meio de processos arqueológicos e genealógicos.<sup>344</sup>

Foucault também argumenta de forma estritamente histórica a respeito do ethos da crítica como base da fórmula pathos de resistência quando afirma que o ethos iluminista emergiu no século XVIII como uma for-

<sup>341</sup> Com sua interpretação, Klass estabelece o conceito variável de resistência de Foucault, que engloba formas historicamente diferentes e deixa em aberto possíveis formas futuras.

<sup>342</sup> Stone cita aqui Foucault (2003).

<sup>343</sup> Segundo Foucault, as avaliações já estão incluídas nas descrições, segundo ele, não existem descrições livres de valor. O que deveria ser é decidido em uma batalha de equilíbrio de forças e determina o ser, ele aparece, de maneira naturalizada, como natural e real. Nesse processo, os comandos tornam-se normas.

<sup>344</sup> As avaliações também podem ser claramente visíveis, caso em que contém uma referência mais ou menos direta à sua ancoragem no discurso e na teoria do poder.

ma moral e política de pensar e, portanto, não é universal. Por isso, para ele, a crítica não deve, de forma alguma, assumir a função de lei. Seu compromisso com a preservação do ethos crítico só pode, portanto, ser visto como uma posição filosófica que ele coloca na balança na luta pelo poder e pela resistência. “Mesmo que Foucault não se coloque tão explícita e polemicamente ‘além do bem e do mal’ como Nietzsche, ainda é claro: não há mais nenhuma moralidade supra-histórica e universalmente válida que deva ser colocada antes do fenômeno do poder” (Klass, 2008, p. 159).<sup>345</sup> Para Foucault, o desfecho da luta emancipatória permanece incerto.

### **2.3.1.4 RECEPÇÃO CRÍTICA DE BYUNG-CHUL HAN À TEORIA DO PODER DE MICHEL FOUCAULT**

O conceito de poder de Han, que se baseia principalmente na teoria do poder de Hegel, mostra bastante semelhança com o conceito de poder de Foucault quando diz: “Um poder maior é, assim, o que forma o futuro do outro, e não o que o bloqueia” (Han, 2019, p. 13). Han também entende o poder como produtivo e relacional e não primariamente no sentido de coerção. Além disso, Han e Foucault combinam as ideias da reciprocidade do poder, da relacionalidade e da compatibilidade do poder com a liberdade: “a opinião de que o poder exclui a liberdade se mantém de modo insistente, todavia. Mas esse não é o caso” (p. 16). Segundo Han, ter poder significa fazer uso da liberdade do outro: “quem quiser alcançar um poder absoluto deverá fazer uso não da violência, mas da liberdade do outro. O que será alcançado no momento em que coincidirem por completo liberdade e sujeição” (p. 16). Apesar das semelhanças, Foucault critica<sup>346</sup> fundamentalmente

<sup>345</sup> [“Auch wenn Foucault sich nicht so explizit und polemisch ‘jenseits von Gut und Böse’ stellt wie Nietzsche, so ist doch klar: eine überhistorische, universell gültige Moral, die dem Phänomen der Macht vorzuordnen ist, gibt es auch bei ihm nicht mehr” – tradução nossa].

<sup>346</sup> Han critica a concepção de poder de Hannah Arendt como formal e abstrata porque ela liga o poder à ação conjunta e, assim como Habermas, que faz referência a Arendt, apresenta um modelo comunicativo de poder. (Cf. Han, 2019, p. 146ss.) Além disso, Han observa rupturas internas em sua teoria, especialmente no que diz respeito à dimensão estratégico-polemológica do poder. (Cf. Han, 2019, p. 152) Segundo Han, Habermas negligencia o modelo de poder de combate em favor do modelo de consenso. De acordo com Han, essas são formas diferentes e significativas de poder que devem ser levadas em conta em igual medida. (Cf. Han, 2019, p. 153).

o conceito de poder de Han, ele se basearia no paradigma da luta, o que não faz justiça ao fenômeno do poder (p. 65). Han, por outro lado, parte da ideia da reconciliação dialética no sentido de Hegel, pela qual seu modelo teórico pode subsumir (p. 41) tanto a concepção de poder como coersão quanto a de poder como liberdade. Além disso, sobre dispersão do poder, “isso leva Foucault a definir o poder mesmo ‘não subjetivamente’, isto é, puramente estrutural, como uma ‘multiplicidade de relações de força’ que ‘povoam e organizam uma região.’” (Han, 2017a, p. 175). Han define o poder com base na ideia de criar continuidade no ego que exerce o poder: “já foi assinalado que o poder do *ego* é capaz de *se continuar* no alter, de *se ver* a *si mesmo* no alter. Ele permite ao *ego* uma *continuidade do self* contínua. O desejo de poder remonta, certamente, dessa *sensação de continuidade* do ego” (Han, 2019, p. 39). De acordo com Han, a sede de poder remonta a esse sentimento de continuidade do eu. Ganhar uma expansão de espaço<sup>347</sup> e tempo é, segundo ele, constitutivo do poder. Han continua: “mas é totalmente impossível pensar o poder fora de toda e qualquer relação de dominação, de toda e qualquer ordem hierárquica social. Ademais, ele pressupõe necessariamente uma *subjetividade*, uma intencionalidade subjetiva” (Han, 2017a, p. 175). O recurso de Hans a Hegel o faz pensar no poder como um mecanismo de externalização e novamente internalização no sentido de uma incorporação. Aqui ele está se referindo às metáforas do devorar e da digestão. Do ponto de vista do exercício do poder, ele pensa a relação de poder como uma ocupação por meio da tomada de espaço e de tempo pelo sujeito que exerce o poder, em que a submissão voluntária mostra mais poder do que a opressão violenta. Em sua crítica, entretanto, Han negligencia a teoria da governamentalidade de Foucault, que trata da arte de governar o outro e a si mesmo. Nesse ponto, Foucault pensa o poder, como Han, especificamente do ponto de vista de quem exerce o poder, como um conduzir e dirigir por meio da intencionalidade. Enquanto essa relação é considerada como de superação, expansão e assimilação em Han, Foucault a considera como arte. Nesse processo, ele inclui conscientemente uma relação consigo mesmo que contém um potencial de mudança em termos do pensar e do agir em processos de poder. Segundo Foucault, aqui as relações de dominação também são consolidadas

---

<sup>347</sup> No sentido de Carl Schmitt, Han também assume áreas secundárias de poder (Cf. Han, 2019, p. 131s). Segundo Han, os espaços de poder podem ser territoriais, mas também digitais (Cf. Han, 2019, p. 140).

teoricamente como relações de poder relativamente estáveis, na medida em que a arte de liderar se estabilize temporariamente.

Han também critica, na concepção de poder de Foucault, a negligência do aspecto da significação<sup>348</sup> do poder por meio dos símbolos e do significado do social, aqui Han se refere ao conceito de *habitus* de Bourdieu. Nesse ponto, Han esquece que é justamente a eficácia simbólica do poder que está no centro do pensamento de Foucault quando ele elabora as epistemes e as formas do a priori histórico que determinam o pensar combinadas com as posições de sujeito estabelecidas no discurso e as práticas e instituições que compõem os dispositivos. Essas formas ocultas, estruturantes da verdade, que moldam o pensável, o dizível e o visível, atuam como códigos no plano simbólico e indicam um efeito de naturalização. É precisamente aqui que as estratégias de poder ocultas podem ser localizadas. Nesse contexto, Foucault fala de complexos de saber-poder. O nível social também não fica de fora em Foucault, ao contrário, está ancorado no âmbito social, sobretudo através do conceito de dispositivo. É certo que a aplicação do conceito de *habitus* de Bourdieu – aqui Han deve concordar – permite uma visão mais clara das concentrações no comportamento social do indivíduo no espaço social. Han também critica o conceito hedonista de poder do Foucault tardio, para o qual o poder adquire um caráter lúdico. “É possível que o poder pertença ao jogo. É possível também que esteja equipado com elementos lúdicos. Mas não *se baseia* no jogo” (Han, 2019, p. 94). A ponderação de Han não deixa claro que Foucault está colocando luz sobre outro aspecto do poder que não está relacionado com a pretensão de querer capturar todo o caráter do poder. Segundo Foucault, no entanto, o poder pode ter um caráter lúdico em contextos específicos, por exemplo, no âmbito sexual/erótico. Além disso, no contexto da concepção de poder de Foucault, o jogo está principalmente no sentido agonístico de competição ou conflito belicoso, o que Han constata em relação à concepção de poder de Foucault, mas não relaciona a seu

<sup>348</sup> “Foucault teria de o (o poder) ter analisado na perspectiva do seu potencial semântico.” Em: Han, Byung-Chul: *Sobre o Poder*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D’Água, 2017b, p. 42. Em Han tem-se: “o sentido é poder” (Han, 2017b, p. 36). Como exemplos, Han menciona as culturas nacionais com seus símbolos e narrativas. (Cf. Han, 2017b, p. 53) O senso de propósito também pode ser encontrado na linguagem do design, Han fala disso. A dotação de sentido também pode ser encontrada na linguagem formal, Han cita o dito de Nietzsche da “eloquência do poder que se exprime através de formas” (Han, 2017, p. 39). Han cita aqui da obra de Nietzsche *Götzen-Dämmerung* (KSA 6, p. 118); versão portuguesa: *Crepúsculo dos Ídolos ou Como se Filósofa com o Martelo*. Lisboa: Edições 70, 1988.

conceito de jogo, que é pensado não meramente para ser equiparado à leveza sugerida por Han como um distanciamento do existente. Han também adverte sobre a negligência da produção de prazer como mecanismo de ação do poder. Mas pelo fato de que os complexos de saber-poder, segundo Foucault, também formam os afetos dos indivíduos e constroem a subjetividade físico-mental, a inscrição no desejo está associada à potência hedonista e é tomada como natural devido à obviedade desses processos, que na maioria das vezes não são percebidos. A comparação com a concepção de poder de Hans esclarece de maneira especial o ganho teórico da complexa teoria do poder de Foucault para o debate atual sobre a questão do poder. Em suma, pode-se afirmar que a nova concepção de Hans do fenômeno do poder não consegue diminuir a expressividade e o significado da filosofia do poder de Foucault.

### 2.3.1.5 SOBRE A COMPLEXIDADE DO CONCEITO DE PODER DE FOUCAULT

Teoricamente, os limites do poder em Foucault já estão estabelecidos em sua concepção de poder produtiva, relacional, dinâmica, agonal e voltada para a estratégia. Os exercícios de poder não são entendidos estaticamente, mas baseados na aplicação de estratégias de ação que devem ser consideradas em um processo recíproco permanente de uso mútuo de estratégias fundamentadas em possibilidades discursivas e dispositivas. A partir disso, cada indivíduo é concebido como uma fonte de poder. Por um lado, os indivíduos atuantes são constituídos por práticas de poder, mas, ao mesmo tempo, devem ser entendidos como centros de agência que, por sua vez, exercem o poder. Embora não seja concebível que o indivíduo se desvincule completamente dos determinantes complexos de saber-poder nos quais os sujeitos se constituem, há, por outro lado, a possibilidade de crítica e dessubjugação. “Tornar-se assim singular é um enorme ato político, talvez seja o ato político com letra maiúscula, pois constitui a democracia enquanto associação política de cidadãos emancipados” (Brieler, 2008, p. 33).<sup>349</sup> A partir da análise do

---

<sup>349</sup> E [“Ein derart Eigenes zu werden, ist ein enormer politischer Akt, ja vielleicht ist es der politische Akt überhaupt, da er die Demokratie als politische Assoziation mündiger Bürger konstituiert.” – tradução nossa]

ter-se-tornado dos sujeitos e da elaboração no discursivo das formas de saber a priori, das formas específicas de poder de uma época e da aplicação de tecnologias de si, o indivíduo é capaz de ampliar seus horizontes de pensamento, sentimento e ação. Nesses processos, as mudanças no eu e na sociedade são pensadas como possíveis e são fundamentadas teoricamente. O conceito subjacente de liberdade não deve ser pensado no sentido de um completo desapego das determinações constituintes dos sujeitos, mas como liberdade a partir das constituições existentes no contexto sócio-histórico dado. A liberdade está associada, por um lado, a processos de libertação, reinterpretação e reconfiguração de formas de saber e poder existentes e, por outro, a uma reconfiguração do eu – processos que se entrelaçam – e, portanto, é também a base de uma possível resistência. Em teoria, o conceito de liberdade não se baseia em uma autonomia absoluta, mas sim em uma autonomia concebida como relativa. O conceito de liberdade de Foucault inclui tanto o aspecto da liberdade do que já existe quanto o da liberdade para uma possível mudança no sentido emancipatório – uma mudança no eu, nas relações com os outros e na sociedade. Para Foucault, os conceitos de liberdade e poder estão intimamente relacionados. O próprio conceito de poder de Foucault determina os limites do poder. O poder e os limites do poder estão incorporados em um jogo estratégico. É exatamente aqui que reside o fundamento teórico da resistência. Para Foucault, liberdade, autonomia e resistência estão ancoradas de forma lógica no conceito de poder. A mudança do descritivo para o normativo, que muitas vezes pode ser observada nesse contexto em Foucault, deve ser vista em conexão com sua concepção de fusão fundamental entre descrição e prescrição. A complexidade do conceito de poder de Foucault é particularmente convincente, uma vez revela as várias facetas do poder. Foucault esclarece o caráter do poder como um sistema de conexões de forças concebidas relacionalmente, a naturalização por meio de formas epistemologicamente significativas do a priori histórico, por meio de práticas e condições de enquadramento dispositivas como instituições, arquitetura etc., o caráter hedonista do poder, suas diferentes formas e relações de poder, suas possíveis circunscrições, auto-relações e relações com o outro e os modos de aparição nos vários níveis sociais como religião, economia e política. Sua concepção filosófica oferece à teoria política uma oportunidade convincente de apreender teoricamente os fenômenos do poder e dos limites do po-

der – precisamente através da ancoragem lógica da liberdade e da resistência em seu conceito de poder – e também de examiná-los em contextos sociais concretos. “O sistêmico e o próprio, o heterônomo e o autônomo devem ser questionados na dimensão histórica de sua simbiose contraditória” (Brieler, 2008, p. 33).<sup>350</sup> Sua concepção do intelectual específico,<sup>351</sup> da politização da subjetividade e do ethos como atitude crítica não permitem que sua teoria apareça como uma concepção de poder afastada da ética. Em particular, as ideias de autonomia e resistência mostram a conexão entre poder e ética na filosofia de Foucault: sua ética é política<sup>352</sup> e sua política é ética – ou deveria tornar a ética possível. Foucault nos apresenta uma ética do poder dentro de sua teoria do poder.<sup>353</sup>

### 2.3.2 A CONCEPÇÃO DE PODER DE FOUCAULT NA PERSPECTIVA DAS TEORIAS PÓS- E DECOLONIAIS DE MBEMBE E MIGNOLO

#### 2.3.2.1 A TEORIA DO PODER DE FOUCAULT E O PÓS- E DECOLONIAL

O filósofo africano Mbembe aponta para o ponto cego de Foucault em sua concentração no pensamento ocidental, uma omissão que permite

---

<sup>350</sup> [“Das Systemische und das Eigene, das Heteronome und das Autonome müssen in der historischen Dimension ihrer widersprüchlichen Symbiose befragt werden.” – tradução nossa]

<sup>351</sup> Com uma figura do intelectual específico, Foucault critica a ideia de Sartre do escritor como um intelectual universal. O intelectual específico, por outro lado, não é um porta-voz de todas as pessoas, mas um porta-voz de problemas específico no campo político. Com isso, Foucault empreende uma profissionalização do intelectual. Spivak, por outro lado, conta com a escuta subversiva dos intelectuais, o que impediria o subalterno de falar.

<sup>352</sup> Brieler diz de maneira semelhante: “sua ética é, portanto, política” (Brieler, 2008, p. 24). Jens Kastner também fala, em relação a Foucault, de uma “dimensão ética do político” (Kastner, 2008, p. 49). Han, por outro lado, diz: “o político é, portanto, uma prática do *poder e da decisão*” (Han, 2019, p. 168). Segundo Han, não se trata de consenso, mas de um “*compromisso como compensação de poder*” (Ibid). Han omite aqui a dimensão ética do político.

<sup>353</sup> Adoto o termo ética do poder em relação à teoria do poder de Foucault a partir de Han: “a ética do poder de Foucault baseia-se em uma ética do cuidado de si” (Han, 2019, p. 189). Isso resulta em uma posição clara em relação à alternativa expressa por Hechler/Philipps: “Existem dois pontos de vista: alguns veem o conceito de resistência de Foucault livre de todas as implicações morais e, portanto, próximo de uma afirmação nietzschiana de poder, enquanto outros procuram provar a legitimidade da resistência no apelo de Foucault à crítica e ao esclarecimento” (Hechler; Philipps, 2008, p. 11s). Segundo Foucault, o poder pode assumir diversas formas, contudo, com ele pode-se falar de uma ética do poder.

a Foucault ignorar a plantação colonial como raiz e campo de teste das técnicas disciplinares. Além da crítica de Mbembe ao descuido com o pós-colonialismo na concepção de poder de Foucault – especialmente no que diz respeito ao poder disciplinar – fica visível também uma crítica radical a seu pensamento teórico do poder, na qual torna-se nítida a necessidade de o expandir e complementar. Segundo Mbembe, na situação pós-colonial disciplinarização, biopolítica e necropolítica se combinam. Mbembe desenvolve assim o conceito de necropoder para tornar compreensível teoricamente a aplicação de técnicas de poder atuais no massacre e nas formas de terror praticadas mundialmente.

O pensador decolonial argentino Mignolo também critica veementemente o conceito de poder de Foucault e reivindica a inclusão de construções de saber e técnicas de poder geográficas; ele fala de *geopolitics and bodypolitics*, que consideram o corpo um objeto racista. Foucault se concentra apenas no racismo de Estado, sua visão do fenômeno do racismo precisaria ser ampliada. Segundo Mignolo, trata-se particularmente do pensamento decolonial, que está associado a classificações e reavaliações e afeta as construções identitárias. O conceito de biopolítica de Michel Foucault precisaria, portanto, ser expandido para incluir os aspectos da geopolítica e da política do corpo. Em conexão com essa crítica, surge a questão sobre a relevância da concepção de poder de Foucault para o pensamento pós- e decolonial e sua atualidade? De que forma o conceito de poder de Foucault é retomado na filosofia e/ou teoria pós-colonial e decolonial de Mbembe e Mignolo? O conceito de poder de Foucault – possivelmente de forma modificada – ainda é relevante no contexto das teorias pós- e descoloniais? Ou as formas e estratégias de poder precisam ser redesenhadas hoje, levando-se em conta a pesquisa pós- e descolonial, para que consigam captar apropriadamente a atual situação sociopolítica no contexto global? Que relevância têm as formas de poder de Foucault, como o poder disciplinar e o biopoder, no contexto atual? E qual o significado hoje do conceito de panóptico em sua obra *Vigiar e Punir*?

### 2.3.2.2 VIGIAR E PUNIR DE FOUCAULT E SUA CONCEPÇÃO DE PODER

Em *Vigiar e Punir*, no qual Foucault espera escrever “uma história do presente” (Foucault, 1987, p. 34), ele examina a mudança de objetivo da punição de tortura, dirigida ao corpo humano por meio de técnicas de dor, para uma técnica destinada a influenciar a alma, a qual aspira, por meio da vigilância através do olhar panóptico, o controle do indivíduo, embora se trate, como de costume, de uma “tecnologia política’ do corpo” (p. 27). Com isso também se altera a questão da verdade associada a um julgamento judicial. O foco não está mais na questão do ato, mas sim na questão de sua origem no autor.<sup>354</sup> À condenação estão ligadas às “apreciações de normalidade” (p. 24), que andam de mãos dadas com o desenvolvimento das ciências humanas. Esses mecanismos de punição devem ser vistos como técnicas de poder que podem ser situadas no contexto de táticas políticas e estão relacionadas aos sistemas sociais de produção.<sup>355</sup> Eles se concentram no corpo. Nas palavras de Foucault: “o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso” (Foucault, 1987, p. 29). A esse respeito, Foucault fala de uma “microfísica do poder” que se baseia no modelo de uma batalha perpétua.<sup>356</sup>

<sup>354</sup> “Todo um conjunto de julgamentos apreciativos, diagnósticos, prognósticos, normativos, concernentes ao indivíduo criminoso encontrou acolhida no sistema do juízo penal” (Foucault, 1987, p. 23).

<sup>355</sup> “Nessa linha, Rusche e Kirchheimer estabeleceram a relação entre os vários regimes punitivos e os sistemas de produção em que se efetuam: assim, numa economia servil, os mecanismos punitivos teriam como papel trazer mão-de-obra suplementar – e constituir uma escravidão “civil” ao lado da que é fornecida pelas guerras ou pelo comércio; com o feudalismo, e numa época em que a moeda e a produção estão pouco desenvolvidas, assistiríamos a um brusco crescimento dos castigos corporais – sendo o corpo na maior parte dos casos o único bem acessível; a casa de correção – o Hospital Geral, o Spinhuis ou Rasphuis – o trabalho obrigatório, a manufatura penal apareceriam com o desenvolvimento da economia de comércio. Mas como o sistema industrial exigia um mercado de mão-de-obra livre, a parte do trabalho obrigatório diminuiria no século XIX nos mecanismos de punição, e seria substituída por uma detenção com fim corretivo” (Foucault, 1987, p. 28).

<sup>356</sup> Foucault, 1987, p. 30. E continua: “temos em suma que admitir que esse poder se exerce mais que se possui, que não é o “privilégio” adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas – efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados. Esse poder, por outro lado, não se aplica pura e simplesmente como uma obrigação ou uma proibição, aos que “não têm”; ele os investe, passa por eles e através deles; apoia-se neles, do mesmo modo que eles, em sua luta contra esse poder, apoiam-se por sua vez nos pontos em que ele os alcança. (Foucault, 1987, p. 30). Em suas aulas no Collège de France entre 1972 e 1973, Foucault também fala do modelo da guerra civil para esclarecer os processos de poder. Ele diz: “o exercício cotidiano do poder deve poder ser considerado uma guerra civil: exercer o poder é de certa maneira travar a guerra civil, e todos esses instrumentos, essas táticas que podem ser distinguidas, essas alianças devem ser analisáveis em termos de guerra civil.” Em: Foucault

A derrubada desses “micropoderes” não obedece portanto à lei do tudo ou nada; ele não é adquirido de uma vez por todas por um novo controle dos aparelhos nem por um novo funcionamento ou uma destruição das instituições; em compensação nenhum de seus episódios localizados pode ser inscrito na história senão pelos efeitos por ele induzidos em toda a rede em que se encontra (Foucault, 1987, p. 30).

Segundo Foucault, as técnicas de punição estão sempre num contexto sociopolítico específico e são “capítulos da anatomia política” (Foucault, 1987, p. 31). Foucault fala de um “sistema de permanente controle dos indivíduos” na sociedade disciplinar, para os quais o vigiar e o punir são características. Ele diz:

É uma inquirição de suspeita geral e a priori do indivíduo. Pode-se chamar de exame essa prova ininterrupta, graduada e acumulada que possibilita controle e pressão constantes, seguir o indivíduo em cada um de seus passos, ver se ele está regular ou irregular, comportado ou dissipado, normal ou anormal (Foucault, 2015b, p. 180).

Trata-se, sobretudo, de controle sobre o tempo: “passou-se da fixação local à sequestração temporal” (Foucault, 2015b, p. 194). Foucault fala de uma cultura de vigilância e, em relação ao século XIX, da ‘era do panoptismo’ (p. 236). Baseado em um princípio arquitetônico de vigilância estrutural que conduz ao autocontrole, o panoptismo pode ser visto como uma ocupação simultânea do espaço e do tempo e envolve uma “assimetria do olhar” e uma “inversão da hierarquia da visibilidade” (Kammerer, 2008, p. 115, tradução nossa). Kammerer fala de uma “visibilidade da invisibilidade do poder” (p. 117) e do “efeito de ser monitorado” ou de uma “encenação de uma onipresença inalcançável” (p. 120). E ele continua: “a compulsão torna-se invisível onde os meios de coerção estabelecem um estado de total visibilidade” (Kammerer, 2008, p. 115).<sup>357</sup> Foucault descreve o panoptismo como uma forma de sociedade:

---

(2015b, p. 30).

<sup>357</sup> E continua: “A partir de então, o poder foi mergulhado na obscuridade, enquanto o indivíduo foi arrastado para a luz do palco.” “Fortan war die Macht in ein Dunkel getaucht, während das Individuum ins Licht der Bühne gezerrt wurde.” – tradução nossa] (Kammerer, 2008, p. 118).

“ora, essa forma-prisão é muito mais que forma arquitetônica, é uma forma social” (Foucault, 2015b, p. 206). Segundo Foucault, a vigilância também leva “a uma nova forma de saber” (p. 267). As tendências panópticas também podem ser observadas de forma modificada nos séculos seguintes. Ainda hoje pode-se falar de uma “surveillance society” (Kammerer, 2008, p. 46)<sup>358</sup> que prevê “dataveillance”, “social sorting” e “Risikomanagement” (p. 85s), em particular com base na coleta e processamento de dados pessoais por intermédio de meios técnicos. Termos como superpanóptico, omnicon, ban-óptico e hiperpanóptico ilustram a tentativa de salvar e transferir a forma de poder de Foucault, o panóptico, para o final do século XX e início do século XXI (p. 128).<sup>359</sup>

O que é particularmente surpreendente nesta recente ‘história de sucesso’ do panóptico é a facilidade com que os princípios de uma arquitetura de poder centralizada do século XVIII foram transferidos para as relações de rede descentralizadas do final do século XX. [...] Seu sucesso ultrapassou o conceito (Kammerer, 2008, p. 127).<sup>360</sup>

De acordo com Kammerer, no entanto, “nenhum novo paradigma está surgindo” (Kammerer, 2008, p. 128).<sup>361</sup> Em complemento, ele exige o recurso ao conceito de sociedade de controle, recurso que foi fortalecido por Deleuze.

Depois de Foucault, Gilles Deleuze dispõe-se a se tornar o novo criador de palavras-chave dos *Surveillance Studies*. [...] O filósofo francês entende por ‘sociedade de controle’ uma série de (trans) formações sociais e técnicas que estão em ação para substituir a ‘sociedade disciplinar’. [...] Seus meios de confinamento – as

<sup>358</sup> Kammerer recorre a David Lyon, por exemplo, Lyon, David: *Surveillance society. Monitoring Everyday Life*. Buckingham: Open University Press, 2001. Kammerer relaciona a expressão principalmente à mídia visual, como câmeras de vigilância.

<sup>359</sup> Ele refere-se aqui a Haggerty. Cf. Haggerty, Kevin: “Tear down the walls. On demolishing the panopticon”. Em: Lyon David: *Theorizing Surveillance. The panopticon and beyond*. Cullompton: Willan, 2006, p. 23-45.

<sup>360</sup> [“An dieser neuerlichen ›Erfolgsgeschichte‹ des Panoptischen muss vor allem verwundern, wie umstandslos die Prinzipien einer zentralistisch organisierten Machtarchitektur aus dem 18. Jahrhundert auf die dezentralen Netzwerk-Verhältnisse des ausgehenden 20. Jahrhunderts übertragen werden. [...] Der Erfolg hat das Konzept überstrapaziert.“ – tradução nossa]

<sup>361</sup> [“kein neues Paradigma ab.” – tradução nossa]

prisões, hospitais, escolas, quartéis e fábricas – estão em dissolução desde o final do século XX (Kammerer, 2008, p. 131).<sup>362</sup>

Ao mesmo tempo, nota-se também um aumento na necessidade de segurança.

A essa altura, parece que a grande maioria de nós está completamente ávido por segurança. Interiorizamos uma visão de mundo baseada na onipresença do perigo e na necessidade inescapável de desconfiança e suspeita constantes, e só podemos imaginar uma vida comum dentro de uma nação sob a proteção de uma constante vigilância – e, com isso, nos tornamos dependentes da implementação de medidas de vigilância e de sermos informados a respeito delas (Baumann, 2014, p. 131).<sup>363</sup>

Nas sociedades de hoje, a mobilidade e a mobilização segundo o princípio de “governing by freedom” (Kammerer, 2008, p. 134), os quais estão ligados ao controle contínuo, são decisivos. Foucault já mostrou esse tipo de governo em suas pesquisas sobre o liberalismo e o neoliberalismo. “A vigilância não é (em primeira linha) alcançada pela coerção, mas pela sedução” (Kammerer, 2008, p. 134).<sup>364</sup> No entanto, esse desenvolvimento não torna supérfluos os conhecimentos de Foucault sobre o panoptismo. Kammerer disse:

Mas precisamente em uma vigilância high-tech altamente midiaticizada, na qual os olhos humanos devem ser substituídos por algoritmos e câmeras inteligentes, o velho princípio arquitetônico

<sup>362</sup> [“Nach Foucault schickt sich nun Gilles Deleuze an, zum neuen Stichwortgeber der Surveillance Studies zu werden. [...] Unter ‚Kontrollgesellschaft‘ versteht der französische Philosoph eine Reihe von sozialen und technischen (Trans-)Formationen, die am Werk sind, die ‚Disziplinargesellschaft‘ abzulösen. [...] Deren Einschließungsmilieu – die Gefängnisse, Hospitäler, Schulen, Kasernen und Fabriken – befinden sich seit dem Ende des 20. Jahrhunderts in Auflösung.” Da mesma forma, um recurso ao conceito de estrutura de Deleuze pode ser observado, por exemplo, no ‘diagrama de controle’ (Cf. *ibid.*).

<sup>363</sup> [“Inzwischen sind die allermeisten von uns offenbar geradezu süchtig nach Sicherheit. Wir haben eine Weltanschauung verinnerlicht, die auf der Allgegenwart der Gefahr und der unausweichlichen Notwendigkeit ständigen Mißtrauens und Argwöhnens beruht und sich das Zusammenleben einer Nation nur noch unter dem Schutz ständiger Wachsamkeit vorzustellen vermag – und damit sind wir davon abhängig geworden, daß Überwachungsmaßnahmen durchgeführt werden und daß wir es auch mitbekommen.” – tradução nossa]

<sup>364</sup> [“Überwachung wird nicht (in erster) Linie durch Zwang, sondern durch Verführung erreicht.” – tradução nossa]. Cada vigilância demonstra o “aspecto duplo de care and control” (Kammerer, 2008, p. 227).

de Bentham, o acesso disciplinante e controlador ao sujeito por meio da configuração do espaço, torna-se novamente decisivo. No início era a torre redonda – agora a escada rolante parece ser o lugar privilegiado para uma vista panóptica (Kammerer, 2008, p. 210).<sup>365</sup>

Prédios e arranjos estruturais, salas de controle que direcionam e regulam os movimentos “serão ampliadas no futuro” (Kammerer, 2008, p. 210). Câmeras e drones de reconhecimento ainda incorporam o princípio panóptico. Kammerer afirma: “a este respeito, o princípio de Bentham só é plenamente realizado nas caixas opacas e panópticamente redondas das câmeras dome” (Kammerer, 2008, p. 232).<sup>366</sup> Elas “permitem uma panorâmica completa de 360°” (p. 232).<sup>367</sup> A vigilância por vídeo como técnica de controle pode ser vista como um generalizado “fenômeno cultural de nosso tempo” (Kammerer, 2008, p. 268), tendo, por exemplo, além da função de vigilância e aumento da segurança, a função de entretenimento. Nisto se manifesta a penetração do corpo social como um todo por essas técnicas de poder. Também Baumann acentua a atualidade do modelo panóptico: “a meu ver, o panóptico goza de excelente saúde” (Baumann; Lyon, 2014, p. 74).<sup>368</sup> Ele trata do tema de que cada um cria seu “panóptico pessoal” e leva consigo “nas próprias costas” (Baumann; Lyon, 2014, p. 78). Nesses tempos de ‘vigilância superficial’, entretanto, ele não pode mais ser visto “como padrão universal ou estratégia de dominação, como nas épocas respectivas desses dois autores [Bentham e Foucault], e nem mesmo como seus meios principais ou mais comumente praticados” (Baumann; Lyon,

---

<sup>365</sup> [“Doch ausgerechnet in einer maximal medialisierten Hightech-Überwachung, in der menschliche Augen durch Algorithmen und smarte Kameras abgelöst werden sollen, wird das alte architektonische Prinzip Benthams, der disziplinierende und kontrollierende Zugriff aufs Subjekt durch die Konfiguration des Raumes, aufs Neue entscheidend. Am Anfang stand der Rundturm – nun scheint die Rolltreppe der privilegierte Ort des panoptischen Blicks zu sein.” – tradução nossa]

<sup>366</sup> [“Insofern ist das Benthamsche Prinzip erst in den intransparenten und panoptisch runden Gehäusen der Dome-Kameras voll verwirklicht.” – tradução nossa]

<sup>367</sup> Além disso, Kammerer refere-se aqui a Cusanus (Cf. Kammerer, 2008, p. 233s.) [“erlauben den vollen 360°-Rundumschwenk.” – tradução nossa]

<sup>368</sup> [“So wie ich es sehe, erfreut sich das Panoptikum bester Gesundheit.” – tradução nossa]

2014, p. 74).<sup>369</sup> Há mudanças específicas em cada caso.<sup>370</sup> Nota-se que as reflexões de Foucault sobre o vigiar e punir ainda hoje são muito discutidas, examinadas por sua atualidade e alteradas em vários aspectos. Os pensadores pós-/decoloniais Achille Mbembe e Walter Dignolo também lançam um olhar crítico sobre a concepção de poder de Foucault. Que percepções particulares são desenvolvidas no pensamento pós- e decolonial em relação às proposições de Foucault?

### 2.3.2.3 A CRÍTICA DA RAZÃO NEGRA DE MEMBE E SEU CONCEITO DE PODER

Em seu trabalho, *Crítica da Razão Negra*, Mbembe evoca o perigo do ‘devir-negro’ no mundo. “A transnacionalização da condição negra é, portanto, um momento constitutivo da modernidade” (Mbembe, 2014b, p. 34). A razão negra pode ser entendida como um discurso inserido em um dispositivo de exclusão do sujeito racial, na medida em que se preocupa igualmente com sua constituição:

Neste contexto, a razão negra designa tanto um conjunto de discursos como de práticas – um trabalho quotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais, com o objectivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática (Mbembe, 2014b, p. 58).

---

<sup>369</sup> [“als universelles Muster beziehungsweise die universelle Strategie der Herrschaft, wie zur jeweiligen Zeit dieser beiden Autoren [gemeint sind Bentham und Foucault], und nicht einmal mehr ihr vornehmstes oder am häufigsten praktiziertes Mittel” – tradução nossa] As técnicas de coerção também estão envolvidas nesse processo de mudança. Elas foram sendo cada vez mais substituídas por envolvimento e sedução. (Cf. Baumann/Lyon, 2014, p. 76s).

<sup>370</sup> Isso também inclui “o ‘panopticismo do estado de bem-estar’ descrito por Wacquant”. (Baumann; Lyon 2014, p. 79) Didier Bigo desenvolve a tese do ‘banóptico’, o afastamento de forasteiros por necessidade de segurança, e fala de um dispositivo heterogêneo e fragmentário em relação ao panoptismo em geral (Cf. Baumann; Lyon, 2014, p. 81s). Também deve ser considerada neste contexto a criação de campos de trânsito e de refugiados. (Cf. Baumann; Lyon 2014, p. 84s.) Nesse quadro, o termo ‘sinóptico’, cunhado por Mathiesen e que poucos observam, também pode ser visto como uma mudança ou complemento ao conceito de panóptico de Foucault (Cf. Baumann; Lyon 2014, p. 89s).

O título provocativamente escolhido, baseado em Kant, aponta tanto para a análise de discursos raciais<sup>371</sup> associados a práticas, particularmente de procedência ocidental, a partir de uma epistemologia de cunho construtivista – com efeitos morais, sociopolíticos e econômicos –, bem como para a investigação do pensamento ‘negro’, das realizações dos teóricos do pan-africanismo, do movimento da negritude e da teoria pós-colonial, que tratam o tema de forma crítica – principalmente em conexão com um “apelo à raça” (Mbembe, 2014b, p. 67). Segundo Mbembe, a subdivisão racial e a classificação das raças a partir dela podem estar vinculadas ao pensamento conforme espécies e gêneros, como expõe Foucault em *As Palavras e as Coisas*. Segundo Foucault, como Mbembe deixa claro, a raça, o racismo, “é a condição de aceitabilidade da condenação à morte numa sociedade de normalização” (Mbembe, 2014b, p. 67). Ele remete a Foucault: “a função assassina do Estado só pode ser garantida, funcionando o Estado no modo do biopoder, através do racismo”.<sup>372</sup> Mbembe refere-se explicitamente aos procedimentos analítico-discursivo e histórico-genealógico de Foucault em sua concretude empírica, e a suas considerações biopolíticas sobre o racismo. Por outro lado, ele critica profundamente a filosofia de Foucault no sentido, por exemplo, da negligência em relação à plantação e à colônia em seu estudo das técnicas disciplinares e biopolíticas de poder. Além disso, segundo Mbembe, Foucault, em sua análise da produção e destruição simultâneas da liberdade no liberalismo, negligencia o fato de que “historicamente, a escravatura dos Negros representa o ponto culminante desta destruição da liberdade” (Mbembe, 2014b, p. 143).<sup>373</sup> Segundo ele, a economia das plantações<sup>374</sup> é a base econômica e social da modernidade. Na plantação, que pode ser vista como uma espécie de campo experimental, desenvolvem-se técnicas de punição e disciplinamento que Foucault ignora em sua análise do poder disciplinar, a qual se concentra em instituições como prisão, militares, fábricas e escolas. “A plantação

---

<sup>371</sup> No final do século XX e início do século XXI, Mbembe constata o perigo de uma nova variante de racismo que está ligada ao recurso à genética, em que a vida pode ser redesenhada segundo critérios raciais com base em técnicas de biologia molecular.

<sup>372</sup> Mbembe refere-se aqui a Foucault, 1999, p. 295s.

<sup>373</sup> Mbembe continua: “o escravo negro representa este perigo” (Mbembe, 2014b, p. 143).

<sup>374</sup> Para Mbembe, “a verdadeira sociedade da plantação”, que leva à cisão em senhores coloniais e subjugados multirraciais, surge entre 1630 e 1780 (Cf. Mbembe, 2014b, p. 33).

transforma-se gradualmente numa instituição econômica, disciplinar e penal” (Mbembe, 2014b, p. 42). A experiência ali adquirida foi transferida para outras áreas. Esse processo é acompanhado pelo uso de instrumentos de segurança e trabalho legislativo visando a “construção da incapacidade jurídica” dos escravos (Mbembe, 2014b, p. 42). Ele está relacionado com a ascensão e expansão do capitalismo. Ao contrário do que afirma Mbembe, em sua obra *Vigiar e Punir* Foucault trata da prática da tortura aos escravos como parte do estudo da tortura. Ele afirma: “é verdade que a prática da tortura remonta à Inquisição, é claro, e mais longe ainda do que os suplícios dos escravos. Mas ela não figura no direito clássico como sua característica ou mancha” (Foucault, 1987, p. 58). Ele também assume uma conexão entre a prática penal e o sistema de produção. Ele diz: “assim, numa economia servil, os mecanismos punitivos teriam como papel trazer mão-de-obra suplementar” (p. 28). A acusação de Mbembe de negligência em relação ao colonialismo, à escravatura e à economia das plantações não pode ser sustentada com tanta dureza. Já no prefácio de *Loucura e Sociedade*, Foucault (1972) fala da razão colonizadora do Ocidente, que surgiu da demarcação em relação ao Oriente. Ele também enfatiza a constituição de saberes associados à colonização, a conexão entre saber e poder e a exploração e violência associadas:

Maybe could we also say that in order to know other cultures – non-Western cultures, so-called primitive cultures, or American, African, and Chinese cultures etc. – in order to know these cultures, we had not only to marginalize them, not only to look down upon them, but also to exploit them, to conquer them and in some ways through violence to keep them silent? (Foucault, 1971).<sup>375</sup>

No entanto, deve-se notar que Foucault não examina esses fenômenos de forma abrangente e detalhada, mas marca suas localizações contextuais. Aqui Mbembe preenche uma lacuna importante ao examinar a escravidão ligada à “estrutura do sistema de plantação” tanto como campo experimental de técnicas disciplinares quanto como “um dos primeiros exemplos de experimentação biopolítica” cujo ponto de partida é a *selection*

<sup>375</sup> Esta declaração de Foucault provém de uma entrevista, que ficou muito tempo perdida, gravada em 1971 em seu apartamento em Paris. Veja: Foucault (1971).

of race (Mbembe, 2014b, p. 64).<sup>376</sup> Na atual conjuntura política global, segundo Mbembe, a combinação da biopolítica com a forma de poder da disciplina, com as técnicas utilizadas no combate aos insurgentes na era da descolonização e das ‘guerras sujas’ do conflito Leste-Oeste e do ‘combate ao Terror’, com vigilância em massa para obtenção de dados – o lado do poder biopolítico,<sup>377</sup> uma espécie de poder ‘digital’<sup>378</sup> – que leva à guerra à distância e à “equidade sem precedentes entre as esferas civis, policiais e militares e o mundo da informação” (Mbembe, 2014b, p. 49).<sup>379</sup> Nesse contexto, Mbembe também desenvolve o conceito de necropoder, uma “formação do terror” (Mbembe, 2011, p. 78), e necropolítica, para tornar teoricamente compreensível a aplicação de técnicas de poder atuais na guerra-relâmpago (*Blitzkrieg*), nos massacres e nas formas de terror praticadas mundialmente. Necropoder é entendido como o domínio sobre a vida e a morte. Aqui também está incluída a encenação de vítimas públicas, como, em particular, as decapitações, nas quais “indivíduos identificáveis são submetidos a uma cerimônia ritualizada de morte violenta seguindo um procedimento predeterminado”.<sup>380</sup> O mártir terrorista “não é um mártir passivo, mas um mártir ativo, perigoso, explosivo – em suma: um mártir assassino” (Appadurai, 2009, p. 95).<sup>381</sup> Nesse contexto, o dispositivo de

---

<sup>376</sup> Mbembe caracteriza a plantação como uma combinação de biopoder, estado de exceção e estado de sítio. (Cf. Mbembe, 2014b, p. 65).

<sup>377</sup> Por exemplo, impressões digitais, da íris, da retina, do formato do rosto e da voz.

<sup>378</sup> Por exemplo, impressões digitais de telecomunicação, do uso da internet e da vigilância por vídeo.

<sup>379</sup> “Os novos dispositivos de segurança integram elementos de regimes anteriores (regime disciplinar e de penalização na escravatura, elementos das guerras coloniais de conquista e de ocupação, técnicas jurídico-legais de exceção), aplicando-os, de modo nanocelular, às táticas características da era do genoma e da “guerra contra o terror”. Recorre-se ainda a técnicas elaboradas ao longo das guerras insurrecionais de épocas como a descolonização, as “guerras sujas” do conflito Este-Oeste (Argélia, Vietname, África Austral, Birmânia, Nicarágua) e as experiências de institucionalização de ditaduras predadoras, com o empurrão ou a cumplicidade de agências de informação de forças ocidentais pelo mundo fora” (Mbembe, 2014b, p. 47s).

<sup>380</sup> Appadurai, Arjun: *Die Geographie des Zorns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009, p. 26 [“identifizierbare Individuen einer ritualisierten, einem vorgegebenen Ablauf folgenden Zeremonie des gewaltsamen Todes unterworfen werden“ – tradução nossa]. O autor fala de uma “volta a uma das formas mais elementares de violência religiosa, à vítima” [“Rückkehr zu einer der elementarsten Formen religiöser Gewalt, dem Opfer” – tradução nossa] (Ibid). Eles são “os equivalentes aos homens-bomba” [“Pendants der Selbstmordattentäter” – tradução nossa] (Appadurai, 2009, p. 27). “Esses corpos testemunham a tentativa desesperada de reintroduzir um elemento religioso nas zonas de morte e destruição, as quais se tornaram tão inimaginavelmente abstratas”. [“Diese Körper zeugen von dem verzweifelten Versuch, wieder ein religiöses Element in die Zonen des Todes und der Zerstörung einzuführen, die so unvorstellbar abstrakt geworden sind.” – tradução nossa] (Ibid).

<sup>381</sup> [“kein passiver Märtyrer, sondern ein aktiver, gefährlicher, explodierender – kurz: ein mörderischer

segurança vive atualmente um aumento de importância e uma diferenciação por meio de novas técnicas de poder de natureza biopolítica e digital. Segundo Foucault, a quem Mbembe se refere aqui, o liberalismo e o neoliberalismo, que pressupõem a liberdade de mercado, sempre estiveram histórica e politicamente intimamente ligados à questão da segurança. Nesse contexto, Foucault fala de uma ‘cultura do medo’. Baudrillard chama o aumento das tecnologias de segurança na situação atual provocativamente de ‘terror da segurança’. Para Mbembe, em relação à raça:

“a consequência deste medo, lembra Foucault, tem sido o crescimento de processos de controle, de coação e de coerção, que, longe de serem aberrações, surgem como contrapartida às liberdades. A raça, e em particular a existência do escravo negro, desempenhou um papel central na formação histórica de tais contrapartidas” (Mbembe, 2014b, p. 144).

Aqui também, ampliando as falas de Foucault, Mbembe aponta para a importância do racismo na formação da prática de controle, o que se relaciona com a constituição do medo e sua dimensão psicológica.<sup>382</sup> Segundo Kammerer, os momentos racistas também podem ser reconhecidos no sentido de um banóptico, por exemplo, em programas de reconhecimento facial para análise de material de vídeo das câmeras de vigilância. Com ele diz:

O resultado: os algoritmos não são de forma alguma daltônicos. Em um teste inicial, os não-brancos foram identificados mais facilmente pelos sistemas do que os brancos. [...] ‘Ser branco’ [era] ‘avorecido’ pelo sistema de uma forma diferente do que os pesquisadores haviam esperado (Kammerer, 2008, p. 101).<sup>383</sup>

Além disso, Mbembe parte da tese de que as formas atuais de poder de Estado ainda se baseiam em distinções raciais, no sentido do racismo

---

Märtyrer.” – tradução nossa]

<sup>382</sup> Foucault se refere aqui às declarações de Fanon, 1971.

<sup>383</sup> [“Das Ergebnis: Algorithmen sind keineswegs farbenblind. In einem ersten Testablauf wurden Nicht-Weiße von den Systemen durchgehend leichter identifiziert als Weiße. [...] ‘Weiß-Sein’ [wurde] vom System auf eine andere Weise ‘bevorzugt’, als die Forscher dies erwartet hatten.” – tradução nossa]. Fica claro aqui que as descobertas de Fanon, em uma forma um pouco modificada, ainda estão atualizadas.

de Estado investigado por Foucault (Mbembe 2014b, p. 72).<sup>384</sup> Tomadas como um todo, as considerações de Mbembe representam uma diferenciação, expansão e reagrupamento, ou um foco diferente, no que diz respeito às estratégias de poder individuais e/ou dentro de certas formas de poder em Foucault, por exemplo, no que diz respeito à biopolítica e ao poder disciplinar, que ele vê cada vez mais a partir do ponto de vista do controle, que fortalece uma espécie de poder de controle que, por exemplo, também considera novas engenharias genéticas e estratégias digitais – o chamado poder ‘digital’. Estes devem ser examinados em suas respectivas especificidades. Por outro lado, a forma de poder ‘necropoder’ representa um acréscimo às técnicas de poder foucaultianas. Embora apresente semelhanças com o poder soberano de Foucault,<sup>385</sup> possui um caráter fundamentalmente diferente devido ao possível uso do próprio corpo como arma. Appadurai indiretamente caracteriza esse tipo de poder como celular e fala de uma nova “lógica da celularidade” (Appadurai, 2009, p. 45).<sup>386</sup> Em relação ao poder, Baudrillard fala de forma semelhante, mas com outra tônica, de uma “natureza viral” que se concentra na rápida disseminação e no pensamento de contágio (Baudrillard, 2011, p. 16).<sup>387</sup> Além disso, observa-se que Mbembe não considera em suas falas a importância do poder pastoral como forma de poder de cuidado que se encontra no final do século XX, de acordo com Foucault, particularmente em combinação com o biopoder e o poder disciplinar. O poder pastoral ainda é de grande importância no século XXI e desempenha um papel decisivo na questão da legitimidade do poder. Ele se forma na ambivalência entre preocupação e controle, o que pode ser concluído, dentre outros pontos, a partir da afirmação de

<sup>384</sup> Veja para isso também: Foucault, 1992, p. 27-50.

<sup>385</sup> Foucault fala do caráter aterrorizante do poder soberano no que diz respeito à sua prática penal: “ela – ou pelo menos aqueles a quem ele delegou sua força – se apodera do corpo do condenado para mostrá-lo marcado, vencido, quebrado. A cerimônia punitiva é ‘terrorizante’” (Foucault, 1987, p. 67).

<sup>386</sup> [“Logik der Zellförmigkeit” – tradução nossa].

<sup>387</sup> [“viralen Natur“ – tradução nossa]. “O quarto estágio são os vírus [ele distingue quatro fases: lobos, ratos, besouros e vírus], eles se movem praticamente na quarta dimensão. Contra os vírus é muito mais difícil se defender, porque eles estão no centro do sistema.” [“Das vierte Stadium sind die Viren [er unterscheidet vier Phasen: Wölfe, Ratten, Käfer und Viren], sie bewegen sich praktisch in der vierten Dimension. Gegen Viren kann man sich viel schlechter verteidigen, denn sie sind im Herzen des Systems.” (Baudrillard, 2011, p. 86). E continua: “o terrorismo não é simplesmente a antítese do sistema, ele é uma outra coisa, uma outridade que não pode ser integrada ou assimilada.” [“Der Terrorismus ist nicht einfach die Antithese des Systems, er ist etwas anderes, eine Andersheit, die sich nicht integrieren oder assimilieren lässt.” – tradução nossa] (Baudrillard 2011, p. 88).

Baumann/Lyon: “há muito defendo que, embora a vigilância muitas vezes resulte de um desejo de controle – e sempre envolva poder – isso não exclui a possibilidade de usá-la a serviço do cuidar dos outros” (Baumann; Lyon 2014, p. 122).<sup>388</sup> Além de um possível componente moral, essa preocupação também tem uma dimensão teórica de poder. Com base em Foucault, Mbembe realiza uma investigação e uma crítica das condições históricas, econômicas e sociais do tráfico transatlântico de escravos e da economia de plantação em relação à situação sociopolítica moderna e pós-moderna em um contexto global e, com seu modelo humanista de afropolitanismo, também oferece uma solução para lidar com problemas atuais como esboço de uma concepção-alvo para a ação humana.

#### **2.3.2.4 O COSMOPOLITISMO DECOLONIAL DE MIGNOLO COMO CONCEITO DE FUTURO E A QUESTÃO DO PODER**

Como Mbembe, Mignolo enfatiza repetidamente a conexão entre modernidade e colonialidade e, em relação ao colonialismo, fala do lado escuro, secreto e reprimido da modernidade, que, por outro lado, forma seu fundamento. O recurso às ideias de racionalidade, totalidade e universalismo leva à exclusão do outro. Ele questiona a universalidade do saber ocidental e o caracteriza como essencialmente regional. A partir dessas considerações, Mignolo desenvolve o conceito de transmodernidade (Mignolo, 2010, p. 353). A crítica dos pensadores pós-modernos sobre as categorias mencionadas é entendida por ele como interna e, portanto, percebida como limitada. Segundo Mignolo, o pensamento decolonial vai muito além do pensamento pós-moderno, assim como do pensamento pós-colonial de, por exemplo, Said, Bhabha e Spivak, o qual se baseia

---

<sup>388</sup> [“Ich behaupte seit langem, daß Überwachung zwar oft vom Wunsch zu kontrollieren ausgeht – und immer mit Macht zu tun hat –, daß dies jedoch nicht ausschließt, daß es Möglichkeiten gibt, sie in den Dienst der Sorge um den Anderen zu stellen.” – tradução nossa] Neste ponto, continua: “o problema decisivo aqui é como podemos cumprir nossa responsabilidade para com os outros com quem entramos em contato através da mídia” (Ibid.). [“Das entscheidende Problem hier ist, wie wir unserer Verantwortung gegenüber anderen, mit denen wir durch Medien vermittelt in Kontakt treten, gerecht werden können.” – tradução nossa] Segundo os autores, o problema da adiaforização também surge neste contexto (Cf. Baumann; Lyon 2014, p. 119).

em concepções pós-estruturalistas de Foucault, Derrida e Lacan, na medida em que pressupõe um desvincular de referências de saber hegemônicas associadas ao exercício do poder hegemônico. No que diz respeito às possíveis mudanças na situação geopolítica, Mignolo parte do conceito de libertação, ao qual associa a ideia de emancipação, ou seja, uma luta comum dos oprimidos que mais tarde será acompanhada pela emancipação individual. Aqui, segundo Castró-Gomez, devemos assumir que os oprimidos têm uma identidade do Nós, cuja concepção se baseia igualmente no conceito moderno de sujeito e representa apenas uma variação do sujeito transcendente.<sup>389</sup> Foucault, por outro lado, fala da dessubmissão como um conceito de emancipação e, portanto, da necessidade do trabalho individual sobre si mesmo através do uso de autotecnologias. Ele vê o sucesso de convulsões políticas por meio, por exemplo, de revoluções, como ameaçado se não estiver ligado a uma mudança na forma de ser do sujeito. Portanto, segundo Mignolo, Foucault está preso a uma “[e]go-logical politics of knowledge and understanding” (Mignolo, 2010, p. 314). Segundo Mignolo, a mudança decolonial não pode ser entendida como uma quebra epistêmica ou mudança de paradigma no sentido de Foucault ou Kuhn, uma vez que pertence a outro lugar, ele a chama de “an-other paradigm” (Mignolo, 2010, p. 339, 347). No que diz respeito a Foucault, entretanto, essa visão deve ser contrariada, pois, de acordo com o interior e o exterior do conhecimento em Foucault, são justamente os deslocamentos nessas áreas que levam a uma mudança na episteme ou nas regras de discursos que incorporam igualmente momentos geopolíticos.

Mignolo desenvolve, a partir de suas proposições *border gnoseology*, *epistemic disobedience* e *civil disobedience*, um conceito cosmopolita, o *Critical* e/ou *Dialogical* ou *Decolonial Cosmopolitanism*.<sup>390</sup> O processo sociopolítico envolvido inclui a formação de “democratic, just, and nonimperial/colonial societies” (Mignolo, 2009, p. 1),<sup>391</sup> “decentered

<sup>389</sup> Cf. Castro-Gómez in Martín, 2012, p. 60. Martín Alcoff tenta defender a filosofia de Dussel contra esta acusação.

<sup>390</sup> Mignolo diz que essas formas de cosmopolitismo podem ser entendidas como um princípio regulador. Veja Mignolo, 2002, p. 182.

<sup>391</sup> Ele também fala de liderança cooperativa e compensação não material em vez da ideia predominante de competição e foco no sucesso. Cf. Mignolo, Walter D.: “Border thinking, Decolonial Cosmopolitanism and Dialogues Among civilizations”. Em: Rodcisco, 2011, p. 340.

networks” (Mignolo, 2011, p. 331) e uma valorização da vida em geral: “(to) place human lives and life in general first” (Mignolo, 2009, p. 20). Esse tipo de cosmopolitismo pode ser chamado de cosmopolitan localism (Mignolo, 2011, p. 331).<sup>392</sup> Nesse contexto, Mignolo luta por uma “de-colonial epistemic shift”, a conexão com “other epistemologies, other principles of knowledge and understanding” e outra forma de universalidade que deve ser entendida como “pluri-versality as a universal Project” (Mignolo, 2010, p. 307) no sentido de uma “non-hierarchical and non-dependent pluriversality of all existing civilizations” (p. 335) e “[d]iversity as a universal Project” (Mignolo, 2002, p. 181): como “universality of the pluri-versal” (Mignolo, 2010, p. 354). Mignolo destaca o caráter exigente deste projeto: “Pluri-versality as a universal project is quite demanding” (p. 354). Num contexto global, trata-se particularmente do pensamento decolonial, que se associa a novas classificações e reavaliações e afeta as construções identitárias, porque “knowledge is also colonized” (p. 354). Ele substitui o conceito de epistemologia pelo de gnoseologia, uma vez que este último inclui outras formas de saber que foram negligenciadas ou reprimidas até agora. Ele caracteriza o pensamento ocidental como estruturado por “theo-, ego- and organo-logical principles” (p. 317). Em suma, Mignolo está preocupado com uma nova maneira de se lidar com o outro ao redor do mundo, uma nova “inter-cultural communication” (p. 307) e um “dialogue among equals” (Mignolo, 2012, p. 94). Para analisar as formas atuais de poder e alinhar o processo de mudança almejado, segundo Mignolo, o conceito de biopolítica de Michel Foucault deve ser ampliado aos aspectos da geopolítica, ao contexto do saber e do poder baseado em localizações geopolíticas, e à política do corpo, à conexão entre saber e poder no que diz respeito ao aspecto da etnicidade. A inserção da política do corpo no âmbito do biopoder, como reivindicado por Mignolo, já é inerente à concepção foucaultiana de disciplinamento do corpo no que diz respeito ao poder disciplinador e em virtude de sua convicção

<sup>392</sup> O *Critical Cosmopolitanism* não pode ser um cosmopolitismo *from above*. (Cf. Mignolo, 2002, p. 184) Ele fala “from the exteriority of modernity (that is, coloniality)”. (Cf. Mignolo 2002, p. 60) Direitos humanos e cosmopolitismo, bem como a própria ideia de cosmopolitismo e o conceito de história universal devem ser considerados criticamente e questionados em termos de suas condições históricas. (Cf. Mignolo, 2002, p. 161s.) Para Mignolo, o cosmopolitismo assume “a benevolent form of control”. (Cf. Mignolo, 2002, p. 179) Também a democracia como forma de governo não deve ser vista simplesmente como um projeto. (Cf. Mignolo, 2002, p. 182). Outras conceituações desses fenômenos devem permanecer concebíveis.

fundamental do entrelaçamento de diferentes formas de poder em certas situações sócio-históricas, porém, essa ideia foi desenvolvida por Mignolo, levando em conta as considerações de Fanon, do ponto de vista psicológico e sociológico e foi colocada em contextos pós-coloniais em termos de teoria do poder. Foucault também integra a política do corpo ao campo da biopolítica, mas foca no dispositivo da sexualidade. A forma de poder *body politics* de Mignolo se trata de um recurso a todas as formas de poder que afetam o corpo, a partir de experiências coloniais e pós-coloniais no que tange ao aspecto da etnicidade.

Thus, body-politics is the darker side and the missing half of bio-politics: body-politics describes de-colonial technologies enacted by bodies who realized that they were considered less human at the moment they realized that the very act of describing them as less human was a radical un-human consideration (Mignolo, 2009, p. 16).<sup>393</sup>

Pode-se afirmar que Mignolo permanece ligado em muitos aspectos ao pensamento de Foucault que ele critica. No geral, sua teoria pode ser caracterizada por uma ligação indireta por meio da tentativa de demarcação forçada no processo de desvinculação. O aspecto da geopolítica também representa, em última análise, um deslocamento na entonação do pressuposto básico de Foucault e enfatiza classificações, padronizações e avaliações geopolíticas com as consequências políticas, econômicas e militares associadas a elas no contexto do conhecimento e das exigências pós-coloniais – ligados à demanda por mudanças políticas que levam a uma nova concepção das conexões globais em termos geopolíticos. Isso se aplica em particular à conexão entre saber e poder de uma perspectiva geopolítica, por exemplo, no que diz respeito à concepção de centro e periferia. Em contrapartida, Mignolo fala de um *polycentric world* (Mignolo, 2010, p. 353).<sup>394</sup> Ao contrário de sua própria avaliação, a crítica de Mignolo a Foucault não deve ser considerada em todos os seus fundamentos, pois apesar de sua forte crítica a ele, seu pensamento se

<sup>393</sup> Especialmente a obra de Frantz Fanon *Peau noire, masques blancs* é consultada por Mignolo neste contexto.

<sup>394</sup> No entanto, o *polycentric world* não deve ser entendido dentro de uma orientação ocidental da vida, ele a explode.

baseia em seus pressupostos básicos, como sua teoria do espaço do saber, da construção do saber e da constituição do sujeito por meio do saber e do poder. No entanto, seus postulados teóricos do poder, tanto da política do corpo quanto da geopolítica e, portanto, os aspectos da situação étnica e geopolítica da conexão entre saber e poder, vêm à tona mais claramente do que em Foucault, eles representam assim um importante acréscimo às suas explicações. Sua concentração nos aspectos teóricos do poder da biopolítica e da geopolítica torna necessário um complemento de suas explicações no sentido da compreensão de Mbembe – especialmente no que diz respeito ao poder digital e à necropolítica – para poder apreender adequadamente as mudanças sociopolíticas atuais.

### **2.3.2.5 SOBRE A ATUALIDADE DE FOUCAULT NO PENSAMENTO PÓS- E DECOLONIAL**

O recurso de Mbembe a Foucault diz respeito à abordagem analítico-histórica do discurso e da análise de dispositivos e à genealogia como análise histórica das formas de poder enquanto instrumentos metódicos e seu conceito de constituição do sujeito. Ele expande, especialmente, as percepções de Foucault sobre os processos de comércio transatlântico de escravos, a economia das plantações e a economia colonial em geral, na medida em que combina a crítica da razão negra com o exame das práticas, estratégias e instituições associadas, assim como com questões sobre a identidade africana. Em sua filosofia, Mbembe muda o foco, trabalha com mais detalhes as conexões já apontadas por Foucault e desenvolve um novo conjunto de instrumentos para registrar a atual situação política global. A mudança de foco para temas como colonialismo e pós-colonialismo, escravidão e racismo e sua genealogia, e a referência a contextos geopolíticos atuais leva, junto com o conceito de poder digital e necropoder ou necropolítica, a novos instrumentos teórico-conceituais de análise e a novos objetivos para as ações humanas, tendo por base uma visão política do humanismo africano aliada aos conceitos de afropolitismo e o recurso à esperança humana. O fato do poder disciplinar analisado em

*Vigiar e Punir* sustentar outras técnicas de poder, como o poder digital, e possivelmente dominá-las, corresponde ao pressuposto básico de Foucault de que várias estratégias de poder se entrelaçam e novas formas de poder são adicionadas em um processo de reagrupamento, deslocamento de relevância, hierarquização e renovação – no espírito de sua ideia básica de produtividade do poder.<sup>395</sup>

Ao contrário de Mbembe, que localiza a si mesmo na teoria do pós-colonialismo, e ainda a considera relevante na atual conjuntura sociopolítica, Mignolo tenta utilizar referências teóricas de outros círculos culturais, como na América do Sul com a filosofia de Dussel, como base para sua teoria. No entanto, em sua absolutização de uma identidade-nós, no sentido de um sujeito subalterno, como já foi mostrado, eles também parecem ter sido apanhados pela teoria do sujeito ocidental. Mignolo não ultrapassa o pensamento de Foucault. Ao contrário, fica claro que ele se baseia em muitos aspectos do pensamento de Foucault, sendo seus teoremas da *body- and geopolitics* instrumentos úteis de análise social. O conceito de cosmopolitismo crítico de Mignolo incorpora um modelo utópico de esperança no entendimento global, alcançável através de um processo de desvinculação e comunicação intercultural baseada na troca e justaposição variada de diferentes modelos de pensamento, ação e vida, nos quais são dispensadas exigências de validade universal, como também está subjacente nos fundamentalismos religiosos atuais. Fica claro, então, que o conceito de poder de Foucault – ainda que de forma modificada e ampliada – ainda constitui um fundamento teórico decisivo no âmbito da filosofia pós- e decolonial e também permanece de grande importância para a análise e gestão da situação sociopolítica atual em um contexto global.

---

<sup>395</sup> “Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele ‘exclui’, ‘reprime’, ‘recalca’, ‘censura’, ‘abstrai’, ‘mascara’, ‘esconde’. Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção” (Foucault, 1987, p. 218).

### 2.3.3 *THINKING RESISTANCE*. CRÍTICA E RESISTÊNCIA EM FOUCAULT, BHABHA E MIGNOLO<sup>396</sup>

#### 2.3.3.1 CRÍTICA E RESISTÊNCIA EM FOUCAULT

Enquanto Foucault entende como dessubjugação a crítica e a resistência na tradição kantiana, enquanto tarefa geral do sujeito na transformação de si e da sociedade no processo histórico, os teóricos pós- e decoloniais desenvolvem de maneira especial concepções de resistência e crítica que retomam questões coloniais e pós-coloniais e, por um lado, fornecem um instrumento analítico e, por outro, modelos concretos de ação. O conceito de *third space*, hibridismo, mimese e migração de Homi Bhabha e a teoria do *border thinkings*, *pluriversality* e desobediência epistêmica de Walter Mignolo tentam repensar a crítica e a resistência. Esses pensadores conseguem ser mais justos à singularidade da situação pós-colonial? Foucault tratou o tema do colonialismo em vários lugares e, embora possa ser visto como ponto de partida de sua análise da concepção ocidental de razão, não está no centro de sua filosofia. No prefácio da primeira edição (1961) de *Loucura e Sociedade*, Foucault destaca que a razão colonial do Ocidente surgiu da demarcação em relação ao Oriente.

Na universalidade da ratio europeia há a divisão que o Oriente representa, concebido como a origem, sonhado como o vertiginoso ponto de onde nascem as aspirações e promessas de um retorno, o Oriente apresentado à razão colonizadora do Ocidente, mas infinitamente inacessível, porque permanece sempre a fronteira: como a noite do princípio, na qual o Ocidente se formou, mas na qual traçou uma linha divisória, o Oriente é para o Ocidente tudo o que não é, embora esteja nele precisamente a necessidade de ir em busca daquilo que é a sua verdade original. Será preciso

---

<sup>396</sup> O capítulo foi publicado em inglês em uma forma apenas ligeiramente modificada: RAINSBOROUGH, Marita. *Thinking resistance. Critique and resistance in the philosophical concepts of Foucault and in the postcolonial and decolonial theories of Bhabha and Mignolo*. In: BEUHAUSEN, Wiebke; BRANDEL, Miriam; FARQUHARSON, Joseph; LITTSCHWAGER, Marius; MCPHERSON, Annika; ROTH, Julia (org.): *Practices of Resistance in the Caribbean; Narratives, Aesthetics and Politics*. London; New York: Routledge, 2018b. p. 264-279.

criar uma história desta grande divisão, que se estende por todo o desenvolvimento do Ocidente, acompanhá-la em sua continuidade e em suas mudanças, mas também deixá-la aparecer em seu trágico caráter hierático. (WG 10 [...], 1ª edição francesa, IV) (Jambet, 1991, p. 229).<sup>397</sup>

Em sua palestra de rádio *As Heterotopias* (Foucault, 2005c), ele discute o caráter heterotópico das colônias, nas quais, para além dos benefícios econômicos que produziam, foram criados campos de ensaio para técnicas de regulamentação e medidas técnicas populacionais, mas também se aspirava à realização de ‘sociedades perfeitas’. Foucault enfatiza a exploração e a violência envolvidas nesse processo. No que diz respeito às práticas de resistência nos contextos coloniais e pós-coloniais, Foucault sublinha, junto ao significado das práticas<sup>398</sup> de libertação, a importância das práticas de liberdade:

Quando um povo colonizado procura se libertar do seu colonizador, essa é certamente uma prática de libertação, no sentido estrito. Mas é sabido, nesse caso aliás preciso, que essa prática de libertação não basta para definir as práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que esse povo, essa sociedade e esses indivíduos possam definir para eles mesmos formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política. É por isso que insisto sobretudo nas práticas de liberdade, mais do que nos processos de libertação, que mais uma vez têm seu lugar, mas que não me parecem poder, por eles próprios, definir todas as formas práticas de liberdade (Foucault, 2012b, p. 259s).

<sup>397</sup> [“In der Universalität der europäischen ratio gibt es die Teilung, welche der Orient darstellt, gedacht als der Ursprung, geträumt als der schwindeln machende Punkt, aus dem die Sehnsüchte und Verheißungen einer Rückkehr geboren werden, der Orient, dargeboten der kolonialisatorischen Vernunft des Abendlandes, aber unendlich unzugänglich, denn er bleibt stets die Grenze: als Nacht des Beginns, in der das Abendland sich gebildet, in die es jedoch eine Teilungslinie eingezogen hat, ist der Orient für das Abendland alles das, was es nicht ist, obgleich es gerade in ihm auf die Suche gehen muss nach dem, was seine ursprüngliche Wahrheit ist. Man wird eine Geschichte dieser großen, über den gesamten Werdegang des Abendlandes hinweg reichenden Teilung erschaffen müssen, man wird sie in ihrer Kontinuität und in ihren Wechseln verfolgen, man wird sie aber auch in ihrem tragischen hieratischen Charakter erscheinen lassen. (WG 10 [...], frz. 1. Aufl., IV)” – tradução nossa]. Segundo Jambet, a experiência do Oriente assemelha-se a da desrazão. Essa ideia básica é retomada por Edward W. Said em sua obra *Orientalismo*. Consulte Said, Edward W.: *Orientalism*. New York, London: Vintage, 1979.

<sup>398</sup> Práticas de libertação abrangem, inclusive, revoltas. Foucault diz sobre sua avaliação moral: “há ou não motivo para se revoltar? Deixemos aberta a questão. Insurge-se, é um fato.” E segue: “questão de moral? Talvez. Questão de realidade, certamente.” Em: Foucault, Michel: “É Inútil Revoltar-se?” Em: Foucault (2012b, p. 79).

As práticas da liberdade têm uma dimensão ética para Foucault e são pensadas com mais pormenor no contexto de sua estética ou ética da existência. Estão ligados ao uso de técnicas de si para moldar o eu. Em Foucault afirma-se: “a liberação abre um campo para novas relações de poder, que devem ser controladas por práticas de liberdade” (Foucault, 2012b, p. 261).

O exame do racismo ocupa um lugar central no pensamento de Foucault, especialmente no quadro da sua concepção de poder. Foucault faz a si próprio a pergunta, “como o racismo está enraizado na cultura ocidental”? (Magiros, 1995, p. 10).<sup>399</sup> Segundo ele, o racismo está ligado à cultura ocidental do saber e do sujeito. “Foucault [...] baseia-se nessa ideia de que o racismo é uma espécie de interface entre os sistemas de poder pré-modernos e modernos” (p. 105).<sup>400</sup> Neste contexto, ele se refere a um uso histórico<sup>401</sup> e biológico do termo raça: por um lado, raça relaciona-se a grupos de origem, língua e religião diferentes e, neste contexto, a derrotas, opressões, conquistas, etc., expressando assim divisões histórico-políticas; por outro lado, baseia-se no “simbolismo do sangue” e é entendida em sentido biológico-médico desde meados do século XIX. A divisão associada a ela passa também pela sociedade. As raças tornam-se, por um lado, a “verdadeira” raça, e, por outro, a “outra” raça. Aqui a concepção se torna racista, de acordo com o entendimento de Foucault. Ela está ligada à ideia de ‘purificação’. Neste contexto, Foucault fala de ‘raça no singular’. A divisão binária altera-se cada vez mais em direção à imagem de unidade e parasita, e torna-se um ‘racismo de estado’, o estado como protetor da norma.

Modern racism results from a decision (albeit ‘anonymous’ since it is an operation of power) about who can die, either directly

<sup>399</sup> [“wie ist Rassismus in der abendländischen Kultur verwurzelt”? – tradução nossa]. Em conexão com o problema do racismo, a autora se refere a três textos de Foucault: ‘Vontade de Saber’, ‘Da Luz da Guerra ao Nascimento da História’ e ‘Fazer Viver e Deixar Morrer. O nascimento do racismo’ [‘Der Wille zum Wissen’, ‘Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte’ und ‘Leben machen und sterben lassen. Die Geburt des Rassismus’ – tradução nossa]

<sup>400</sup> [“An diesen Gedanken – Rassismus sei eine Art Schnittstelle zwischen vormodernen und modernen Machtsystemen – knüpft Foucault [...] an.“ – tradução nossa]

<sup>401</sup> Segundo Foucault, esse tipo de historiografia se dirige contra a chamada ‘história de Júpiter’, na qual se enfatiza a unidade e o sentido do direito e o direito é entendido como o direito subjugador que manifesta a cisão.

(the Holocaust and other ethnic cleansing practices) or indirectly (perhaps not as heinous, but definitely more common than the direct forms). These indirect forms of ‘letting die’ include decisions about whose crime and mortality rates can be higher, who needs medical insurance, and whose actions need more or less disciplinary control (Stone, 2013, p. 364).

É feita uma distinção entre raça ‘mantenedora do Estado’ e raça ‘antiestado’. A ligação foucaultiana entre discurso de raça e forma de poder da biopolítica integra o dispositivo da sexualidade. Nesse contexto, ele fala também de uma biologização da guerra. “A função de matar do Estado, tão logo o Estado funcione de acordo com o modo do biopoder, só pode ser assegurada através do racismo” (Foucault, 1992, p. 43).<sup>402</sup> Foucault diz:

What in fact is racism? It is primarily a way of introducing a break into the domain of life that is under power’s control: the break between what must live and what must die ... It is a way of separating out the groups that exist within a population. It is, in short, a way of establishing a biological type caesura within a population that appears to be a biological domain. This will allow power to treat that population as a mixture of races, or to be more accurate, to treat the species, to subdivide the species it controls, into the subspecies known, precisely so, as races (Stone, 2013, p. 365).<sup>403</sup>

O racismo subjacente ao nazismo é visto como uma combinação de poder soberano e biopolítica. Foucault diz: “how can one both make a biopower function and exercise the rights of war, the rights of murder, and the function of death, without becoming racist? That was the problem, and that, I think, is still the problem” (Stone, 2013, p. 366).<sup>404</sup> Além disso, Foucault credita à biologia e à medicina uma contribuição para a gênese do racismo, uma vez que partem de termos como ‘normal’ e ‘patológico’.

<sup>402</sup> [“Die Tötungsfunktion des Staates kann, sobald der Staat nach dem Modus der Bio-Macht funktioniert, nicht anders gesichert werden als durch den Rassismus.” – tradução nossa]

<sup>403</sup> Em Stone encontramos: “racism is a necessary part of biopolitics because it allows society to take on the right to kill that once belonged to the sovereign.” (Stone, 2013, p. 366)

<sup>404</sup> Stone cita Foucault, 2003, p. 366. Stone localiza o início do racismo associado à biopolítica a partir da Era Clássica: “if biopower is necessary racist, we can say that the beginning of the Classical Age marks the start of racist age” (Stone, 2013, p. 366).

Segundo Foucault, é daí que vem o racismo contemporâneo. Ao mesmo tempo, ele se manifesta firmemente contra uma psicologização do racismo e clama pelo reconhecimento da alteridade do outro (Magiros, 1995, p. 115s). Nesse contexto, Foucault rejeita as teorias universalistas do ser humano que levam à exclusão do outro e renuncia a uma definição geral do ser humano. Ele diz: “trata-se de uma de minhas convicções profundas devidas a todos os maus serviços que essa ideia do homem nos prestou durante inúmeros anos” (Foucault, 2014b, p. 46). De modo geral, Foucault assume formas de racismo historicamente diferentes e sobreposições históricas, e empreende uma historicização do conceito de raça. Fica claro que Foucault, ainda que não tenha tomado especificamente o colonialismo como ponto de partida para suas reflexões sobre o racismo, trabalhou aspectos importantes desse tema, como a exclusão do oriental da razão colonial e o conceito de biopolítica, que servem à análise da situação colonial e pós-colonial. Sua distinção entre práticas de libertação e práticas de liberdade indica que, mesmo após a libertação das estruturas de poder colonial, garantir a liberdade é uma tarefa especial relacionada à autoformação.

### 2.3.3.2 FORMAS DE RESISTÊNCIA DE BHABHA

Bhabha apresenta a investigação de diferentes formas de resistência a partir de uma teoria cultural do *third space*, que fundamenta a análise histórica e atual das situações coloniais e pós-coloniais. Ele deixa claro que as formas miméticas de adaptação também podem ser entendidas como práticas de resistência. O mimetismo como comportamento do colonizado provoca medo nos colonizadores e é interpretado como crítica zombeteira. Baseia-se igualmente na igualdade e na diferença: “as a subject of a difference that is almost the same, but not quite” (Sieber, 2012, p. 105).<sup>405</sup> Um espelho é colocado diante do governante colonial, no qual ele se reconhece como um “democrat and despot” (Sieber, 2012, p. 106)<sup>406</sup> e percebe que

---

<sup>405</sup> Sieber cita Bhabha, 1994, p. 86.

<sup>406</sup> Sieber cita Bhabha, 1994, p. 97.

deixou seus ideais para trás. Bhabha enfatiza a possibilidade de resistência dos oprimidos:

Agora surge a pergunta: como alguém funciona como agente se sua própria capacidade de agir é restrita, por exemplo, por ser excluído e oprimido? Acho que mesmo nessa posição inferiorizada, há oportunidades para inverter autoridades culturais impostas, abraçar algumas, rejeitar outras (Bhabha, 2012, p. 13).<sup>407</sup>

E segue:

Eles agora também podem afirmar sua própria autoridade subalterna e negociar espaço para si. Nesse contexto de uma concepção não simplesmente identitária, mas complexa, de uma agência coletiva, não idêntica, eles foram capazes de constituir a agência de uma subjetividade, embora tenha sido justamente a falta de subjetividade que foi capaz de abrir esse terceiro espaço (Bhabha, 2012, p. 65).<sup>408</sup>

No conceito de *third space*<sup>409</sup> de Bhabha, a migração é entendida como uma metáfora: “it insists – through the migrant metaphor – that cultural and political identity is constructed through a process of othering” (Bhabha in Rutherford, 1990, p. 219). Nos interstícios, desenvolvem-se

---

<sup>407</sup> [Sobre o hibridismo cultural: tradição e tradução] [“Nun stellt sich die Frage: wie funktioniert man als Handelnder, wenn die eigene Möglichkeit zu handeln eingeschränkt ist, etwa weil man ausgeschlossen und unterdrückt wird? Ich denke, selbst in dieser Position des Underdogs gibt es Möglichkeiten, die auferlegten kulturellen Autoritäten umzudrehen, einiges davon anzunehmen, anderes abzulehnen” – tradução nossa].

<sup>408</sup> De acordo com Bhabha, o conceito de hibridade ou hibridização está neste contexto. [“Sie konnten nun auch ihre eigene subalterne Autorität geltend machen und Raum für sich aushandeln. In diesem Kontext einer nicht einfach identitären, sondern einer komplexen Vorstellung einer kollektiven, nicht-identischen Handlungsfähigkeit, konnten sie die Handlungsfähigkeit einer Subjektivität konstituieren, wobei es gerade der Mangel an Subjektivität war, der diesen Dritten Raum eröffnen konnte.” – tradução nossa]

<sup>409</sup> Cf. Bhabha em Rutherford, 1990, p. 207. Em outro local, encontramos em Bhabha: “devemos sempre lembrar que é o ‘inter’ – o fator decisivo na tradução e negociação, no espaço *entre* – que carrega a parte principal do significado cultural.” [“Dabei sollten wir immer daran denken, daß es das ‘inter’ – das Entscheidende am Übersetzen und Verhandeln, am Raum da-zwischen – ist, das den Hauptanteil kultureller Bedeutung in sich trägt.” – tradução nossa] Em: Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenberg, 2000, p. 58. [O local da cultura]

hibridismos<sup>410</sup> que possibilitam a experiência da diferença,<sup>411</sup> diferença que não deve ser entendida como um ajuste classificatório às ideias hegemônicas e não pressupõe a renúncia às próprias filiações étnicas e culturais no processo de construção da identidade. “Metaphor produces hybrid realities by yoking together unlikely traditions of thought” (Bhabha in Rutherford, 1990, p. 212). Bhabha escolhe a metáfora da migração com referência ao contexto literário.<sup>412</sup> Trata-se também da construção de formas de solidariedade. “The fragmentation of identity is often celebrated as a kind of pure anarchic liberalism or voluntarism, but I prefer to see it as a recognition of the importance of the alienation of the self in the construction of forms of solidarity.” (Bhabha in Rutherford, 1990, p. 213). Dessa forma, a migração pode ser interpretada como uma forma de resistência que leva a novas formas de convivência.<sup>413</sup>

Bhabha parte do conceito de ambivalência<sup>414</sup> e hibridismo da linguagem. Em relação a uma situação específica e a uma contrapartida específica

<sup>410</sup> Ha reiteradamente aponta que, segundo Bhabha, o hibridismo não deve ser pensado no sentido de misturas culturais ou raciais/éticas, mas sim como um conceito político de mudança de saber e poder, no qual a diferença cultural e étnica está localizada em particular no Eu e deve ser realizado um “deslocamento ou realocação de uma narrativa hegemônica” [“Deplazierung bzw. Neuverortung einer hegemonialen Erzählung” – tradução nossa]. Em: Ha, Kien Nghi: *Ethnizität und Migration Reloaded: Kulturelle Identität, Differenz und Hybridität im postkolonialen Diskurs*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag, 2004, p. 164. [Eticidade e migração reloaded: identidade cultural, diferença e hidridade no discurso pós-colonial] Confira também Há, 2004, p. 158ss. Ha mostra que o termo é frequentemente apropriado pelo discurso pós-moderno e capitalista tardio e se tornou um termo da moda. Para isso, confira também: Ha, Kien Nghi: *Hype um Hybridität: Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus*. Bielefeld: Transcript, 2005. [Hype sobre o hibridismo: consumo diferencial cultural e técnicas de exploração pós-modernas no capitalismo tardio]

<sup>411</sup> Com seu conceito de diferença, Bhabha se baseou em Étienne Balibar. Ver Balibar (1993, p. 119). Balibar desenvolve o conceito de uma ‘igualdade na diferença’.

<sup>412</sup> Salman Rushdie em particular é seu ponto de referência literário “To think of migration as metaphor suggests that the very language of the novel, its form and rhetoric, must be open to meanings that are ambivalent, doubling and dissembling” (Bhabha em Rutherford, 1990, p. 212).

<sup>413</sup> A metáfora da migração ilustra o contraste entre os ideais ocidentais de *civitas* e ‘civilização’, o discurso dos direitos e o estatuto jurídico e cultural discriminatório dos migrantes e refugiados. (Cf. Bhabha em Rutherford, 1990, p. 218s.)

<sup>414</sup> “Ao final de minha palestra, gostaria de salientar que as lições da ambivalência não param na resistência firme. A experiência da ambivalência também inclui o estímulo para falar, o ímpeto de se expressar, uma forma de elaborar o não-resolvido e o contraditório para obter o direito de narrar. As formas mais extremas da ambivalência – ‘Nunca é um documento da cultura sem ser também um documento da barbárie.’ [Bhabha cita aqui Walter Benjamin: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften I*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1961, p. 271s.] – são precisamente aqueles momentos que impulsionam a resistência firme a exigir o poder de agir do endereçamento e da conversação” (Bhabha, 2012, p. 51s.) [“Zum Ende meines Vortrages möchte ich freilich darauf hinweisen, dass die Lehren der Ambivalenz nicht beim standhaften Aushalten Halt machen.

ca, resulta uma gama de significados a serem negociados em um processo performativo, dialógico, que pode ser entendido como um terceiro espaço de manifestação, como o chamado *third space*, que se estende dentro de uma cultura ou entre culturas, pelo que inclui também uma dimensão temporal.<sup>415</sup> Nesse sentido, a cultura<sup>416</sup> não é um espaço homogêneo ou homogeneizador; segundo Bhabha, ela se caracteriza pelo hibridismo – como um espaço no meio, como um espaço entre o corpo do signo e o conteúdo do signo, no qual sujeitos híbridos se desenvolvem. “[A]ll forms of culture are continually in a process of hybridity. But for me the importance of hybridity is not to be able to trace two original moments from which the third emerges, rather hybridity to me is the ‘third space’ which enables other positions to emerge” (Bhabha in Rutherford, 1990, p. 211). A hibridização deve ser entendida como um processo: “para mim, a hibridização é, portanto, um processo, um movimento e não gira em torno de identidades múltiplas – um termo, aliás, para o qual não tenho muito a contribuir.”<sup>417</sup> Nessa teoria performativa da cultura, o *third space* acaba sendo um *space of translation*. Nela, deve-se buscar a negociação de soluções. De acordo com Bhabha, isso também resulta em uma nova compreensão de teoria, a qual deve se referir à investigação de situações concretas no que diz respeito à constelação de posições de sujeito e não a procedimentos de categorização e abstração. Segundo Bhabha, a *translation* também pode assumir a forma de resistência.

---

Die Erfahrung der Ambivalenz beinhaltet auch den Ansporn zu sprechen, den Drang, sich zu äußern, eine Form, das Ungelöste und Widersprüchliche durcharbeiten, um das Recht auf Erzählen zu erhalten. Die extremsten Formen der Ambivalenz – ‘Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.’ [Bhabha zitiert hier Walter Benjamin: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1*. Frankfurt a.M.: (Suhrkamp), 1961, S. 271f.] – sind gerade jene Momente, die das standhafte Aushalten dahin treiben, die Handlungsmacht der Adresse und Unterredung einzufordern.“ – tradução nossa]

<sup>415</sup> Bhabha se posiciona contra uma supervalorização do espacial em relação ao temporal, como ele vê em Foucault, por exemplo. (Cf. Bhabha, 2012, p. 68)

<sup>416</sup> “Em Bhabha, o cultural não é entendido como a ‘fonte do conflito – no sentido de diferentes culturas’, ‘mas como resultado de práticas discriminatórias – no sentido de uma produção de diferenciação cultural como signo de autoridade’.” [“Das Kulturelle wird bei Bhabha nicht als die ‘Quelle des Konflikts – im Sinne differenter Kulturen’ aufgefasst, sondern als Ergebnis diskriminatorischer Praktiken – im Sinne einer Produktion kultureller Differenzierung als Zeichen von Autorität.” – tradução nossa] Em: Babka, Anna; Posselt, Gerald: “Vorwort”. Em: Bhabha, Homi K.: *Über kulturelle Hybridität: Tradition und Übersetzung*. Wien, Berlin: Turia + Kant, 2012, p. 14. Os autores do prefácio citam aqui Bhabha, 2000, p. 169.

<sup>417</sup> Bhabha, 2012, p. 66. [“Hybridisierung ist folglich für mich ein Prozess, eine Bewegung und dreht sich nicht um multiple Identitäten – ein Begriff übrigens, für den ich nicht viel übrig habe.” – tradução nossa]

Ao mesmo tempo, a teoria de Bhabha oferece uma forma de lidar com os problemas contemporâneos em um contexto global. O modelo de sujeito do hibridismo favorece uma negociação de diferentes modelos de eu, modos de vida, valores e objetivos das diferentes culturas, que em si devem ser entendidos como construções híbridas e não estão em relação hierárquica entre si. “The time for ‘assimilating’ minorities to holistic and organic notions of cultural value has passed – the very language of cultural community needs to be rethought from a postcolonial perspective” (Bhabha in Rutherford, 1990, p. 219).<sup>418</sup> Assim, não existem culturas intrinsecamente superiores. As culturas devem entrar em intercâmbio, esses processos dialógicos e dinâmicos são, em princípio, intermináveis. Ao contrário do multiculturalismo, que parte do ponto de vista do status especial de uma cultura específica e exige tolerância em relação a outras culturas, Bhabha enfatiza a necessidade de coexistência e convivência fragmentadas que permita o coexistir do plural: *pluriversity*. A diferença cultural não deve ser entendida como diversidade cultural. Ela exige uma negociação da diferença no *in between* do *third space*, que parte da tese básica do hibridismo cultural, que não é percebido como falta ou ameaça. Tanto a identificação quanto a diferença em relação aos diversos fatores identitários constituem sujeitos híbridos.<sup>419</sup> O fortalecimento da diversidade de Bhabha culmina em uma abordagem de um conceito de “‘critical and dialogical cosmopolitanism’, wherein diversity itself might become a universal project” (Pollock; Bhabha; Breckenridge; Chakrabarty, 2002, p. 13).

Com Bhabha, a resistência deve ser entendida no sentido de negociação:<sup>420</sup> “[w] e are always negotiating in any situation of political opposi-

<sup>418</sup> Nesse contexto, Bhabha se refere às mudanças linguísticas na área de gênero.

<sup>419</sup> Bhabha deixa claro que não entende o hibridismo em termos de identidade, mas em relação à “constituição do sujeito no campo de tensão entre poder e autoridade”. [“Konstitution des Subjekts im Spannungsfeld von Macht und Autorität” – tradução nossa] (Bhabha, 2012, p. 9). Os autores do prefácio, Anna Babka e Gerald Posselt, citam aqui Bhabha, 2012, p. 62. E continuam: “embora o conceito de hibridização refira-se à constituição do sujeito, não se trata da constituição da subjetividade enquanto tal” [“Der Begriff der Hybridisierung nimmt zwar Bezug auf die Verfasstheit des Subjekts, es geht dabei aber nicht um die Konstitution von Subjektivität als solcher” – tradução nossa] (Bhabha, 2012, p. 9).

<sup>420</sup> “Uma negociação que reconheça que os níveis de conflito ou antagonismo estão muito próximos, não simplesmente polarizados, mas muito mais próximos e caóticos.” [“Eine Verhandlung, die erkennt, dass die Ebenen des Konflikts bzw. der Antagonismus sehr nah sind, nicht einfach polarisiert, sondern viel näher und chaotischer sind.” – tradução nossa] De acordo com Bhabha, a perspectiva polarizadora busca apenas uma inversão de poder. (Bhabha, 2012, p. 71s).

tion or antagonism. Subversion is negotiation; transgression is negotiation; negotiation is not just some kind of compromise or ‘selling out’ which people too easily understand it to be” (Bhabha in Rutherford, 1990, p. 216). Ele continua:

Similarly we need to reformulate what we mean by ‘reformism’: all forms of political activity, especially progressive and radical activity, involve reformations and reformulations. With some historical hindsight we may call it ‘revolution’, those critical moments, but what is actually happening if you slow them up are very fast reforms and reformulations (Bhabha in Rutherford, 1990, p. 216).

Basicamente, ele atribui um *transformational power* ao sujeito (Bhabha, 1990, p. 299). Sua teoria da resistência baseia-se na convicção de que deve ser evitada a distinção simplificada entre governante e governado:

“then you avoid that very simplistic polarity between the ruler and the ruled: any monolithic description of authoritative power (such as ‘Thatcherism’), based on that kind of binarism, is not going to be a very accurate reflection of what is actually happening in the world” (Bhabha in Rutherford, 1990, p. 220s).

Em sua teoria do poder e da autoridade, ele se preocupa com os processos de negociação da autoridade no contexto das questões de poder, com momentos de autorização e desautorização. O ponto de partida é o seu conceito de “ambivalent nature of that relationship” (p. 221). Ele constata um vínculo contextual entre *negotiation* e *hybridity*: “so I think that political negotiation is a very important issue, and hybridity is precisely about the fact that when a new situation, a new alliance formulates itself, it may demand that you should translate your principles, rethink them, extend them” (Bhabha in Rutherford, 1990, p. 216). Ele reclama do tradicionalismo e da imobilidade do pensamento e pede uma reescrita da história do Ocidente, na qual a história do colonialismo deve ser incluída como uma contra-história. Para Bhabha, a modernidade ocidental e a colonialidade estão diretamente relacionadas.<sup>421</sup> “The other point I’m

<sup>421</sup> “I think we need to draw attention to the fact that the advent of Western modernity, located as it generally is in the 18th and 19th centuries, was the moment when certain master narratives of the state, the citizen,

trying to make is not only that the history of colonialism is the history of the West but also that the history of colonialism is a counter-history to the normative, traditional history of the West” (Bhabha in Rutherford, 1990, p. 218). Esse tipo de historiografia também pode ser visto como uma forma de resistência. Pode-se afirmar:

Os usos por Bhabha do conceito de hibridismo, bem como do conceito de ambivalência ou mimetismo, podem ser lidos de forma geral e resumida como figuras de pensamento sobre as quais a resistência e a capacidade dos colonizados de agir em relação à reivindicação dos colonizadores à autoridade cultural podem ser teorizadas e discursadas (Babka; Posselt, 2012, p. 13s).

O mesmo pode ser dito sobre os termos *translation* e migração. O repertório de práticas de resistência de Bhabha faz referência tanto a práticas coloniais quanto pós-coloniais. Em sua obra, torna-se visível um conceito de resistência em que a diferença entre reforma e revolução é vista apenas como gradual. A violência – como possível forma de negociação – é rejeitada em sua concepção.<sup>422</sup>

---

cultural value, art, science, the novel, when these major cultural discourses and identities came to define the ‘Enlightenment’ of Western society and the critical rationality of Western personhood. The time at which these things were happening was the same time at which the West was producing another history of itself through its colonial possessions and relations. That ideological tension, visible in the history of the West as a despotic power, at the very moment of the birth of democracy and modernity, has not been adequately written in a contradictory and contrapuntal discourse of tradition. Unable to resolve that contradiction perhaps, the history of the West as a despotic power, a colonial power, has not been adequately written side by side with its claims to democracy and solidarity” (Bhabha em Rutherford, 1990, p. 218). E continua: “the material legacy of this repressed history is inscribed in the return of post-colonial peoples to the metropolis” (Ibid.).

<sup>422</sup> Sua atitude em relação à violência é evidente em seu prefácio a Fanons *The Wretched of the Earth*. Cf. Bhabha, Homi K.: “Foreword: Framing Fanon by Homi K. Bhabha”. Em: Fanon, Frantz: *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 2004, p. VII-XLI. [“Bhabhas Wendungen des Begriffs der Hybridität, wie auch des Begriffs der Ambivalenz oder der Mimikry, können, zusammenfassend und allgemein betrachtet, als Denkfiguren gelesen werden, über die sich die Widerständigkeit und die Handlungsfähigkeit der Kolonisierten gegenüber dem Anspruch der KolonisorInnen auf kulturelle Autorität theoretisieren und diskursivieren lassen“ – tradução nossa].

### 2.3.3.3 O CONCEITO DE CRÍTICA E RESISTÊNCIA EM MIGNOLO

Com Mignolo, a resistência começa com a ruptura das estruturas de pensamento colonial e pós-colonial. Nesse contexto, partindo de Mudimbe, ele recorre ao conceito de gnoseologia, o qual faz mais justiça à complexidade do saber em suas diversas formas do que a epistemologia. A gnose inclui tanto formas alternativas de saber quanto doxa e episteme. Mignolo pede uma *intellectual decolonization* e *border thinking*: “border gnoseology is a critical reflection on knowledge production from both the interior borders of the modern/colonial world system [...] and the exterior borders” (Mignolo, 2000, p 11) e um *political* e *epistemic de-linking* e *decolonial knowledges*, para alterar categorias de observação e avaliação, e uma *geo- and body politics of knowledge*. Ele critica a noção de um sujeito de saber neutro: “once upon a time scholars assumed that the knowing subject in the disciplines is transparent, disincorporated from the known and untouched by geo-political configuration of the world in which people are racially ranked and regions are racially configured” (Mignolo, 2009, p. 1). Segundo ele, o sujeito do saber não é universal como na concepção de Descartes, seguindo Castro-Gomez, Mignolo fala a esse respeito da arrogância do *hubris of the zero point*, mas está inserido em configurações geopolíticas e corporais.

By setting the scenario in terms of geo- and body-politics I am starting and departing from already familiar notions of ‘situated knowledges’. Sure, all knowledges are situated and every knowledge is constructed. But that is just the beginning. The question is: who, when, why is constructing knowledges (Mignolo, 2009, p. 2).

Segundo Mignolo, o ponto de partida desse pensamento decolonial é a ferida colonial. “[T]he de-colonial path has one thing in common: the colonial wound, the fact that regions and people around the world have been classified as underdeveloped economically and mentally” (Mignolo, 2009, p. 3). Embora em princípio Foucault tenha uma abordagem semelhante, examinando a construção do saber, ele não considera suficientemente a ligação entre a história da modernidade e a do colonia-

lismo, a ele falta a experiência colonial e pós-colonial. “I would surmise, following Chatterjee’s argument, that what Foucault did not have was the colonial experience and political interest propelled by the colonial wound that allowed Chatterjee to ‘feel’ and ‘see’ beyond both Kant and Foucault” (Mignolo, 2009, p. 12). Assim, Foucault interpreta o ensaio de Kant ‘O que é o Iluminismo’ de forma insuficiente, pois ignora sua localização no conceito europeu de ser humano. No centro dessa versão secular do arcabouço teológico-cosmológico do saber está o conceito de razão da filosofia ocidental com as concepções de ego/mente e a razão transcendental de seus principais representantes, Descartes e Kant. Emoção, desejo, humilhação, etc. ficaram de fora.

Além disso, o conceito de biopolítica de Michel Foucault precisa ser expandido para incluir o aspecto da política do corpo e as técnicas coloniais devem receber maior atenção.

“Body-politics is a fundamental component of de-colonial thinking, de-colonial doing and the de-colonial option” (Mignolo, 2009, p. 12). Novamente Mignolo recorre a Fanon neste contexto que mostra classificações de humanos em sua sociogênese, e a “formation of the modern/colonial world that placed Negroes on the lower scale of the Renaissance idea of Man and Human Beings” (p. 17). Aqui Fanon enfatiza a formação da identidade negra através do olhar do homem branco. Mignolo constata: “this consideration shifts the geography of reason and illuminates the fact that the colonies were not a secondary and marginal event in the history of Europe but, on the contrary, colonial history is the non-acknowledged center in the making of modern Europe” (p. 16). Em vez do a priori ou episteme histórico de Foucault, Mignolo fala de *frames* e *super-frames* que estruturam o saber, e de “transformation of the frame of mind and the organisation of knowledge, the disciplines and institutions” (p. 6).<sup>423</sup> A ideia de enquadramento remete indiretamente ao dentro e ao fora de Foucault e sua concepção de procedimentos de exclusão, sua teoria do espaço de sa-

---

<sup>423</sup> Mignolo mostra assim uma semelhança com Judith Butler, que fala igualmente de enquadramento, mas sem assumir super-quadros superordenados. Estes últimos são comparáveis às epistemes de Foucault. Cf. Butler, Judith: *Raster des Kriegen: Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt, New York: Campus, 2010b, p. 40. [*Trama de guerra: por que não lamentamos todos os sofrimentos*] Foucault também conhece princípios estruturantes que operam em diferentes níveis e têm diferença em importância, dimensão e alcance.

ber. Mignolo afirma: “the first World had indeed the privilege of inventing the classification and being part of it” (p. 8). Ele também chama a atenção para a conexão entre identidade e conhecimento: “you get the idea of the interrelations between the politics of identity and epistemology” (p. 14). Mignolo acentua: “there are many kinds of ‘our modernity’ around the globe – Ghanian, Indian, Maori, Afro Caribbean, North African, Islamic in their extended diversity – while there is one ‘their’ modernity within the ‘heterogeneity’ of France, England, Germany and the United States” (p. 15). Com base nessas considerações, Mignolo clama pela desobediência epistêmica, que deve levar à desobediência civil: “epistemic disobedience is necessary to take on civil disobedience (Gandhi, Martin Luther King) to its point of non-return” (p. 15). Ele encoraja as pessoas nas ex-colônias a desenvolver novas teorias e a refletir sobre sua própria cultura e história. Seu conceito de cosmopolitismo crítico ou decolonial deixa claro que Mignolo, apesar de todas as críticas ao cosmopolitismo de Kant,<sup>424</sup> acaba por se ater ao próprio conceito cosmopolita. No entanto, Mignolo adverte contra uma ordem mundial cosmopolita que tem “all the features of global imperial designs” e deve ser percebida como “dictated from above” (Mignolo, 2012, p. 85). Ele prefere formas comunitárias de organização e uma mudança de baixo para cima. O *border thinking* enfatiza a natureza plural e diversa da comunidade mundial como uma alternativa ao conceito de globalização, que segundo Mignolo é parcialmente baseado no pensamento cosmopolita. Mignolo requer um “reinscription of spirituality in socio-economic organization” (p. 87). Em seu cosmopolitismo, ele quer se valer de categorias de pensamento que dizem respeito a crenças e modos de vida que pressupõem o respeito às condições naturais de vida. Ele objetiva romper a estrutura tradicional de pensamento ocidental: “it is first and foremost to re-inscribe in the present and toward the future categories

---

<sup>424</sup> Para ele, o projeto cosmopolita de Kant é comparável ao projeto de cristianização: “Kant’s cosmopolitanism was its secular version” (Mignolo, 2012, p. 87). O projeto cosmopolita não é nem “a natural course of history” nem um projeto puramente jurídico (Ibid.). Superar o estado-nação também não seria desejável. Em sua crítica ao pensamento de Kant, no entanto, Mignolo negligenciou seu ceticismo sobre um estado mundial, razão pela qual Kant optou por uma Liga das Nações voluntária, pela qual ele pressupunha definitivamente a soberania dos estados-nação. Para Mignolo, o cosmopolitismo de Kant deve ser visto no contexto do projeto da modernidade, que deve ser visto no contexto dos projetos pós-coloniais do Ocidente. Mignolo critica as formas hegemônicas de saber, entre as quais coloca a teoria de Kant, que ele deseja desmembrar. Ao fazê-lo, ele reduz o projeto de Kant a uma forma específica de saber ocidental.

of thought, ways of living and believing, the human respect for life that Westerners labeled ‘nature’ and which became detached from the ‘human and culture’” (p. 87). Mignolo denomina sua forma de cosmopolitismo como transmoderna: “de-colonial cosmopolitanismis, in a nutshell, transmodern cosmopolitanism” (p. 90). Fica claro que a concepção de resistência de Mignolo consiste na mudança de categorias de pensamento, inclusão de outras culturas de saber e no reescrever da história. A resistência tem seu ponto de partida na mudança de pensamento, leva à ‘desobediência’ e, como resultado, também a mudanças políticas.

#### 2.3.3.4 RESUMIDAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS CONCEITOS DE FOUCAULT, BHABHA E MIGNOLO

Foucault, Bhabha e Mignolo estão igualmente preocupados em quebrar as estruturas de pensamento existentes, as quais têm um caráter excludente e normalizador. Neste contexto, todos eles usam metáforas espaciais: em sua teoria espacial do pensamento, Foucault fala de dentro e fora e de heterotopia, Bhabha de *third space* e Mignolo de *frames* que constroem exclusões. Resistência e pensamento estão intimamente relacionados para os três pensadores. Bhabha enfatiza a importância do pensamento híbrido, que representa o pensamento da diferença. “Essa incapacidade de suportar a contradição, a ambivalência e a alteridade é, segundo minha interpretação, onde ocorre a banalidade do mal” (Bhabha, 2012, p. 76).<sup>425</sup> Partindo da afirmação “chegamos sempre atrasados para uma reunião com o vizinho” (p. 77),<sup>426</sup> Bhabha reivindica uma ética da proximidade (Bhabha, 2012, p. 76). Suas formas de resistência, como, em particular, a mimese, a migração e a *translation*, são exemplos de *negotiation* como atividades majoritariamente reformistas e, apenas em casos excepcionais, revolucionárias. Sua concepção de resistência privilegia os processos de negociação em face de práticas de resistência por meio da violência. Mignolo desenvolve, com base no construtivismo de Foucault, uma epistemologia ou

<sup>425</sup> [“Diese Unfähigkeit, Widerspruch, Ambivalenz und Alterität auszuhalten, ist der Ort, so meine Interpretation, an dem die Banalität des Bösen hineinkommt.” – tradução nossa]

<sup>426</sup> [“Man kommt immer zu spät zur Verabredung mit dem Nachbarn” – tradução nossa]

gnoseologia pós- e decolonial que amplia decisivamente a compreensão da modernidade. Mesmo que Mignolo critique Foucault em muitos pontos, ele não abandona completamente seu arcabouço teórico, o que mostra, por exemplo, a fundamentação da epistemologia com as categorias *frame* e *super-frame*. No entanto, Mignolo dispensa o uso dos métodos arqueológicos e genealógicos de Foucault e recorre a métodos hermenêuticos de interpretação de textos e análises sócio-históricas, que, no entanto, são realizados com o mesmo objetivo de trabalhar os paradigmas subjacentes. Mignolo apela a uma hermenêutica pluridimensional e multidimensional e à reflexão crítica de disciplinas científicas em cujo quadro se situam os processos de compreensão que objetivam romper o dilema da *colonial semiosis* (Mignolo, 1993, p. 126-128). Por um lado, salienta o princípio básico teológico e, por outro, o secular cosmológico, “theopolitically and ego-politically founded”,<sup>427</sup> que estruturam o pensamento ocidental desde o Renascimento e fundamentam os objetivos, procedimentos e legitimações dos processos de colonização (Mignolo, 2009, p. 18). Em contraste com Bhabha, a crítica de Mignolo ao colonialismo e a conexão estabelecida entre colonialidade e modernidade remonta ao Renascimento e não ao Iluminismo e ao século XIX.

Para Mignolo, recorrendo a Fanon, o racismo remonta em particular às estruturas hierárquicas de percepção e pensamento nas culturas ocidentais hegemônicas e, em contraste com Foucault, é interpretado psicologicamente. Foucault situa o racismo em termos sócio-históricos ou culturais e esclarece sua função como “mecanismo de homogeneização da sociedade e encobrimento de interesses conflitantes de grupos sociais” (Magiros, 1995, p. 145).<sup>428</sup> Segundo ambos os autores, o racismo está ligado às estratégias de poder político. Mignolo refere-se aqui ao conceito de biopoder de Foucault. A inclusão de uma *body politics* na área do biopoder, postulada por Mignolo em sua crítica a Foucault, já está exposta na concepção foucaultiana da disciplinarização do corpo como parte de seu exame do poder disciplinador, mas Mignolo vai significativamente mais longe, levando em consideração as reflexões de Fanon. Foucault também integra a política do

<sup>427</sup> Mignolo fala de “Theo-and ego-politics of knowledge” (Mignolo, 2009, p. 19).

<sup>428</sup> [“Mechanismus der Homogenisierung der Gesellschaft und zur Verschleierung gegensätzlicher Interessen der gesellschaftlichen Gruppen”. – tradução nossa]

corpo no campo da biopolítica, embora recorra em particular ao dispositivo da sexualidade. Foucault sempre pensa as formas de poder como combinadas e interconectadas entre si. O foco especial do estudo de Foucault sobre o racismo está no racismo de Estado, aqui é necessário superá-lo. Ele olha para o racismo principalmente “como discurso, função ou estrutura [...] e, assim, deixa em aberto a questão de como os sujeitos concretos apoiam tal estrutura” (Magiros, 1995, p. 145).<sup>429</sup> Nesse sentido, Magiros observa uma lacuna na obra de Foucault, que afeta particularmente o racismo das classes populares e o sujeito racista. Stone, por outro lado, afirma que, segundo Foucault, o racismo significa um chamado geral à resistência:

In Foucault’s account of racism, everyone is affected. Thus, it becomes everyone’s problem, opening the possibility of resistance to anyone, regardless of whether they are the alleged victims of racism or not. Everyone is a victim of racism insofar as its operations go forth without critical reflection and resistance (Stone, 2013, p. 366).

E continua: “Foucault offers us important ways to rethink power and politics that help us not to be deceived by false understandings of power at play in experience, which in turn leads to more effective strategies of resistance” (Stone, 2013, p. 366s). Em Bhabha e Mignolo, em contraste com Foucault, a transição das considerações epistemológicas para a ação prática é pressuposta e não esclarecida de maneira mais detalhada. Foucault desenvolve uma teoria das práticas de si na qual estão incorporadas as dimensões do corpo e do comportamento. Segundo ele, apenas uma mudança de pensamento não é suficiente para um comportamento de resistência. Pode-se afirmar que, embora Foucault repetidamente faça críticas contundentes ao pensamento hegemônico cultural ocidental com suas epistemes, categorias e valores e apresente uma teoria do racismo, em particular do racismo de Estado, ele não consegue satisfazer plenamente os requisitos especiais de uma análise da situação colonial e pós-colonial. Falta-lhe, como diz Mignolo, uma *geopolitics of knowledge*, mesmo que ela seja fundamentalmente inerente ao seu pensamento. Não obstante, po-

<sup>429</sup> [“als Diskurs, Funktion oder Struktur [...] und läßt so die Frage offen, wie die konkreten Subjekte dazu kommen, eine solche Struktur mitzutragen.” – tradução nossa]

de-se afirmar que o arcabouço teórico foucaultiano fundamenta em parte o pensamento dos dois pensadores pós-coloniais ou decoloniais, ou pode ser considerado compatível com ele. Mignolo remete, assim, ao pressuposto epistemológico básico de Foucault de que o saber é construído em contextos de poder e de pensamento interno e externo e seu conceito de biopolítica. Sua ênfase na política do corpo também está de acordo com o desenvolvido por Foucault. A expansão da epistemologia na direção da gnoseologia encontra correspondência na apreciação de Foucault da loucura como um tipo diferente de conhecimento e em sua crítica à exclusão da loucura desde Descartes. Ambos enfatizam a necessidade de crítica e resistência. No entanto, a demanda de Mignolo por um cosmopolitismo decolonial<sup>430</sup> – como Bhabha com seu cosmopolitismo dialógico-crítico,<sup>431</sup> apenas inicialmente desenvolvido – vai claramente além de Foucault, já que Foucault não apresenta conceitos políticos concretos para mudar o mundo em um contexto global. Em sua fase de desenvolvimento da ética ou estética de si, Foucault seguiu o caminho da ênfase na necessidade da autoformação do indivíduo para a mudança de uma sociedade em que a liberdade, a amizade e a responsabilidade sejam de particular importância e o reconhecimento do outro em sua alteridade é possível. Foucault considera sensata uma orientação pragmática da política, impulsionada pela crítica resistente.

A abordagem pós-colonial de Bhabha difere de Foucault em particular em sua compreensão hipertextual da cultura, segundo a qual a cultura tem basicamente um caráter híbrido, enquanto Foucault questiona particularmente o contraste entre natureza e cultura e enfatiza as diferentes formas sócio-históricas das culturas, caracterizadas respectivamente por estruturas discursivas e dispositivas que se formam em contextos de poder. No entanto, ambos têm uma compreensão semelhante de contra-poder ou resistência, o que é sempre possível em princípio, mesmo para os chamados sem poder e os governados. Ambos os teóricos tomam como base um

---

<sup>430</sup> *Mignolos critical ou decolonial cosmopolitanism* é um cosmopolitismo que não deve ser iniciado e sustentado de cima, por meio da criação de instituições supranacionais ou transnacionais ou alterando os direitos humanos, mas sim a partir de baixo. No entanto, uma elaboração mais detalhada deste conceito seria desejável.

<sup>431</sup> Em Bhabha e seus coautores há uma ênfase no dialógico, no crítico e na diversidade. A equipe de autores fala da relevância das práticas cosmopolitas. Consulte: Pollock, Bhabha, Breckenridge, Chakrabarty 2002.

conceito relacional de poder, que inclui renomeação, reavaliação e pequenos desvios na ação como formas de resistência. O propósito de Bhabha é pensar a coexistência de diferentes culturas em contextos pós-coloniais em relação às demandas contemporâneas de convivência em contextos globais, enquanto Foucault se concentra, por meio de críticas e resistências, na capacitação social de viver diferentes formas de vida num sentido mais amplo, por exemplo, no que diz respeito ao aspecto do gênero. No entanto, Foucault não apresenta uma análise concreta da situação colonial e pós-colonial, ainda que submeta o pensamento ocidental a uma crítica rigorosa. Aqui ele definitivamente pode e dever ser pensado mais longe – com ele e além dele. Esse continuar a pensar estaria inteiramente no espírito de Foucault.



### 3. Resumo

As raízes kantianas da filosofia de Foucault são de grande importância para sua concepção de objetivos, em particular para a pretensão de poder usar a filosofia para analisar a situação social atual e também de poder influenciar a formação do futuro por meio do conhecimento filosófico – em um gesto emancipatório relacionado à virtualidade de um mundo possível. O recurso a Kant traz à tona o objetivo primordial do filosofar crítico de Foucault: a libertação das relações de poder e dominação e a recuperação parcial da autonomia do indivíduo. Nesse sentido, Foucault fala de dessubjetivação e dessubjugação. Latour quer substituir essa forma de crítica reveladora, desmascaradora, libertadora e corajosa,<sup>432</sup> que Foucault deriva genealogicamente de seu estudo da parresía, por uma nova forma de crítica que, partindo de uma atitude fundamental material-realista, encoraja um movimento comum em direção às coisas importantes. Um gesto de crítica que se vira para as coisas, deixa-as falar, não funciona de forma destrutiva e tem uma tendência para o cuidado. Tomando Foucault como ponto de partida, o cuidado com as coisas que importam pode certamente ser pensado como uma extensão do cuidado de si e dos outros. Para ele, no entanto, o ponto de partida seria o exercício de práticas integradas a

---

<sup>435</sup> “Para chegar ao cerne desse pensamento, estou ciente, também seria preciso redefinir o que significa ser construtivista, mas já disse o suficiente para indicar em que direção a crítica deveria ir, não para longe do coletar, mas em direção a ele, em direção à *Thing*”. [“Um zum Kern dieses Gedankens vorzustoßen, darüber bin ich mir klar, müßte man auch neu definieren, was es heißt, ein Konstruktivist zu sein, aber ich habe genug gesagt, um anzudeuten, in welche Richtung die Kritik gehen müßte, nicht weg vom Sammeln, sondern hin zum Sammeln, zum *Thing*”. – tradução nossa] (Latour, 2007, p. 55s).

um estilo de vida que combina o cuidado das coisas que importam com o cuidado de si, no contexto do cuidado do outro.

No entanto, se refletirmos a partir de Foucault, isso não poderia ser pensado como isento de uma análise arqueológica e genealógica e de uma visão crítica de si mesmo. Em Foucault, a crítica não leva ao relativismo e à arbitrariedade, mas ao engajamento e ao compromisso corajoso. De acordo com Foucault, a atitude da crítica é fundamentalmente mutável, como mostrou a genealogia da parresía em particular, uma vez que historicamente novas formas de crítica estão em constante desenvolvimento. Essa abertura crítica tem um caráter experimental em sua referência social e cultural. Uma forma de parresía que inclui a preocupação com coisas importantes é, portanto, concebível em Foucault.

Foucault não coloca a questão do conhecimento de um mundo independente do ser humano, embora queira superar o antropomorfismo. Fica claro que Foucault retoma a concepção kantiana do a priori, mas não a distinção entre coisas para nós e coisas em si. Um mundo que não é possível de ser conhecido pelos humanos e é independente deles é excluído por Foucault. Como as coisas para nós em Kant, para ele os discursos estruturados 'a priori' também têm realidade em sentido material e não são apenas construções mentais. Foucault assume a materialidade do cultural e assim representa a visão de um construtivismo ontologicamente orientado, que procede igualmente da materialidade e da realidade dos processos e produtos intelectuais e sociais.<sup>436</sup> Foucault afirma:

---

<sup>436</sup> "A discussão internacional documentada aqui é, evidentemente, apenas um trecho de um debate muito mais abrangente que é urgentemente necessário, uma vez que as humanidades foram dominadas por muito tempo por um exagerado antirrealismo ou pelas diversas variedades de construtivismo pós-moderno. Nesse processo, o conceito de espírito e o conceito de ser humano estiveram constantemente 'sob suspeita', o que provavelmente levou hoje à cautelosa preferência por falar de 'cultura' ou 'culturas'. Mas isso apenas oculta o fato de que a questão do realismo é também, e acima de tudo, da maior importância para as ciências humanas, agora que deveria ter ficado claro que a civilização humana, com suas conquistas históricas e florescimentos estéticos, não pode ser simplesmente compreendida com uma alucinação coletiva bioquimicamente induzida, que, além disso, apenas oculta uma luta pelo poder ou pela sobrevivência." ["Die hier dokumentierte internationale Diskussion ist freilich nur ein Ausschnitt aus einer viel umfassenderen Debatte, die schon deswegen dringend nötig ist, weil die Geisteswissenschaften zu lange von einem überzogenen Antirealismus bzw. den verschiedenen Spielarten eines postmodernen Konstruktivismus dominiert wurden. Dabei gerieten der Begriff des Geistes sowie der Begriff des Menschen dauernd 'unter Verdacht', was wohl dazu geführt hat, dass man heute vorsichtig lieber von 'Kultur' oder 'Kulturen' spricht. Doch damit verdeckt man nur, dass die Frage nach dem Realismus auch und vor allem für die Geisteswissenschaften von höchster Bedeutung ist, nachdem deutlich geworden sein sollte, dass

Pareceu-me que nunca tinha sido atribuída suficientemente importância ao fato de que, no fim das contas, os discursos existem. Os discursos não são apenas uma espécie de película transparente através da qual se veem as coisas, não são simplesmente o espelho daquilo que é e daquilo que se pensa. O discurso tem sua consistência própria, sua espessura, sua densidade, seu funcionamento. As leis do discurso existem como as leis econômicas. Um discurso existe como um monumento, como uma técnica, como um sistema de relações sociais, etc. (Foucault, 2016, p. 42).<sup>434</sup>

E continua afirmando: “Trata-se de uma análise das coisas ditas na medida em que são coisas” (p. 42). No entanto, a investigação mostra que o construtivismo material de Foucault acaba por afixar o material e os fenômenos naturais ao cultural. Seu movimento teórico pode, assim, ser visto como a contrapartida oposta ao novo realismo, na medida em que, em outros aspectos, a tentativa de dar maior importância à materialidade e à *coisidade* (*Dinglichkeit*) também prevalece nele. No novo realismo, no entanto, a virada radicalizadora do construtivismo leva na direção oposta à tendência de dissolver o cultural na natureza ou no material, embora a tentativa de abolir o pensamento dualista vise algo semelhante em ambas as teorias. No construtivismo de Foucault, bem como nas teorias do novo realismo, é igualmente evidente a tentativa de pensar juntos o espírito e a matéria, de abolir os contrastes entre cultura e natureza e superar o humanismo e o antropocentrismo. A abordagem pós-humanista e performativa de Barad, por exemplo, exige o reconhecimento da “força dinâmica da matéria” e busca avançar para uma “concepção esclarecedora do cultural e do natural” (Barad, 2012, p. 11).<sup>435</sup>

---

man die menschliche Zivilisation mit ihren historischen Errungenschaften und ästhetischen Blüten nicht einfach für eine biochemisch induzierte kollektive Halluzination halten kann, die überdies nur einen Macht- oder Überlebenskampf kaschiert.” – tradução nossa] Em: Gabriel, 2015, p. 16.

<sup>437</sup> Foucault continua: “Mas me interrogo é sobre o modo de aparição e de funcionamento do discurso real, sobre as coisas que foram efetivamente ditas. Trata-se de uma análise das coisas ditas na medida em que são coisas” (Foucault, 2016, p. 43).

<sup>438</sup> [“erhellende[n] Vorstellung des Kulturellen und des Natürlichen” – tradução nossa] “Na verdade, é somente por meio de tais práticas que as diferentes fronteiras entre humanos e não-humanos, entre cultura e natureza, entre a ciência e o social são constituídas.” [“Tatsächlich werden durch solche Praktiken die unterschiedlichen Grenzen zwischen Menschen und Nicht-Menschen, zwischen Kultur und Natur, zwischen der Wissenschaft und dem Gesellschaftlichen erst konstituiert.” – tradução nossa] (Barad, 2012, p. 21).

O que frequentemente aparece como entidades separadas (e conjuntos separados de demandas) com arestas nítidas, na verdade, não implica nenhuma relação de externalidade absoluta. [...] Não se trata de uma relação estática, mas de uma atividade – a decretação de limites – que sempre implica exclusões constitutivas e, portanto, também questões indispensáveis de imputabilidade (Barad, 2012, p. 12).<sup>436</sup>

Barad desenvolve uma ontologia relacional, segundo a qual “uma relação entre (re-)configurações materiais específicas do mundo por meio de limites, características e significados é posta de diferentes maneiras. (ou seja, práticas discursivas no meu sentido pós-humanista) e fenômenos materiais específicos (ou seja, padrões distintos de relevância)” (Barad, 2012, p. 18).<sup>437</sup> O conceito de intra-ação pretende caracterizar esse tipo de relação interveniente. “Os limites e características das partes constituintes dos fenômenos adquirem determinidade por meio de intra-ações agências específicas, e determinados conceitos (isto é, certas disposições materiais do mundo) adquirem seu significado por meio dessas intra-ações” (p. 19).<sup>438</sup> De acordo com Barad, isso resulta em um corte de agência entre ‘sujeito’ e ‘objeto’ (p. 20). Ela descreve sua abordagem como “elaboração de performatividade de agência realista” (p. 13).<sup>439</sup> Ao fazê-lo, Barad retoma o gesto do pensamento de Foucault,<sup>440</sup> mas em contraste com ele enfatiza parti-

---

<sup>439</sup> [“Was häufig als getrennte Entitäten (und getrennte Menge von Anliegen) mit scharfen Rändern erscheint, impliziert in Wirklichkeit überhaupt keine Beziehung absoluter Äußerlichkeit. [...] Es handelt sich nicht um eine statische Bezüglichkeit, sondern um eine Tätigkeit – das Inkraftsetzen von Grenzen –, die stets konstitutive Ausschlüsse und daher auch unerlässliche Fragen der Zurechenbarkeit impliziert”. – tradução nossa]

<sup>440</sup> [“eine Relationalität zwischen spezifischen materiellen (Re-)Konfigurationen der Welt durch die Grenzen, Eigenschaften und Bedeutungen auf unterschiedliche Weise in Kraft gesetzt werden. (d.h. Diskurspraktiken in meinem posthumanistischen Sinne), und spezifischen materiellen Phänomenen (d.h. unterscheidende Relevanzmuster)”. – tradução nossa]

<sup>441</sup> [“Die Grenzen und Eigenschaften der Bestandteile von Phänomenen erlangen durch spezifische agentielle Intraaktionen Bestimmtheit, und bestimmte Begriffe (d.h. bestimmte materielle Gliederungen der Welt) erlangen durch diese Intraaktionen ihre Bedeutung.” – tradução nossa]

<sup>442</sup> [“agentiell- realistische Ausarbeitung der Performativität.” – tradução nossa]

<sup>440</sup> Assim, Foucault certamente concordaria com a afirmação de Barad: “Os fenômenos são constitutivos da realidade. A realidade não consiste em coisas em si ou coisas além dos fenômenos, mas em coisas nos fenômenos. O mundo é um processo dinâmico de interatividade e materialização por meio da colocação em vigor de estruturas causais específicas com limites, propriedades, significados e padrões específicos de marcações nos corpos.” [“Phänomene sind für die Wirklichkeit konstitutiv. Die Wirklichkeit besteht nicht aus Dingen-an sich oder Dingen-hinter-den-Phänomenen, sondern aus Dingen-in-den-Phänomenen. Die Welt ist ein dynamischer Prozess von Interaktivität und Materialisierung durch die Inkraftsetzung

cularmente a performatividade da natureza, que Foucault suprime para evitar o dualismo. No que diz respeito a uma representação adequada da relação entre prática discursiva e fenômenos materiais, pode-se afirmar que Foucault leva em conta o caráter material do discurso mesmo, mas não a materialidade daquilo que é constituído pelo discurso, como do corpo, por exemplo, pelo menos não em medida suficiente. Porém, a crítica de Barad de que Foucault não se atentaria à “natureza das práticas tecnocientíficas e seus profundos efeitos produtivos sobre corpos humanos, assim como os modos pelos quais essas práticas estão profundamente implicadas na constituição da humanidade e, de forma mais geral, no funcionamento do poder” não é correta (Barad, 2012, p. 30).<sup>441</sup> Acontece que um novo deslocamento para a natureza, para as coisas materiais – comparável ao para o sujeito – seria necessário no pensamento foucaultiano, no sentido de uma realidade do objeto como ‘resistência’ da natureza, uma mudança inerente ao materialismo de Foucault, mas não levada em conta com a consistência necessária. Nesse sentido, o teorema da problematização se apresentaria em Foucault. Ele diz:

Dada uma certa problematização, só se pode entender por qual razão esse tipo de resposta surge como uma resposta a algum aspecto concreto e específico do mundo. Aí está a relação entre pensamento e realidade no processo de problematização. E essa é a razão pela qual acho que é possível dar uma resposta, a resposta original, específica e singular do pensamento a uma determinada situação. E esse é o tipo de relação específica entre a verdade e a realidade que

---

bestimmter kausaler Strukturen mit bestimmten Grenzen, Eigenschaften, Bedeutungen und Muster von Markierungen auf Körpern.”] (Barad, 2012, p. 21) E ainda: “o mundo é um processo aberto de materialização e formação de relevância por meio do qual a realização de diferentes possibilidades de ação ganha sentido e forma. A temporalidade e a espacialidade surgem nessa historicidade processual” [“die Welt ist ein offener Prozeß der Materialisierung und Relevanzbildung durch die Realisierung verschiedener Handlungsmöglichkeiten Bedeutung und Form gewinnt. Zeitlichkeit und Räumlichkeit entstehen in dieser prozeßhaften Geschichtlichkeit.” (Ibid.) “Palavra e mundo” também estão, de acordo com Foucault, intimamente ligados. (Cf. Barad, 2012, p. 27) Barad remete à visão foucaultiana das práticas discursivas, e sua compreensão dos aparatos como práticas material-discursivas corresponde, no fundo, à ideia de Foucault. No entanto, Foucault não enfatiza suficientemente a por eles iniciada reconfiguração do mundo na “matéria espaço-tempo como parte da força dinâmica em curso do devir” (Barad, 2012, p. 24). Ele não resolve a ênfase no cultural. Outra semelhança no pensamento de Barad e Foucault é sua preferência pela terminologia científica.

<sup>441</sup> [“Eigenart technisch-wissenschaftlicher Praktiken und ihre tiefgreifenden produktiven Wirkungen auf menschliche Körper sowie die Art und Weise, wie diese Praktiken tief in die Konstitution des Menschseins und allgemeiner in die Wirkungsweise von Macht einbezogen sind.” – tradução nossa]

tentei analisar nas várias problematizações da parrhesia (Foucault, 1983, p. 114).

É justamente nessa especificação metodológica que se poderia ancorar o possível acesso de Foucault à natureza e à matéria. As problematizações associadas a elas, que surgem, por exemplo, de desastres naturais, obstáculos materiais na criação humana do mundo, nas quais, por exemplo, circunstâncias naturais, materiais e técnicas se opõem ao planejamento e à ação humanas, e resultam de aparelhos criados, produtos digitais, robôs etc., permitem que o real do mundo entre em foco como conectado com a cultura e, ao mesmo tempo, como uma força de agência independente. No entanto, a abordagem de Foucault detém-se no exame de problemáticas individuais e, de maneira geral, tenta menos tornar teoricamente compreensível a realidade que é independente do indivíduo. Isso só aparece na fronteira em constante mudança. Uma expansão e diferenciação do teorema da problematização poderia colocar em foco a agência da natureza e representar uma abordagem expansível a uma consideração teórica baseada em Foucault.

A comparação com as concepções utópicas de história de Kant e Hegel mostra que a orientação pragmática de Foucault para uma mudança *ad hoc* na sociedade corresponde ao modelo de uma concepção heterotópica da história – baseada no conceito de heterotopia de Foucault. A filosofia de Foucault implica uma visão de sociedade na qual a liberdade dos indivíduos seja garantida, de modo que os diferentes estilos de vida individuais permaneçam viáveis. Trata-se de um modelo de negociação e equilíbrio em situações comunicativas. Seu modelo de amizade pressupõe aceitação mútua, respeito mútuo, boa vontade mútua e apoio mútuo. Também na situação dialógica ou relacional da parresía o outro ou os outros é/são indispensáveis como contrapartida crítica. Em termos de *realpolitik*, porém, Foucault não faz propostas concretas, nem no plano institucional e/ou político-estatal em termos nacionais, nem no plano internacional e supranacional. Aqui, tanto Kant e Bloch quanto os pensadores pós e decoloniais examinados vão além de Foucault em diferentes aspectos – principalmente na forma de conceitos cosmopolitas. Ele enfatiza fortemente a importância da constituição individual em termos éticos/estéticos e a qualidade da in-

teração humana, o que torna as mudanças políticas sustentáveis. Segundo ele, as convulsões libertadoras que se buscavam nos movimentos políticos só então podem ser efetivamente implementadas e ter sucesso permanente. Assim, pode-se falar de um significado especial das considerações filosóficas do sujeito em Foucault. Elas estão ligadas à esperança humana no projeto de futuro de Foucault, que, como na comparação com Kant e Hegel, revela um caráter pragmático *ad hoc* de orientação emancipatória e está relacionado ao seu interesse por Bloch. A análise do presente revela, por meio de uma abordagem arqueológica e genealógica, dimensões do possível, do ainda-não, da virtualidade. Foucault quer seguir esse caminho por meio de sua filosofia da crítica como um convite para deslocar e transgredir limites e para a transformação permanente – um caminho que pressupõe experiência, vivência prática e experimentação na combinação de teoria e prática.

A ontologia do presente exige a análise genealógica do vir-a-ser de hoje em sua atualidade e, ao mesmo tempo, o diagnóstico do que é possível no futuro – de um tipo diferente de conhecimento, de diferentes formas de governar e ser governado e de diferentes autorrelações. Os níveis do não-mais e do ainda-não, que na maioria das vezes já se mostram, abrem o horizonte da liberdade em sua abertura para o sujeito e são também garantia de autonomia possível como trabalho permanente, sobretudo sobre si mesmo, no processo de conhecimento e ação. A dimensão da virtualidade em Foucault já se dá com a adoção e historicização do conceito kantiano do a priori como disposição e sua concepção de uma atitude crítica como um ethos filosófico, um exercício de liberdade no sentido de uma atitude limite. Ela adquire uma dimensão visionária por meio do recurso à figura de pensamento de Kant da elaboração de signos atuais para a moralidade do ser humano e, portanto, para a possibilidade de progresso<sup>442</sup> a partir de seus escritos histórico-filosóficos. Escritos que reencontramos no sentido do emergir de Bloch em Foucault como, por exemplo, na análise da Revolução Iraniana que torna igualmente claras as disposições e as dimensões da alteridade futura.

---

<sup>442</sup> Ao que se refere aqui é especificamente à interpretação de Kant da Revolução Francesa como um sinal da “disposição moral na humanidade” (Cf. Kant, SE, 07, p. 85).

No entanto, o pensamento de Foucault difere marcadamente de Kant e Bloch pela ausência de uma visão específica do futuro e de uma forma fixa de realização do virtualmente possível, como já foi demonstrado. Com Foucault, o virtual<sup>443</sup> permanece sempre no limbo, transita entre o limite e a transgressão e foca na possibilidade de libertação do sujeito.<sup>444</sup> A crítica como crítica experimental, mesmo no sentido de autocrítica permanente, permanece sempre em movimento.

A parte teórica do sujeito da presente análise esclarece a posição argumentativa da ética e da estética no contexto geral da teoria de Foucault. O enfoque estabelecido permite tanto a compreensão da especificidade da ética foucaultiana em sua dimensão estética, na qual sua orientação sócio-política ficou clara, quanto permite – por meio do postulado da forma vazia da salvação – sua referência ao conceito de a priori histórico, que possibilita embutir o pensamento ético-estético no processo arqueológico-geológico da análise historicizante. Assim, é também evidente neste ponto que a fase teórica do sujeito de seu trabalho não representa uma ruptura fundamental, mas sim, de um ponto de vista metodológico e temático, uma reavaliação de uma lacuna teórica que surge no campo do discurso e da análise do poder e, por conseguinte, um maior desenvolvimento do seu pensamento. A investigação do significado da constituição do afeto no quadro da filosofia de Foucault deixa claro que Foucault considera a dotação emocional do indivíduo e suas experiências corporais como particularmente decisivas para a mudança do sujeito, para sua libertação das constelações de poder, porque são precisamente os sentimentos e a corporeidade do ser humano que provocam o aprisionamento nos modos de

<sup>443</sup> “Assim, o virtual não é projetado para a realização do potencial que o tornaria efetivo; pelo contrário, a virtualidade deve ser entendida como atualização constante, por meio da qual o virtual nunca está completamente superado no efetivo, mas sempre dele dispõe.” [“Das Virtuelle ist also nicht angelegt auf eine Realisierung des Potentiellen, durch die dieses zum Aktuellen würde; vielmehr ist Virtualität zu verstehen als beständige Aktualisierung, durch die das Virtuelle zwar niemals vollständig im Aktuellen aufgehoben wird, dieses jedoch stets disponiert.” – tradução nossa] (Raffnsøe; Gudmand-Hoyer; Thaning 2011, p. 354).

<sup>444</sup> Em Foucault afirma-se quanto a isso: “[O] ethos filosófico inerente à ontologia crítica de nós mesmos como um teste histórico-prático dos limites que podemos transcender e, portanto, como trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos, na medida em que somos seres livres”. [“[D]as der kritischen Ontologie unserer selbst eigene philosophische ethos als eine historisch-praktisch Erprobung der Grenzen, die wir überschreiten können, und damit als Arbeit von uns selbst an uns selbst, insofern wir freie Wesen sind”. – tradução nossa] (Foucault, 2005a, p. 702). E continua: “como uma análise dos limites estabelecidos a nós e um teste de sua possível transgressão”. [“als Analyse der uns gesetzten Grenzen und Probe auf ihre mögliche Überschreitung” – tradução nossa] (Ibid.).

subjetividade. A emancipação do sujeito deve, portanto, andar de mãos dadas com as mudanças no âmbito dos afetos no contexto das experiências corporais. A crítica de Butler a Foucault pode ser interpretada de muitas maneiras como um trabalho adicional ao conceito de Foucault, por exemplo, no que diz respeito ao aspecto da medialidade. Por meio do teorema do apelo e da vulnerabilidade do indivíduo a ele associada, de forma concreta, ela logra tornar os processos de formação do sujeito compreensíveis em sua dimensão ética. Tanto a força quanto a debilidade da concepção de poder de Foucault estão expostas na justaposição contrastante com conceitos de poder e resistência de pensadores pós-coloniais ou decoloniais como Mbembe, Mignolo e Bhabha e com a teoria atual do poder de Han, que parte sobretudo de Hegel e foca, como Mbembe, em elaborar e investigar novas estratégias de poder, tais como a forma de poder digital. Han mostra-se como o crítico mais agudo de Foucault ao abandonar o terreno de sua teoria do poder. No entanto, ele recorre a Foucault de um modo crítico e incorpora em seu conceito de poder, partindo de uma base teórica alterada, as reflexões de Foucault sobre as formas microfísicas de poder. Além disso, ele expande o espectro das formas atuais de poder de várias maneiras e nomeia, por exemplo, o poder viral e o poder da transparência como determinantes para a análise das condições sociopolíticas atuais.

A aplicação do conceito de teoria do poder de Foucault às particularidades sociopolíticas coloniais e pós-coloniais também representa uma pedra de toque para a questão da relevância atual de seu pensamento. Outras formas de poder também são centrais hoje para pensadores pós-coloniais e decoloniais. Mignolo enfatiza particularmente as formas corporal e geopolítica de poder, Mbembe enfatiza tanto o poder digital quanto o necropoder como centrais para a análise de poder hodierna. Torna-se nítido que os pensadores pós- e decoloniais modelam e expandem a teoria de Foucault de forma crítica, mas não o abandonam completamente, ao contrário, continuam partindo dele sobretudo no que diz respeito aos aspectos do sujeito, saber, poder e resistência, assim como nas questões metodológicas. Especialmente em situações e contextos pós-coloniais, esse nexos é de importância decisiva para a análise e gestão de problemas futuros, embora Foucault não tenha desenvolvido e aplicado seus procedimentos e ferra-

mentas teóricas nesse campo. Muitas vezes serve também como ponto de referência para uma delimitação crítica, sem, entretanto, tornar com isso os seus postulados inteiramente supérfluos. O contexto pós-colonial, em particular, requer um exame crítico do complexo sujeito, saber e poder, ainda que de uma forma que o modele e transcenda. Foucault permanece, assim, uma importante fonte de inspiração no que diz respeito à colocação de questões, tipos de procedimentos e abordagens para a resolução de problemas. O pensamento de Foucault continua a ter notável importância para o desenvolvimento de abordagens para a resolução de problemas atuais – também num contexto global.

## 4. Referências

- APPADURAI, Arjun. *Die Geographie des Zorns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009. [*A geografia da raiva*].
- ARABATZIS, Stavros. Zur Aktualität Ernst Blochs. In: ZEILINGER, Doris (org.). *Grenzen der Utopie? Krieg der Hoffnung?: Ernst Bloch zum 25. Todestag*, VorSchein Nr. 24: Jahrbuch der Ernst-Bloch-Assoziation. Berlin, Wien: Philo & Philo Fine Arts, 2004. [“Sobre a atualidade de Ernst Bloch”. *Limites da Utopia? Guerra da esperança?: Ao 25º aniversário de morte de Ernst Bloch*].
- BABEROWSKI, Jörg. *Der Sinn der Geschichte: Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault*. 2. ed. München: C. H. Beck, 2013. [*O sentido da história: teorias da história de Hegel e Foucault*].
- BABKA, Anna; POSSELT, Gerald. Vorwort. In: BHABHA, Homi K. *Über kulturelle Hybridität: Tradition und Übersetzung*. Wien, Berlin: Turia + Kant, 2012. [“Prefácio”. *Sobre o hibridismo cultural: tradição e tradução*].
- BALIBAR, Étienne. *The Limits of Democracy*. Hamburg: Argument, 1993.
- BARAD, Karen. *Agentieller Realismus*. Berlin: Suhrkamp, 2012. [*Realismo agencial*].
- BARAD, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, London: Duke University Press, 2007.
- BAUDRILLARD, Jean. *Der Geist des Terrorismus*. Wien: Passagen, 2011. [*O espírito do terrorismo*].
- BAUDRILLARD, Jean. *Forget Foucault*. Los Angeles: Semiotext(e), 2007.
- BAUDRILLARD, Jean. *Oublier Foucault*. Paris: Édition Galilée, 2004 [1977]. [*Esquecer Foucault*].

BAUMANN, Zygmunt; Lyon, David. *Daten, Drohnen, Disziplin: Ein Gespräch über flüchtige Überwachung*. Berlin: Suhrkamp, 2014. [*Dados, drones, disciplina: uma conversa sobre vigilância efêmera*].

BECK, Lewis W. Kant and the Right of Revolution. In: BECK, Lewis W. *Essays on Kant & Hume*. New Haven; London: Yale University Press, 1978.

BENHABIB, Seyla. *Selbst im Kontext: Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995. [*O Eu em contexto: ética comunicativa no campo de tensão entre feminismo, comunitarismo e pós-modernidade*].

BENJAMIN, Walter. *Illuminationen: Ausgewählte Schriften 1*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1961. [*Iluminações. Escritos selecionados 1*].

BEN-ZE'EV, Aaron. *The Subtlety of Emotions*. Cambridge; London: MIT Press, 2001.

BHABHA, Homi K. *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg, 2000. [*O local da cultura*].

BHABHA, Homi K. DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation. In: BHABHA, Homi K. *Nation and Narration*. London; New York: Routledge, 1990. p. 291-322.

BHABHA, Homi K. Foreword: Framing Fanon by Homi K. Bhabha. In: FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 2004. p. vii-xli.

BHABHA, Homi K. *Über kulturelle Hybridität: Tradition und Übersetzung*. Wien; Berlin: Turia + Kant, 2012. [*Sobre hibridade cultural: tradição e tradução*].

BHABHA, Homi. *The Location of the Culture*. London; New York: Routledge, 1994.

BINKLEY, Sam; CAPETILLO, Jorge (org.). *A Foucault for the 21st Century: Governmentality, Biopolitics and Discipline in a New Millennium*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2009.

BLOCH, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Erster Band. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978. [*O princípio esperança*].

BLOCH, Ernst. *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. Gesamtausgabe Band 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. [*Ensaíos filosóficos sobre a fantasia objetiva*].

BLUMENBERG, Hans. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. [*Paradigmas para uma metaforologia*].

BRAUN, Eberhard. Ernst Bloch. der philosophische Schriftsteller des Exils. In: ZEILINGER, Doris (org.). *Grenzen der Utopie? Krieg der Hoffnung?: Ernst Bloch zum 25. Todestag*, VorSchein Nr. 24: Jahrbuch der Ernst-Bloch-Assoziation. Berlin; Wien: Philo & Philo Fine Arts, 2004, p. 187-197. ["Ernst Bloch – o escritor filosófico do exílio". *Limites da Utopia? Guerra da esperança: Ao 25º aniversário de morte de Ernst Bloch*].

BRIELER, Ulrich. Foucault und 1968: Widerspenstige Subjektivitäten. *In*: HECHLER, Daniel; PHILIPPS, Axel (org.). *Widerstand denken: Michel Foucault und die Grenzen der Macht*. Bielefeld: Transcript, 2008, p. 19-37. [“Foucault e 1968: subjetividades teimosas”. *Pensar a resistência: Michel Foucault e os limites do poder*].

BRÖCKLING, Ulrich; KRASMANN, Susanne; LEMKE, Thomas (org.). *Gouvernementalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung der Gegenwart*. 6.ed. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2012. [*Governamentalidade do presente: estudos sobre a economização do presente*].

BUTLER, Judith. *Frames of War: When Is Life Grievable?* London; New York: Verso, 2010a.

BUTLER, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London; New York: Verso, 2006.

BUTLER, Judith. *Raster des Krieges: Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt; New York: Campus, 2010b. [*Trama de guerra: por que não lamentamos todos os sofrimentos*].

CUMMISKEY, David. Justice and Revolution in Kant's Political Philosophy. *In*: MUCHNIK, Pablo (org.). *Rethinking Kant*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2009 v. 1, p. 217-240.

DAVIDSON, Arnold I. Archaeology, Genealogy, Ethics. *In*: HOY, David Couzens (org.). *Foucault: A Critical Reader*. Oxford; Cambridge: Blackwell, 1996. p. 221-233.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Lisboa: Edições 70, 2012.

DETEL, Wolfgang. *Foucault und die klassische Antike: Macht, Moral, Wissen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006. [*Foucault e a antiguidade clássica: poder, moral, saber*].

FAUBIAN, James D. (org.). *Foucault Now: Current Perspectives in Foucault Studies*. Cambridge: Polity, 2014.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade: O Governo de Si e dos Outros II*. Curso no Collège de France (1983-1984). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011b.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de Si como Prática da Liberdade. *In*: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Organização de Manoel Barros da Mota. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b, p. 258-280.

FOUCAULT, Michel. A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade. *In*: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Organização de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017, p. 264-287.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1999a.

FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Editora WMF; Martins Fontes, 2015b.

FOUCAULT, Michel. As Malhas do Poder. *In*: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos VIII: Segurança, Penalidade e Prisão*. Organização por Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a, p. 168-188.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8.ed. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

FOUCAULT, Michel. Conversa com Michel Foucault. *In*: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos VI: Repensar a Política*. Organização de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b, p. 289-347.

FOUCAULT, Michel. Da amizade como modo de vida. Título original: De l'amitié comme mode de vie. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux, publicada no jornal *Gai Pied*, n. 25, abril de 1981, p. 38-39. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/amizade.pdf>. Acesso em: 28 fev. 2025.

FOUCAULT, Michel. Denken, Fühlen. *In*: FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits: Schriften: Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits IV: 1980-1988*. DEFERT, Daniel; EWALD, François (org.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005a, p. 294-302. ["Pensar e sentir". *Ditos e Escritos IV*].

FOUCAULT, Michel. Der Intellektuelle und die Mächte. *In*: FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits: Schriften IV: 1980-1988*. DEFERT, Daniel; EWALD, François (org.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005a, p. 924-930. [O intelectual e os poderes. *Ditos e Escritos IV*].

FOUCAULT, Michel. Die Geburt einer Welt. *In*: FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits: Schriften: Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits I: 1954-1969*. DEFERT, Daniel; EWALD, François (org.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001a, p. 999-1002. [O nascimento de um mundo. *Ditos e Escritos*].

FOUCAULT, Michel. *Die Heterotopien: Les hétérotopies: Der utopische Körper: Le corps utopique: Zwei Radiovorträge*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005c. [*As heterotopias: o corpo utópico*].

FOUCAULT, Michel. *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. [*As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*].

- FOUCAULT, Michel. Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie. *In*: FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits*: Schriften: Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits I: 1954-1969. DEFERT, Daniel; EWALD, François (org.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001a, p. 196-222. [A pesquisa científica e a psicologia. *Ditos e Escritos*].
- FOUCAULT, Michel. Discurso e verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a parrhesia. Introdução, tradução, revisão e organização Aldo Dinucci, Alfredo Julien, Rodrigo Brito e Valter Duarte. *Revista Prometeus*, ano 6, n. 13, ed. esp., 2013c.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I. 1954-1975*. DEFERT, Daniel; EWALD, François (org.). Paris: Gallimard, 2001b.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II*. DEFERT, Daniel; EWALD, François (org.). Paris: Gallimard, 2001c.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits*: Schriften: Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits IV: 1980-1988. DEFERT, Daniel; EWALD, François (org.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005a. [*Ditos e Escritos IV*].
- FOUCAULT, Michel. *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- FOUCAULT, Michel. É Inútil Revoltar-se? *In*: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos V*: Ética, Sexualidade, Política. Organização de Manoel Barros da Mota. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b, p. 76-90.
- FOUCAULT, Michel. É Inútil Revoltar-se? *In*: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos V*: Ética, Sexualidade, Política. Organização de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017, p. 77-81.
- FOUCAULT, Michel. Entretien avec Michel Foucault. *In*: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II*. DEFERT, Daniel; EWALD, François (org.). Paris: Gallimard, 2001c. p. 860-914. [Entrevista com Michel Foucault. *Ditos e Escritos*].
- FOUCAULT, Michel. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã, e meu irmão*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1977a.
- FOUCAULT, Michel. Foucault. *In*: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos V*: Ética, Sexualidade, Política. Organização de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017, p. 228-233.
- FOUCAULT, Michel. *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Loyola, 2011a.
- FOUCAULT, Michel. *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1983.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: A vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *In Verteidigung der Gesellschaft: Vorlesungen am College de France 1975-1976*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999c. [*Em defesa da sociedade: Palestras no College de France 1975-1976*].
- FOUCAULT, Michel. La naissance d'un monde. *In*: FOUCAULT, Michel: *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001b, p. 814-817. ["O nascimento de um mundo". *Ditos e Escritos*].
- FOUCAULT, Michel. La naissance d'un monde (entretien avec J.-M. Palmier). *Le Monde*, supplément: Le Monde des livres, n. 7558, 3 mai 1969. Disponível em: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault402.html>. Acesso em: 14 fev. 2025. [*O nascimento de um mundo*].
- FOUCAULT, Michel. Le souci de la vérité. *In*: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II. 1976-1988*. DEFERT, Daniel; EWALD, Francois (org.). Paris: Gallimard, 2001c, p. 1487-1497. [Preocupação com a verdade. *Ditos e Escritos*].
- FOUCAULT, Michel. Leben machen und sterben lassen: Die Geburt des Rassismus: Vorlesung von März 1976. *In*: REINFELD, Sebastian; SCHWARZ, Richard (org.). *Bio-Macht*. DISS-Texte, Nr. 25, Duisburg, 1992. [Fazer viver e deixar morrer. O nascimento do racismo: lição de março de 1976. *Bio-Poder*].
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização, Introdução e Revisão Técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998b.
- FOUCAULT, Michel. *Mikrophysik der Macht: Über Strafrecht, Psychiatrie und Medizin*. Berlin: Merve, 1976. [*Microfísica do poder: sobre justiça criminal, psiquiatria e medicina*].
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. Curso dado no College de France (1978-1979). Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução Eduardo Brandão. Revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.
- FOUCAULT, Michel. *O belo perigo: conversa com Claude Bonnefoy*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016a.
- FOUCAULT, Michel. *O Corpo utópico: As heterotopias*. Posfácio de Daniel Defert. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: N-1 Edições, 2013a.
- FOUCAULT, Michel. O Estilo da História. *In*: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos VII: Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina*. Organização de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011c.
- FOUCAULT, Michel. O Filósofo Mascarado. *In*: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos sistemas de Pensamento*. 3. ed. Organização de Manoel Barros da Mota. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a, p. 314-321.

FOUCAULT, Michel. *O Governo de Si e dos Outros*: Curso no Collège de France (1982-1983). Edição por Frédéric Gros, tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. O Intelectual e os Poderes. *In*: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos VI*: Repensar a Política. Organização de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b, p. 371-376.

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977b.

FOUCAULT, Michel. O Nascimento de um Mundo. *In*: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos X*: Filosofia, Diagnóstico do Presente e Verdade. Organização de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b, p. 51-54.

FOUCAULT, Michel. *O que é a crítica? [crítica e “Aufklärung”]*. 1990. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/critica.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2025.

FOUCAULT, Michel. O que são as Luzes? *In*: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos II*: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. 3. ed. Organização de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a, p. 351-368.

FOUCAULT, Michel. O Retorno de Pierre Rivière. *In*: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos VII*: Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina. Organização de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016b, p. 79-88.

FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. *In*: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert (org.). *Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-248.

FOUCAULT, Michel. Pouvoir et corps. *In*: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*. D. DEFERT, Daniel; EWALD, François (org.). Paris: Gallimard, 2001b, p. 1622-1628. [Poder e corpo. *Ditos e Escritos*].

FOUCAULT, Michel. Prefácio à Transgressão. *In*: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos, v. III*: Estética, literatura e pintura: Música e cinema. Organização de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 28-47.

FOUCAULT, Michel. Quem é o senhor, professor Foucault? *In*: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos X*: Filosofia, Diagnóstico do Presente e Verdade. Organização de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b, p. 29-40.

FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. Curso dado no College de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. Sobre a Genealogia da Ética: um Resumo do Trabalho em Curso. *In*: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos IX. Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*. Organização de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a, p. 214-237.

- FOUCAULT, Michel. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. Entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul (org.). *Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Introdução de Antonio Carlos Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 253-278.
- FOUCAULT, Michel. *Society must be defended: Lectures at the Collège de France 1975-1976*. New York: Penguin, 2003.
- FOUCAULT, Michel. Subjekt und Macht. In: FOUCAULT, Michel. *Analytik der Macht*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005b, p. 240-263. [Sujeito e poder. *A analítica do poder*].
- FOUCAULT, Michel. *The lost interview*. Paris, 1971. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qzoOhhh4aJg>. Acesso em: 28 jan. 2025.
- FOUCAULT, Michel. Titel und Arbeiten. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits: Schriften: Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits I: 1954-1969*. DEFERT, Daniel; EWALD, François (org.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001a, p. 1069-1075. [Títulos e trabalhos. *Ditos e Escritos*].
- FOUCAULT, Michel. Títulos e Trabalhos. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos VII: Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina*. Organização de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016b, p. 299-304.
- FOUCAULT, Michel. Uma estética da existência. [Original francês: Une esthétique de l'existence (entretien avec A. Fontana), *Le monde*, 15-16 juillet 1984, p. xi]. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/estetica.pdf>. Acesso em: 28 fev. 2025.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FOUCAULT, Michel. Was ist Aufklärung. In: FOUCAULT, Michel: *Dits et Ecrits: Schriften IV: 1980-1988*. DEFERT, Daniel; EWALD, François (org.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005a, p. 687-706. ["O que é esclarecimento". *Ditos e Escritos IV*].
- FOUCAULT, Michel. Was ist ein Autor? In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits: Schriften: Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits I: 1954-1969*. DEFERT, Daniel; EWALD, François (org.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001a, p. 1003-1041 ["O que é um autor?". *Ditos e Escritos III*].
- FOUCAULT, Michel. Zur Genealogie der Ethik: ein Überblick über die laufende Arbeit. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits: Schriften: Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits IV: 1980-1988*. DEFERT, Daniel; EWALD, François (org.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005a, p. 461-497. [Sobre a genealogia da ética: uma visão geral do trabalho atual. *Ditos e Escritos IV*].
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2: O Uso dos Prazeres*. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998a.

FOUCAULT, Michel; SASSINE, Farès. Foucault en l'entretien. [1979] 2014c. Disponível em: <http://fares-sassine.blogspot.de/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html>. Acesso em: 30 jan. 2025.

FRIEDMAN, Michael. Transcendental Philosophy and A Priori Knowledge: A Neo-Kantian Perspective. In: BOGHOSSIAN, Paul; PEACOCKE, Christopher (org.). *New Essays on the A Priori*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008, p. 367-383.

FROMMANN, Anne. Augenblick – dreifach. In: ZEILINGER, Doris (org.). *Grenzen der Utopie? Krieg der Hoffnung?: Ernst Bloch zum 25. Todestag*, VorSchein Nr. 24: Jahrbuch der Ernst-Bloch-Assoziation. Berlin, Wien (Philo & Philo Fine Arts) 2004, p. 156-166. [Um instante – três vezes. *Limites da Utopia? Guerra da esperança?:* Ao 25º aniversário de morte de Ernst Bloch].

FRÜCHTL, Josef. *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil: Eine Rehabilitierung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996. [*Experiência estética e juízo moral: uma reabilitação*].

GABRIEL, Markus (org.). *Der Neue Realismus*. 3. ed. Berlin: Suhrkamp, 2015. [*O novo realismo*].

GABRIEL, Markus. Analytik der Wahrheit und Ontologie der Gegenwart? Der späte Foucault über Freiheit, Wahrheit und Kontingenz. In: GEHRING, Petra; GELHARD, Andreas (org.). *Parrhesia: Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zurich: Diaphanes, 2012, p. 33-47. [“Analítica da verdade e ontologia do presente? O Foucault tardio sobre liberdade, verdade e contingência”. *Parresía: Foucault e a coragem da verdade*].

GALLAGHER, Shaun. Hegel, Foucault, and Critical Hermeneutics. In:

GALLAGHER, Shaun (org.). *Hegel, History and Interpretation*. Albany: State University of New York Press, 1997, p. 145-166.

GAMM, Gerhard; KIMMERLE, Gerd (org.). *Ethik und Ästhetik: Nachmetaphysische Perspektiven*. Tübingen: Edition discord, 1990. [Ética e estética: perspectivas pós-metafísicas].

GEHRING, Petra. Foucault'sche Freiheitsszenen. In: GEHRING, Petra; GELHARD, Andreas (org.). *Parrhesia: Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zurich: Diaphanes, 2012, p. 13-31. [Cenas de liberdade em Foucault. *Parresía: Foucault e a coragem da verdade*].

GEHRING, Petra; GELHARD, Andreas (org.). *Parrhesia: Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zurich: Diaphanes, 2012. [*Parresía: Foucault e a coragem da verdade*].

GETHMANN-SIEFERT, Annemarie. Danto und Hegel zum Ende der Kunst: Ein Wettstreit um die Modernität der Kunst und Kunsttheorie. In: GETHMANN-SIEFERT, Annemarie; NAGL-DOCEKAL, Herta; RÓZSA, Erzébet; WEISSER-LOHMANN, Elisabeth (org.). *Hegels Ästhetik als Theorie der Moderne*. Berlin (Akademie), 2013, p. 17-37. [Danto e Hegel sobre o fim da arte – Uma disputa pela modernidade da arte e da teoria da arte. *Estética de Hegel como teoria da modernidade*].

- HA, Kien Nghi. *Ethnizität und Migration Reloaded: Kulturelle Identität, Differenz und Hybridität im postkolonialen Diskurs*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag, 2004. [*Eticidade e migração 'reloaded': identidade cultural, diferença e hidridade no discurso pós-colonial*].
- HA, Kien Nghi. *Hype um Hybridität: Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus*. Bielefeld: Transcript, 2005. [*Hype sobre o hibridismo: consumo diferencial cultural e técnicas de exploração pós-modernas no capitalismo tardio*].
- HABERMAS, Jürgen. *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*. In: HABERMAS, Jürgen. *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, p. 141-163. [A crise do estado de bem-estar social e o esgotamento de energias utópicas. *A nova complexidade*].
- HAGGERTY, Kevin. Tear down the walls. On demolishing the panopticon. In: DAVID, Lyon (org.). *Theorizing Surveillance: The panopticon and beyond*. Cullompton: Willan, 2006, p. 23-45.
- HAN, Byung-Chul. *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2022.
- HAN, Byung-Chul. *O que é poder?* Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019.
- HAN, Byung-Chul. *Sobre o Poder*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2017b.
- HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017a.
- HANDKE, Peter. *Versuch über die Müdigkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992. [*Experimento sobre o cansaço*].
- HAUSKELLER, Christine. *Das paradoxe Subjekt: Unterwerfung und Widerstand bei Judith Butler und Michel Foucault*. Tübingen: Perspektiven, 2000. [*O sujeito paradoxal: submissão e resistência em Judith Butler e Michel Foucault*].
- HAVERKAMP, Anselm (org.). *Theorie der Metapher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996. [*Teoria da metáfora*].
- HEBEL, Kirsten. Dezentrierung des Subjekts in der Selbstsorge: zum ästhetischen Aspekt einer nicht-normativen Ethik bei Foucault. In: GAMM, Gerhard; KIMMERLE, Gerd (org.). *Ethik und Ästhetik: Nachmetaphysische Perspektiven*. Tübingen: Edition discord, 1990, p. 226-241. [Descentralização do sujeito no cuidado de si: o aspecto estético de uma ética não-normativa em Foucault. Ética e estética: perspectivas pós-metafísicas].
- HECHLER, Daniel; PHILIPPS, Axel. Einleitung. In: HECHLER, Daniel; PHILIPPS, Axel (org.). *Widerstand denken: Michel Foucault und die Grenzen der Macht*. Bielefeld: Transcript, 2008, p. 7-16. [Introdução. *Pensar a resistência: Michel Foucault e os limites do poder*].

HEGEL, Georg W. F. *Cursos de estética Volume I*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

HEGEL, Georg W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) III: A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg W. F. *Filosofia do Direito*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Paulo: Loyola; São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

HEGEL, Georg W. F. *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970. [*Obras em vinte volumes*].

HEIDBRINK, Ludger. Autonomie und Lebenskunst: Über die Grenzen der Selbstbestimmung. In: KERSTING, Wolfgang; LANGBEHN, Claus (org.). *Kritik der Lebenskunst*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007, p. 261-286. [Autonomia e a arte de viver: sobre os limites da autodeterminação. *Crítica da arte de viver*].

HEMMINGER, Andrea. Kritik und Geschichte: Foucault ein Erbe Kants? Berlin: Philo Verlagsgesellschaft, 2003. [*Crítica e história: Foucault, um herdeiro de Kant?*].

HEMMINGER, Andrea. Nachwort. In: FOUCAULT, Michel. *Einführung in Kants Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp, 2010, p. 119-141. [Epílogo. *Introdução à Antropologia de Kant*].

HENCKMANN, Wolfhart. Über das Verstehen von Gefühlen. In: HERDING, Klaus; STUMPFHAUS, Bernhard (org.). *Pathos, Affekt, Gefühl*. Berlin; New York (De Gruyter), 2004, p. 51-79. [Sobre compreender os sentimentos. *Pathos, afeto, sentimento*].

HESSE, Heidrun. 'Ästhetik der Existenz': Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses'. In: HONNETH, Axel; SAAR, Martin (org.). *Zwischenbilanz einer Rezeption: Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, p. 300-308. [“Estética da existência”: descoberta de Foucault sobre o relacionamento ético consigo mesmo”. *Balanço de uma recepção: conferências sobre Foucault em Frankfurt 2001*].

HINSKE, Norbert. *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: Der dreißigjährige Kant*. Stuttgart: Kohlhammer, 1982. [*O caminho de Kant para a filosofia transcendental: O Kant de trinta anos*].

HÜBNER, Dietmar. *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus: Kant – Fichte – Schelling – Hegel*. Stuttgart: Kohlhammer, 2011. [*A filosofia da história do idealismo alemão*].

HÜBSCH, Stefan. Vom Affekt zum Gefühl. In: HÜBSCH, Stefan; KAEGLI, Dominic (org.). *Philosophische Beiträge zur Theorie der Emotionen*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1999, p. 137-150. [Do afeto ao sentimento. *Contribuições filosóficas para a teoria das emoções*].

JAMBET, Christian. Konstitution des Subjekts und spirituelle Praxis. In: EWALD, François; WALDENFELS, Bernhard (org.). *Spiele der Wahrheit: Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991, p. 233-247. [Constituição do sujeito e prática espiritual. *Jogos da verdade: Pensamento de Michel Foucault*].

- KAMMERER, Dietmar. *Bilder der Überwachung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2008. [*Imagens de vigilância*].
- KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.
- KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua*. In: KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 129-185.
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala Educacional, 2006a.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006b.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. 2. ed. Edição bilingue: português/alemão. São Paulo: Martins Fontes, 2015b.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015a.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. v. 1-22 editado pela Preußische Akademie der Wissenschaften. v. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. v. 24-27 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: De Gruyter, 1900 e seguintes. [*Coletânea de escritos*].
- KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Organização de Ricardo Terra. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, Immanuel. *Ideias para uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. In: KANT, Immanuel. *Filosofia da História*. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2012b.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Tradução [primeira parte] de Clélia Aparecida Martins, tradução [segunda parte] de Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- KANT, Immanuel. *O Conflito das Faculdades*. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira, 2008.

KANT, Immanuel. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. *In: KANT, Immanuel. A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 19-37.

KASTNER, Jens. (Was heißt) Gegen-Verhalten im Neoliberalismus? *In: HECHLER, Daniel; PHILIPPS, Axel (org.). Widerstand denken: Michel Foucault und die Grenzen der Macht*. Bielefeld: Transcript, 2008, p. 75-91. [(O que significa) contraconduta no liberalismo? *Pensar a resistência: Michel Foucault e os limites do poder*].

KERSTEN, Jens. *Das Anthropozän-Konzept: Kontrakt – Komposition – Konflikt*. Baden-Baden: Nomos, 2014. [O conceito de antropoceno: contraste – composição – conflito].

KERSTING, Wolfgang. Einleitung: die Gegenwart der Lebenskunst. *In: KERSTING, Wolfgang; LANGBEHN, Claus (org.). Kritik der Lebenskunst*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007, p. 10-88. [Introdução: o presente da arte de viver. *Crítica da arte de viver*].

KERSTING, Wolfgang. *Liberdade bem-ordenada: filosofia do direito e do estado de Immanuel Kant*. Tradução e revisão Luís Afonso Heck. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2012.

KERTSCHER, Jens. Vorurteilslosigkeit oder Wahrhaftigkeit: Kant und Foucault über Aufklärung. *In: GEHRING, Petra; GELHARD, Andreas (org.). Parrhesia: Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zurich: Diaphanes, 2012, p. 143-159. [Ausência de preconceito ou veracidade: Kant e Foucault sobre o esclarecimento. *Parresia: Foucault e a coragem da verdade*].

KLASS, Tobias N. Foucault und der Widerstand: Anmerkungen zu einem Missverständnis. *In: HECHLER, Daniel; PHILIPPS, Axel (org.). Widerstand denken: Michel Foucault und die Grenzen der Macht*. Bielefeld: Transcript, 2008, p. 149-168. [Foucault e a resistência: notas sobre um mal-entendido. *Pensar a resistência: Michel Foucault e os limites do poder*].

KONERSMANN, Ralf (org.). *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011. [Dicionário das metáforas filosóficas].

KORSGAARD, Christine M. Taking the Law in Our Own Hands: Kant on the right to Revolution. *In: REATH, Andrews; HERMAN, Barbara; KORSGAARD, Christine (org.). Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*. Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1997, p. 297-328.

KRÄMER, Thomas. *Die Ökonomie der Macht: zum Ökonomiebegriff in Michel Foucaults Spätwerk (1975-1979)*. Marburg: Tectum, 2011. [A economia do poder: sobre o conceito de economia na obra tardia de Michel Foucault].

KUHN, Thomas. Afterward. *In: HORWICH, P. (org.). World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*. Cambridge, MA: MIT Press, 1993, p. 311-341.

- KÜNZEL, Werner. *Foucault liest Hegel: Versuch einer polemischen Dekonstruktion dialektischen Denkens*. Frankfurt a.M.: Haag + Herchen, 1985. [*Foucault lê Hegel: Tentativa de uma desconstrução polêmica do pensamento dialético*].
- KUPKE, Christian. Widerstand und Widerstandsrecht. Ein politik-philosophischer Versuch im Ausgang von Foucault. In: HECHLER, Daniel; PHILIPPS, Axel (org.). *Widerstand denken: Michel Foucault und die Grenzen der Macht*. Bielefeld: Transcript, 2008, p. 75-91. [Resistência e direito de resistência. *Pensar a resistência: Michel Foucault e os limites do poder*].
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *L'utopie logique*. Paris: L'Harmattan, 1992. [*A utopia lógica*].
- LANDWEER, Hilge. Normativität, Moral und Gefühle. In: LANDWEER, Hilge (org.). *Gefühle: Struktur und Funktion*. Berlin: Akademie, 2007. [Normatividade, moral e sentimentos. *Sentimentos: estrutura e função*].
- LATOUR, Bruno. *Elend der Kritik: Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang*. Zurich: Diaphanes, 2007. [*Miséria da crítica: da guerra por fatos a assuntos relevantes*].
- LLOYD, Moya. Towards a cultural politics of vulnerability: Precarious lives and ungrievable deaths. In: CARVER, Terrell; CHAMBERS, Samuel A. (org.). *Judith Butler's Precarious Politics: Critical encounters*. London; New York: Routledge, 2008, p. 92-105.
- LOMAR, Achim. *Anthropologie und Vernunftkritik: Hegels Philosophie der menschlichen Welt*. Paderborn; München; Wien; Zurich: Schöningh, 1997. [*Antropologia e crítica da razão: a filosofia do mundo humano de Hegel*].
- LÖWITH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner, 1978. [*De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX*].
- LYON, David. *Surveillance Society: Monitoring Everyday Life*. Buckingham: Open University Press, 2001.
- MAGIROS, Angelika. *Foucaults Beitrag zur Rassismustheorie*. Hamburg: Argument, 1995. [*Contribuição de Foucault para a teoria do racismo*].
- MARCUSE, Herbert. Das Ende der Utopie. In: MARCUSE, Herbert. *Psychoanalyse und Politik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1968, p. 69-78. [O fim da utopia. *Psicanálise e Política*].
- MARTIN ALCOFF, Linda. Enrique Dussel's Transmodernism. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, v. 1, n. 3, p. 60-68, 2012.
- MBEMBE, Achille. Africa and the Future: An Interview with Achille Mbembe. *Swissfuture*, p. 1-6, Mar. 2013a. Disponível: <http://africasacountry.com/2013/11/africa-and-the-future-an-interview-with-achille-mbembe/>. Acesso em: 28 jan. 2025.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte, 2013b. [*Crítica da razão negra*].

MBEMBE, Achille. Nekropolitik. In: PIEPER, Marianne; ATZERT, Thomas; KARAKAYALI, Serhat; TSIANOS, Vassilis (org.). *Biopolitik: in der Debatte*. Wiesbaden: VS Verlag, 2011. p. 63-96. [Necropolítica. *Biopolítica: no debate*].

MBEMBE, Achille. Was bleibt von Immanuel Kant? *ZEIT ONLINE*, 2015. Disponível: [www.zeit.de/2015/49/philosophie-immanuel-kant-vermaechtnis-philosophen](http://www.zeit.de/2015/49/philosophie-immanuel-kant-vermaechtnis-philosophen). Acesso em: 28 jan. 2025.

MBEMBE, Achille. What is postcolonial thinking? An interview with Achille Mbembe. *Eurozine*, p. 1-13, 2008. Disponível: [https://www.unisa.ac.za/static/corporate\\_web/Content/Colleges/CHS/Documents/Achille%20Mbembe.%20%20What%20is%20postcolonial%20thinking.pdf](https://www.unisa.ac.za/static/corporate_web/Content/Colleges/CHS/Documents/Achille%20Mbembe.%20%20What%20is%20postcolonial%20thinking.pdf). Acesso em: 28 jan. 2025.

MCGUSHIN, Edward. Foucault's theory and practice of subjectivity. In: TAYLOR, Dianna (org.). *Michel Foucault: Key Concepts*. Durham: Acumen, 2013, p. 127-142.

MEILLASSOUX, Quentin. Metaphysik, Spekulation, Korrelation. In: AVANESSIAN, Armen (org.). *Realismus Jetzt: Spekulative Philosophie und Metaphysik für das 21. Jahrhundert*. Berlin: Merve, 2013, p. 23-56. [Metafísica, especulação, correlação. *Filosofia especulativa e metafísica para o século 21*].

MENKE, Christoph. Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz. In: HONNETH, Axel; SAAR, Martin (org.). *Zwischenbilanz einer Rezeption: Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003. [Dois tipos de exercícios. Sobre a relação entre disciplina social e existência estética. *Balço de uma recepção: Conferência de Foucault em Frankfurt 2001*].

MICHALITSCH, Gabriele. *Die neoliberale Domestizierung des Subjekts: Von den Leidenschaften zum Kalkül*. Frankfurt; New York: Campus, 2006. [*A domesticação neoliberal do sujeito: das paixões ao cálculo*].

MIGNOLO, Walter D. Border thinking, Decolonial Cosmopolitanism and Dialogues Among civilizations. In: RODRISCO, Maria; NOWICKA, Magdalena (org.). *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism*. Farnham; Burlington: Ashgate, 2011, p. 329-365.

MIGNOLO, Walter D. Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism? *Latin American Research Review*, 28/3, p. 120-134, 1993.

MIGNOLO, Walter D. De-colonial cosmopolitanism and dialogues among civilizations. In: DELANTY, Gerard (org.). *Routledge Handbook of Cosmopolitan Studies*. London; New York: Routledge, 2012, p. 85-100.

- MIGNOLO, Walter D. Delinking the Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-coloniality. In: MIGNOLO, Walter D.; ESCOBAR, Arturo (org.). *Globalization and the Decolonial Option*. London; New York: Routledge, 2010, p. 303-368.
- MIGNOLO, Walter D. Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom. *Theorie, Culture & Society*, Los Angeles, London, New Dehli, Singapore (SAGE), v. 26, p. 1-23, 2009.
- MIGNOLO, Walter D. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- MIGNOLO, Walter. The Many Faces of Cosmo-polis: Border thinking and Critical Cosmopolitanism. In: BECKENRIDGE, Carol A.; POLLOCK, Sheldon; BHABHA, Homi K.; CHAKRABARTY, Dipesh (org.). *Cosmopolitanism*. Durham; London: Duke University Press, 2002, p. 157-187.
- NAGL-DOCEKAL, Herta; VETTER, Helmuth (org.). *Tod des Subjekts?* Wien, München: Oldenbourg, 1987. [*A morte do sujeito*].
- NEHAMAS, Alexander. *Die Kunst zu leben: Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault*. Hamburg: Rotbuch, 2000. [*A arte de viver: reflexões socráticas de Platão a Foucault*].
- NIETZSCHE, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral*. Berlin: Akademie, 2004 [1887]. [*Sobre a genealogia da moral*].
- OBERHAUSEN, Michael. *Das neue Apriori: Kants Lehre von einer 'ursprünglichen Erwerbung' apriorischer Vorstellungen*. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1997. [*O novo a priori: a doutrina kantiana de uma 'aquisição originária' de representações a priori*].
- OKSALA, Johanna. *Foucault on Freedom*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2005.
- OKSALA, Johanna. Freedom and bodies. In: TAYLOR, Dianna (org.). *Michel Foucault: Key Concepts*. Durham: Acumen, 2013, p. 85-97.
- ORTEGA, Francisco. *Michel Foucault: Rekonstruktion der Freundschaft*. München: Fink, 1997. [*Michel Foucault: Reconstrução da amizade*].
- PICKETT, Brent. *On the Use and Abuse of Foucault for Politics*. New York: Lexington Books, 2005.
- PIETSCH, Lutz-Henning. *Topik der Kritik: die Auseinandersetzung um die Kantische Philosophie (1781-1788) und ihre Metaphern*. Berlin; New York: De Gruyter, 2010. [*Tópico da crítica: o debate sobre a filosofia kantiana (1781-1788) e suas metáforas*].

PIPPIN, Robert B. *Kunst als Philosophie: Hegel und die moderne Bildkunst*. Berlin: Suhrkamp, 2012. [*Arte como filosofia: Hegel e a arte visual moderna*].

POLLOCK, Sheldon; BHABHA, Homi K.; BRECKENRIDGE, Carol A.; CHAKRABARTY, Dipesh (org.). *Cosmopolitanism*. In: BRECKENRIDGE, Carol A.; POLLOCK, Sheldon; BHABHA, Homi K.; CHAKRABARTY, Dipesh (org.). *Cosmopolitanism*. Durham; London: Duke University Press, 2002, p. 1-14.

RAFFNSØE, Sverre; GUDMAND-HØYER, Marius; THANING, Morten S. *Foucault: Studienhandbuch*. München: Fink, 2011. [*Foucault: manual de estudos*].

RAINSBOROUGH, Marita. Ästhetik des Spiels und Techniken des Selbst. Der Zusammenhang von Ethik und Ästhetik bei Michel Foucault. In: RECKI, Birgit (org.). *Kongress-Akten der deutschen Gesellschaft für Ästhetik*, band 3: *Techne – poiesis – aisthesis. Technik und Techniken in Kunst und ästhetischer Praxis*, IX. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Ästhetik 2015, p. 1-24. Disponível: [www.dgae.de/kongresse/techne-poesis-aisthesis-technik-und-techniken-in-kunst-und-aesthetischer-praxis/](http://www.dgae.de/kongresse/techne-poesis-aisthesis-technik-und-techniken-in-kunst-und-aesthetischer-praxis/). Acesso em: 28 jan. 2025. [“Estética do jogo e técnicas do eu. A ligação entre ética e estética em Michel Foucault”. *Techne – poiesis – aisthesis. Tecnologia e técnicas na arte e na prática estética*].

RAINSBOROUGH, Marita. Economy, art and emotion. Emotional economy and its boundaries in the philosophical concept of Michel Foucault. In: JUSTO, José Miranda; LIMA, Paulo Alexandre; SILVA, Fernando M. F. (org.). *Experimentation and Dissidence: From Heidegger to Badiou*. Lissabon: CFUL, 2018a, p. 209-223.

RAINSBOROUGH, Marita. Freiheit, Natur und Geschichte. Zum Verhältnis von Natur und Geschichte bei Kant und Foucault. In: MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (org.). *Estudos Kantianos*, Marília, 2017, 339-350. Edição Especial em homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/ek/article/view/7095>. Acesso em: 28 jan. 2025. [Liberdade, natureza e história. Sobre a relação entre natureza e história em Kant e Foucault. *Estudos Kantianos*].

RAINSBOROUGH, Marita. Grenze und Überschreitung. Michel Foucaults Kantrezeption im Spiegel der philosophischen Metaphern. In: CECCHINATO, Georgia; FIGUEIREDO, Virginia de Araujo; KAUARK-LEITE, Patrícia; RUFFING, Margit (org.). *Kant and the Metaphors of Reason*. Hildesheim, Zürich, New York: Olms, 2015, p. 531-545. [Limite e transgressão. A recepção de Kant por Michel Foucault no espelho das metáforas filosóficas. *Kant e as Metáforas da Razão*].

RAINSBOROUGH, Marita. Macht und Grenzen der Macht. Widerstand und Autonomie bei Michel Foucault. In: ROTH, Phillip H. (org.). *Macht: Aktuelle Perspektiven aus Philosophie und Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M.; New York: Campus, 2016, p. 109-129. [O poder e os limites do poder. Resistência e autonomia com Michel Foucault. *Poder: perspectivas atuais da filosofia e das ciências sociais*].

RAINSBOROUGH, Marita. Theme and Variation. Foucault's historical apriority as criticism of Kant's concept of a priori. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos; LOUDEN, Robert B.; MARQUES, Ubirajara R. de Azevedo (org.). *Kant e o A Priori*. Marília; São Paulo: Oficina Universitária; Cultura Acadêmica, 2018c, p. 313-324.

RAINSBOROUGH, Marita. Thinking resistance. Critique and resistance in the philosophical concepts of Foucault and in the postcolonial and decolonial theories of Bhabha and Mignolo. In: BEUHAUSEN, Wiebke; BRANDEL, Miriam; FARQUHARSON, Joseph; LITTSCHWAGER, Marius; MCPHERSON, Annika; ROTH, Julia (org.). *Practices of Resistance in the Carribean; Narratives, Aesthetics and Politics*. London; New York: Routledge, 2018b, p. 264-279.

RECKI, Birgit. *Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt*. Paderborn: Mentis, 2005. [*A razão, sua natureza, seu sentimento e o progresso*].

RECKI, Birgit. Wie fühlt man sich als vernünftiges Wesen? Immanuel Kant über ästhetische und moralische Gefühle. In: HERDING, Klaus; STUMPFHAUS, Bernhard (org.). *Pathos, Affekt, Gefühl: Die Emotionen in den Künsten*. Berlin; New York: De Gruyter, 2004, p. 274-294. [O que sentimos como um ser racional? Immanuel Kant sobre sentimentos estéticos e morais. *Pathos, afeto, sentimento: as emoções nas artes*].

RICOEUR, Paul. *Die lebendige Metapher*. München: Fink, 2004 [1975]. [*A metáfora viva*].

RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Book, 1999.

RUTHERFORD, Jonathan. The Third Space: Interview with Homi Bhabha. In: RUTHERFORD, Jonathan (org.). *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, 1990, p. 207-221.

SAAR, Martin. *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt; New York: Campus, 2007. [*Genealogia como crítica: história e teoria do sujeito segundo Nietzsche e Foucault*].

SAID, Edward W. *Orientalism*. New York; London: Vintage, 1979.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

SARASIN, Philipp. *Darwin und Foucault: Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp), 2009. [*Darwin e Foucault: Genealogia e história na era da biologia*].

SARASIN, Philipp. *Foucault zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2016a. [*Introdução a Foucault*].

SARASIN, Philipp. *Wie weiter mit Michel Foucault?* Hamburg: Hamburger Edition HIS, 2016b. [*O quanto mais longe com Michael Foucault?*].

SCHMIDT, Christian. Kritik als Lebensform: Foucaults Studien zu Kant und revolutionärer Subjektivität. In: SCHMIDT, Christian (org.). *Können wir der Geschichte entkommen?* Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts. Frankfurt; New York: Campus, 2013, p. 106-130. [Crítica como forma de vida: Estudos de Foucault sobre Kant e subjetividade revolucionária. *Podemos escapar da história? Filosofia da história no início do século XXI*].

SCHÖNHERR-MANN, Hans-Martin. *Der Übermensch als Lebenskünstlerin: Nietzsche, Foucault und die Ethik*. Berlin: Matthes & Seitz, 2009. [*O além-homem como artista da vida: Nietzsche, Foucault e a ética*].

SEEL, Martin. *Ethisch-ästhetische Studien*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996. [*Estudos ético-estéticos*].

SEEL, Martin. *Versuch über die Form des Glücks*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999. [*Experimentação sobre a forma de felicidade*].

SEITTER, Walter. Michel Foucault: von der Subversion des Wissens. In: FOUCAULT, Michel. *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1983, p. 116-139. [Michel Foucault – da subversão do saber. *Da subversão do saber*].

SIEBER, Cornelia. Der ‘dritte Raum des Aussprechens’ – Hybridität – Minderheitendifferenz. Homi K. Bhabha: ‘The Location of the Culture’. In: REUTER, Julia; KARENTZOS, Alexandra (org.). *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: Springer VS, 2012. [O ‘terceiro espaço de enunciação’ – hibridismo – diferença minoritária. Homi K. Bhabha: ‘The Location of the Culture’. *Principais obras de estudos pós-coloniais*].

SIMONS, Jon. Power, Resistance, and Freedom. In: FALZON, Christopher; O’LEARY, Timothy; SAWICKI, Jana (org.). *A Companion to Foucault*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013, p. 301-319.

SONDEREGGER, Ruth. *Für die Ästhetik des Spiels: Hermeneutik, Dekonstruktion und der Eigensinn der Kunst*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000. [*Pela estética do jogo: hermenêutica, desconstrução e a teimosia da arte*].

STONE, Brad Elliott. Power, Politics, Racism. In: FALZON, Christopher; O’LEARY, Timothy; SAWICKI, Jana (org.). *A Companion to Foucault*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013, p. 353-367.

SUÁREZ MÜLLER, Fernando. *Skepsis und Geschichte: Das Werk Michel Foucaults im Lichte des absoluten Idealismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004. [*Ceticismo e história: A obra de Michel Foucault à luz do Idealismo Absoluto*].

TAURECK, Bernhard H. F. *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004. [*Metáforas e parábolas na filosofia*].

TAYLOR, Dianna. Introduction: Power, freedom and subjectivity. In: TAYLOR, Dianna (org.). *Michel Foucault: Key Concepts*. Durham: Routledge, 2011, p. 1-9.

TAYLOR, Dianna. Practices of the self. In: TAYLOR, Dianna (org.). *Michel Foucault: Key Concepts*. Durham: Acumen, 2013, p. 173-186.

TIMMERMANN, Jens. *Sittengesetz und Freiheit: Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*. Berlin; New York: De Gruyter, 2003. [*Lei moral e liberdade: estudos sobre a teoria da vontade livre de Kant*].

TRAUB, Rainer; WIESER, Harald (org.). *Gespräche mit Ernst Bloch*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975. [*Conversas com Ernst Bloch*].

WALZER, Michael. The Politics of Michel Foucault. In: HOY, David Couzens (org.). *Foucault: A Critical Reader*. Oxford UK; Cambridge USA: Blackwell, 1996, p. 51-68.

WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr, 1956 [1921/22]. [*Economia e sociedade: Esboço para entender a sociologia*].

WELSCH, Wolfgang. Ästhet/hik: Ethische Implikationen und Konsequenzen der Ästhetik. In: WULF, Christoph; KAMPER, Dietmar; GUMBRECHT, Hans Ulrich (org.). *Ethik der Ästhetik*. Berlin: Akademie, 1994, p. 3-22. [*Estét/ica: Implicações éticas e consequências da estética*]. Ética da estética].

WILS, Jean-Pierre. Emotionen in ethischen Begründungsverfahren. In: LANDWEER, Hilge (org.). *Gefühle: Struktur und Funktion*. Berlin: Akademie, 2007. [*Emoções em procedimentos de fundamentação ética. Sentimentos: estrutura e função*].

WINNUBST, Shannon. The missing Link: Homo Economicus (Reading Foucault and Bataille Together). In: FALZON, Christopher; O'LEARY, Timothy; SAWICKI, Jana (org.). *A Companion to Foucault*. Malden; Oxford; Chichester: Wiley-Blackwell, 2013, p. 454-471.

# 5. Índice Remissivo

## A

- a priori 14, 15, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 51, 68, 83, 95, 149, 153, 176, 183, 187
- a priori histórico 20, 29, 30, 35, 36, 37, 38, 66, 78, 97, 98, 121, 125, 130, 148, 150, 188
- acquisitio originaria 30, 31, 32, 33, 34, 35,
- ação 5, 13, 14, 16, 24, 26, 32, 34, 38, 40, 42, 43, 48, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 73, 76, 79, 82, 84, 89, 90, 91, 93, 94, 99, 100, 113, 122, 130, 134, 142, 147, 148, 149, 154, 161, 165, 166, 179, 180, 185, 186, 187
- ação ética 39, 40, 134
- ação moral 13, 82, 100, 130
- ação política 68
- ação racional 48
- ad hoc 15, 29, 63, 66, 76, 82, 133, 139, 186
- afetividade 10, 15, 16, 115, 118, 120, 122, 124, 125, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135
- afeto 16, 40, 56, 59, 60, 61, 62, 66, 83, 113, 116, 117, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 132, 134, 148, 188
- africano 68, 69, 79, 80, 82, 83, 151, 165
- África 16, 69, 81, 82, 84, 158
- afropolitismo 84, 165

agencial 48  
agência 47,48, 149, 170, 184, 186  
alma 58, 61, 67, 79, 86, 87, 100, 121, 139, 152  
alteridade 64, 119, 169, 178, 180, 187  
ambiente 18, 129  
amizade 9, 57, 107, 108, 110, 133, 180, 186  
análise 10,11, 15, 16, 17, 19, 20, 27, 28, 35, 36, 38, 45, 49, 53, 54, 57, 63,  
64, 68, 69, 74, 77, 78, 79, 80, 83, 90, 91, 94, 98, 99, 109, 110, 115, 118, 119,  
120, 126, 137, 138, 139, 144, 149, 157, 159, 164, 165, 166, 169, 179, 180,  
182, 183, 186, 187, 188, 189  
análise do discurso 35, 38, 54, 68, 80, 83  
análise do poder 35, 78, 91, 137, 138, 157, 188  
análise genealógica 10, 187  
análise histórica 19, 98, 164, 169  
análise social 8, 165  
antiplatonismo 120  
antropocentrismo 43, 132, 184  
antropologia 14, 19, 22, 23, 59, 60, 85, 86, 87, 90, 92, 94  
antropológico 23, 62, 65, 85, 87, 88, 92, 93  
antropomorfismo 48, 182  
aproximação 26, 88  
Appadurai, Arjun 159, 190  
Aristóteles 30, 58, 62, 106  
arma 36, 81, 160  
arqueológico 5, 12, 20, 35, 36, 188  
arquitetônico 153, 155  
arquitetura 27, 132, 150, 154  
arte 27, 38, 51, 61, 64, 66, 77, 82, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96,  
97, 99, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 111, 112, 113, 115, 119, 120, 121,  
122, 123, 139, 140, 145, 147, 148  
arte visual 205  
Artaud, Antonin 119  
ascetismo 56, 99, 100, 101, 105, 106  
assujeitamento 100

atual 5, 6, 7, 10, 12, 16, 55, 58, 59, 67, 68, 77, 94, 97, 98, 99, 106, 139, 149, 151, 152, 158, 159, 165, 269, 182, 188  
atualidade 5, 6, 15, 19, 29, 49, 64, 68, 74, 151, 156, 164, 187  
Aufklärung 18, 19, 21, 27, 45, 55, 76, 77, 78, 105  
autoconhecimento 88, 89, 90  
autoconsciência 51, 52, 101, 102  
autocriação 84, 111, 140  
autocuidado 10, 85, 99, 109, 139, 141  
autodescoberta 51, 106  
autodeterminação 13,14, 57, 87, 89, 93, 95, 98, 102, 103, 112, 142  
autolegislação 13, 32, 40, 41, 108  
autonomia 6, 7, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 40, 41, 42, 57, 63, 64, 66, 69, 73, 74, 82, 84, 85, 86, 93, 95, 98, 102, 105, 107, 108, 111, 112, 113, 118, 124, 136, 142, 143, 149, 150, 182, 187  
autorreflexão 22, 55  
avaliação 6, 17, 25, 65, 71, 73, 84, 105, 130, 131, 164, 167, 167, 175

## **B**

Bataille. Georges 104, 116, 119  
Baudelaire, Charles 91, 108, 120, 122  
Baudrillard, Jean 8, 159, 160  
Baumann, Zygmunt 155  
Barad, Karen 5, 47, 48, 184, 185  
Barbin, Herculine 7, 8  
Bentham, Jeremy 155,156  
Bhabha, Homi K. 5, 7, 17, 161, 162, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 177, 178, 179, 180, 188  
bélico 74  
beleza 43, 47, 65, 88, 89, 103, 111  
Ben-Ze'ev, Aaron 131  
biologia 45, 46, 157, 169  
biopoder 5, 81, 138, 139, 152, 157, 158, 160, 163, 168, 179

Bloch, Ernst 6, 15, 16, 18, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 186, 187  
border thinking 162, 166, 175, 177  
Bosch, Hieronymus 120  
Butler, Judith 7, 16, 124, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 142,  
176, 188

## C

Castró-Gomez, Santiago 162, 175  
cidadania 81  
cidadão 70, 71, 72, 73, 74, 86, 149  
ciência(s) 26, 29, 32, 37, 41, 45, 46, 51, 52, 54, 60, 61, 64, 67, 74, 77, 86, 90,  
92, 101, 102, 106, 117, 118, 123, 124, 129, 133, 136, 152, 183, 184  
classificação 125, 157  
código 100, 110, 148  
coerção 40, 42, 72, 74, 78, 83, 115, 137, 146, 153, 155, 156, 159  
colonialismo 114, 151, 158, 161, 165, 169, 174, 175, 178  
como se 29, 43  
complexidade 144, 149, 150, 175  
componentes 110, 134  
compreender 124, 138  
conceito 5, 6, 7, 9, 12-17, 20, 21, 23, 26, 27, 30, 31, 34-36, 38-44, 46-49, 51,  
52, 53, 55-60, 62-66, 72, 75, 76, 81, 82, 83, 85-90, 92, 94, 96, 97, 99, 100,  
101, 102, 103-112, 116, 117, 119, 121, 122, 128, 132, 135, 136, 138, 140,  
141, 142, 144-152, 156, 159, 161, 162-166, 169, 170, 171, 173, 174, 175,  
176, 177, 179, 180, 183, 184, 186-188  
conceito de esperança 66  
conceito de história 30, 53, 57, 162  
conceito de liberdade 9, 40, 42, 44, 48, 140, 142, 149  
conceito de natureza 23, 39, 42, 46, 48, 55  
conceito de progresso 72, 87, 83  
conceito de resistência 66, 142, 144, 145, 150, 174  
conceito de sujeito 100, 101,  
conceito de violência 75

conceito do a priori histórico 20,36  
conceito(s) de biopoder/biopolítica 151, 163, 169, 176, 179, 180  
conceito(s) de governamentalidade 105, 119, 140  
conceito(s) de poder 12, 15, 16, 46, 66, 81, 102, 117, 136, 141, 142, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 156, 165, 188  
conceito(s) filosófico(s) 18, 58, 83, 137  
concepção 5, 9, 11, 12, 15, 16, 22, 24, 25, 27, 30, 31, 37, 39, 43, 44, 48, 49-50, 57, 59, 63, 65, 67, 70, 72, 74, 75, 76, 84, 90, 91, 94, 97, 99, 100, 101-105, 107-111, 113, 121, 124, 125, 126, 128, 130, 131, 133, 136, 137, 139, 140, 142, 144, 147-152, 156, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 170, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 183, 184, 186, 187, 188  
concepção de justiça 70, 72  
conclusão 77  
condição 13, 22, 37, 41, 43, 60, 62, 74, 113, 125, 156, 157  
configuração 10, 29, 44, 61, 67, 155  
conflito 13, 48, 70, 73, 76, 110, 148, 158, 171, 173  
conhecimento 6, 11, 13, 14, 18, 20-24, 26, 27, 28, 31-34, 36-38, 42, 45, 52, 54, 55, 59, 60, 61, 74, 77, 78, 83, 85, 88, 90, 91, 92, 93, 121, 130, 134, 145, 162, 164, 165, 176, 180, 182, 187  
consideração 6, 12, 46, 48, 53, 54, 83, 87, 89, 106, 109, 110, 111, 121, 123, 125, 133, 179, 186  
constituição 7, 10, 11, 12, 14, 16, 26, 28, 37, 39, 44, 44, 45, 48, 53, 55, 57, 63, 69, 70, 74, 93, 94, 96, 97, 98, 103, 106, 111, 112, 118, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 130, 133, 134, 137, 142, 156, 158, 159, 164, 173, 185, 186, 188  
constituição do sujeito 7, 14, 28, 57, 63, 64, 66, 69, 97, 98, 103, 106, 112, 124, 125, 130, 134, 164, 173  
construtivismo 5, 8, 46, 178, 183, 184  
contradiscurso 8, 119, 121  
controle 159  
conversão 20  
coragem 6, 7, 10, 27, 28, 55, 57, 78, 108, 120, 121  
corpo 15, 16, 45, 48, 64, 67, 70, 81, 84, 87, 89, 100, 102, 117, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 131, 133, 136, 137, 138, 143, 151, 152, 156, 160, 163, 164, 172, 176, 179, 180, 185

corporalidade 56  
corporeidade 8, 11, 87, 119, 122, 133, 188  
cosmológico 176, 178  
cosmopolita 25, 26, 48, 49, 55, 69, 72, 74, 81, 82, 83, 84, 130, 162, 177  
cosmopolitismo 82, 84, 161, 162, 165, 177, 180  
cosmopolitismo crítico 165, 177  
cosmopolitismo decolonial 161  
cristianismo 24, 58, 79, 95, 97, 106, 110, 141  
crítica 5-9, 13-16, 18-23, 25-30, 32-35, 37, 39, 40, 42, 43, 44, 48, 52-56, 60, 63-65, 68, 69, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 86, 87, 112, 121, 125, 134, 136, 138, 141, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 156, 157, 161, 164, 165, 166, 169, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 189  
cultura 7, 30, 45, 46, 47, 50, 71, 88, 91, 95, 96, 98, 106, 115, 120, 126, 129, 136, 153, 159, 167, 170, 171, 172, 177, 180, 183, 184, 186

## **D**

Darwin, Charles 46  
debate 15, 15, 22, 48, 58, 90, 99, 149, 183  
decolonial 9, 151, 156, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 175, 177, 178, 180  
Deleuze, Gilles 20, 154  
desafio 5  
desassociar 39  
descontinuidade 27, 46, 53  
desejo 14, 29, 48, 55, 58, 61, 73, 84, 99, 119, 122, 124, 125, 126, 128, 133, 136, 147, 148, 161, 176  
desempenho 47, 105, 124, 159  
desenvolvimento 46, 47, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 60, 62, 68, 72, 75, 77, 83, 85, 87, 89, 90, 92, 96, 98, 118, 138, 139, 140, 142, 152, 155, 166, 180, 182, 188, 189  
deslocamento 8, 11, 24, 27, 29, 48, 78, 130, 162, 164, 170, 185  
desobediência 74, 166, 176, 177  
dessubjugação 15, 16, 27, 39, 55, 83, 122, 125, 133, 140, 149, 166, 188

determinação 13, 14, 16, 22, 40, 41, 42, 51, 57, 61, 62, 64, 66, 70, 87, 88, 89, 93, 94, 95, 98, 102, 103, 112, 142, 143

Deus 9, 12, 23, 33, 34, 58, 61, 88

diagnóstico 6, 7, 10, 123, 152, 169, 187

diferença 18, 22, 37, 41, 44, 51, 59, 87, 99, 111, 118, 139, 141, 169, 170, 171, 172, 174, 176, 178

dignidade 13

dimensão 7, 11, 21

direito de visita 29, 51, 62, 63, 64, 79, 97, 105, 109, 110, 112, 121, 122, 140, 147, 150, 159, 160, 161, 167, 171, 176, 187, 188

direito(s) 13, 26, 34, 54, 55, 59, 69-74, 76, 77, 80-83, 86, 87, 91, 110, 114, 115, 137, 139, 143, 158, 162, 168, 171, 180

disciplina 12, 101, 103, 105, 117, 119, 138, 158

disciplinarização 102, 138, 151, 179

discurso 9, 14, 21, 23, 34, 35, 36, 38, 52, 54, 57, 68, 69, 77, 79, 80, 104, 120, 132, 133, 139, 142, 143, 146, 148, 156, 164, 168, 170, 171, 179, 183, 185, 188

dispositivo 35, 46, 48, 115, 126, 133, 138, 148, 156, 159, 163, 168, 179

distópico 57, 58

diversidade 82, 172, 173, 180

dizer a verdade 9, 11, 108, 120, 121

dominação 11, 43, 44, 49, 66, 78, 87, 99, 112, 126, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 145, 147, 156, 182

Dussel, Enrique D. 162, 165

## E

economia 8, 12, 21, 113, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 137, 139, 150, 152, 157, 158, 161, 165

efeito 14, 27, 56, 66, 78, 80, 83, 122, 127, 128, 130, 139, 148, 152, 153

elaboração 35, 122, 136, 149, 180, 184, 187

elemento 37, 44, 47, 48, 50, 59, 60, 78, 87, 106, 141, 159

emancipatório 94, 129, 134, 142, 150, 182

emancipação 6, 45, 94, 162, 188

emocional 118, 126, 129, 133, 188  
emocionalidade 11, 84, 115, 120, 121, 122, 124, 129, 130, 135  
emoção 124, 125, 129, 134, 176  
ênfase 6, 7, 9, 48, 90, 99, 105, 108, 185  
epimeleia heauton 91, 101  
episteme 38, 39, 53, 68, 90, 93, 98, 119, 162, 175, 176  
epistemologia 20, 34, 37, 60, 65, 105, 121, 139, 140, 157, 163, 175, 178, 180  
época 30, 35, 36, 43, 48, 50, 54, 68, 74, 92, 96, 139, 149, 152  
escolha 12, 13, 14, 40, 76, 79, 105, 116, 145  
escravo 138, 157, 159  
esfera 13, 16, 34, 53, 58, 87, 108, 118, 131  
espacialidade 185  
espaço 16, 22, 24, 27, 28, 31, 32, 34, 35, 36, 63, 64, 104, 120, 132, 147, 148, 153, 155, 164, 170, 171, 172, 176, 185  
especificação 186  
esperança 15, 16, 22, 27, 40, 47, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 73, 83, 165, 186  
espiritual 48, 75, 85, 86, 88, 89, 90, 112  
espiritualização 85, 89, 93  
espécie humana 47, 72, 74, 78, 87  
espírito 50, 51, 52, 53, 55, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 134, 135, 165, 181, 183, 184  
estado 25, 54, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 83, 100, 113, 114, 118, 125, 128, 136, 137, 139, 151, 157, 160, 168, 177, 179  
estilo de vida 86, 91, 103, 105, 110, 113, 120, 123, 133, 140, 141, 182  
estratégias de poder 16, 35, 63, 117, 133, 148, 151, 160, 165, 179, 188  
estratégico 111, 136, 143, 147, 150  
estrutura 19, 22, 36, 43, 45, 55, 59, 60, 68, 83, 103, 108, 128, 129, 143, 154, 158, 177, 179  
estética 7, 9, 10, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 24, 30, 38, 42, 43, 48, 54, 57, 60, 63, 65, 84, 85, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 116, 119, 121, 122, 123, 127, 140, 167, 180, 187, 188

ética 7, 9, 10, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 48, 49, 54, 55, 57, 59, 63, 71, 75, 79, 84, 85, 86, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 116, 119, 121, 122, 123, 127, 129, 131, 133, 134, 140, 141, 150, 151, 167, 178, 180, 187, 188

ética do eu 57, 91, 111

etnicidade 163

Europa 9, 77, 114, 138

evento(s) 46, 76

exame 7, 30, 94, 112, 153, 165, 167, 179, 186, 189

exclusão 35, 82, 84, 118, 156, 161, 169, 176, 180

exigência 113

existência 14, 46, 47, 58, 60, 61, 79, 91, 95, 99, 101, 102, 103, 105, 108, 110, 118, 120, 121, 139, 142, 159, 167

expansão 8, 26, 105, 112, 114, 118, 147, 157, 160, 180, 186

experimentação 29, 66, 95, 104, 110, 158, 187

experiência 10, 18, 22, 24, 25, 31, 32, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 47, 48, 55, 64, 75, 78, 84, 89, 96, 97, 98, 106, 106, 119, 120, 121, 157, 166, 171, 175, 187

exterior 27, 34, 36, 69, 89, 162, 175

## F

faculdade 13, 14, 23, 31, 34, 40, 41, 42, 48, 74

Fanon, Frantz 159, 160, 163, 164, 174, 176, 178, 179

felicidade 11, 14, 16, 59, 60, 94, 95, 97, 98, 110

fenômeno(s) 58, 60, 65, 96, 106, 144, 146, 147, 149, 151, 155

filme 121, 122

forma 5, 6, 16, 28, 34, 37, 38, 42, 43, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 64, 65, 69-77, 79, 82, 87, 88, 89, 90, 93-98, 100, 102-108, 110, 113-117, 119, 121, 122, 123, 127, 128, 129, 133, 134, 136, 138, 139, 144, 145, 146, 151, 153, 154, 158, 160, 163, 168, 174, 177, 182, 186, 188, 189

forma diferente 46, 55, 56, 106, 160

forma universal 100

forma vazia 16, 38, 94, 95, 96, 97, 98, 188

forma(s) de pensar 8

forma(s) de vida 55, 56, 180

formas específicas 125, 149  
formação 7-11, 16, 26, 34-36, 38, 45, 52, 56, 57, 58, 63, 65, 66, 79, 84, 93, 98, 99, 113, 114, 116, 118, 120, 122-126, 128, 129, 131-134, 146, 159, 162, 176, 182, 185, 188  
formação do sujeito 58, 79, 118, 123, 125, 129, 131, 134, 188  
formulação 33, 68, 137  
força 14, 23, 32, 47, 69, 71, 72, 74, 82, 84, 117, 120, 139, 145, 147, 152, 160, 184, 185, 188  
força oposta 84  
Foucault, Michel 5-30, 35-39, 43-50, 52-58, 61, 63-69, 75-86, 90-128, 130, 132-169, 171, 175-189  
Freud, Sigmund 106, 126, 128, 136  
fronteira 11, 47, 73, 166, 186  
Früchtel, Josef 106, 107, 108, 109  
fundação 21, 33, 70  
futuro 6, 7, 10, 15, 16, 17, 47, 50, 56, 58, 59, 61, 63, 66, 67, 68, 69, 79, 81, 82, 84, 92, 94, 105, 118, 146, 155, 161, 182, 186, 187  
fórmula do pathos 142

## **G**

Gabriel, Marcus 7, 183  
Gandhi, Mahatma 176  
genealógico 5, 12, 19, 35, 38, 157, 188  
gênero 5, 13, 73, 87, 115, 125, 172, 180  
geopolítico 151, 161-165, 175, 180  
global 5, 16, 17, 47, 53, 57, 58, 67, 68, 82, 83, 84, 90, 114, 136, 152, 158, 161, 163, 165, 172, 175, 177, 180, 189  
gnoseologia 163, 175, 178, 180  
governamentalidade 11, 12, 16, 28, 91, 99, 104, 105, 109, 112, 113, 115, 118, 119, 123, 140, 147  
governança 105, 115, 119, 140  
governo 6, 11, 16, 64, 70, 73, 109, 113, 114, 115, 120, 137, 155, 163  
Goya, Francisco de 120

guerra 5, 25, 26, 46, 55, 65, 68, 69, 72, 80, 81, 139, 152, 153, 158, 159, 167, 168, 176

## H

Habermas, Jürgen 50, 92, 94, 147

Han, Byung-Chul 7, 9, 16, 44, 53, 141, 145, 146, 147, 148, 150, 188

hedonismo 9, 108

hedonista 148, 150

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 9, 15, 16, 18, 49-54, 57, 85-90, 92, 93, 94, 141, 146, 147, 186, 188

hegemônico 83, 84, 161, 179

Hemminger, Andrea 6, 19, 20, 28, 54

heteronomia 7, 9, 12, 14, 15, 17, 63, 85, 86, 95, 98, 112, 143

heterotopia 27, 49, 57, 58, 63, 64, 178, 186

heterotópico 15, 58, 64, 97, 167

heterônimo 67, 85, 86, 94, 98, 112, 123, 124, 126, 133, 150

hibridismo 166, 170, 171, 172, 173, 174

híbrido 172, 173, 178, 180

historicidade 11, 36, 38, 47, 185

história 6, 7, 8, 9, 11, 13, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 24, 25-28, 30-32, 36, 37, 39, 43-55, 57, 59, 60, 62-66, 74-77, 79, 82, 84, 87, 89, 91, 93, 100, 106, 111, 113, 122, 136, 139, 143, 152, 153, 154, 162, 166, 167, 168, 174, 175, 177, 186

histórico 5, 7, 10, 18, 19, 20, 26-30, 35, 36-39, 45, 49-52, 55-58, 60, 61, 63-66, 69, 73, 75-78, 84, 85, 89, 92, 97, 98, 121, 125, 130, 136, 139, 140, 141, 144, 145, 148, 149, 150, 157, 166, 168, 176, 187, 188

homo economicus 115, 116, 208

humanidade 19, 26, 27, 29, 49, 50, 86, 87, 90, 185, 187

humanismo 47, 66, 79, 82, 165, 184

humano 5, 7, 13, 14, 16, 23, 26, 29, 38, 39, 40, 45, 48, 49, 58-66, 68, 69, 72, 73, 74, 81, 82, 83, 85-90, 92, 93, 94, 95, 98, 104, 118, 122, 133, 139, 152, 169, 176, 182, 183, 187, 188

Hume, David 30, 74, 145

## **I**

ideia(s) 12, 14, 25, 26, 29-33, 35, 36, 38, 42, 43, 46, 47, 49, 55, 63, 67, 69, 74, 78, 82, 86, 88, 89, 92, 103, 104, 105, 107, 112, 114, 126, 129, 134, 138, 144, 146, 147, 150, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 176

identidade 37, 50, 79, 137, 139, 162, 165, 170, 171, 172, 173, 176

iluminismo 13, 55, 56, 175, 178

independência 14, 40, 41, 42, 72, 111, 114, 120

indignação 129, 133

individualista 107, 108

indivíduo 8, 9, 11, 13, 21, 26, 35, 37, 45, 54, 56, 57, 58, 60, 66, 71, 83, 84, 91, 94, 97, 100, 102, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 115, 118, 122, 123, 124, 125, 126, 132, 136, 138, 139, 142, 148, 149, 152, 153, 159, 165, 167, 180, 182

inovação 118

institucional 186

institucionalização 80, 82, 84, 159

instituição 34, 91, 157

intenção 16, 55, 80, 90, 98, 100

interesse 6, 7, 8, 26, 67, 78, 84, 87, 101, 110, 113, 118, 139, 145, 186

interior 21, 27, 69, 75, 89, 95, 96, 97, 106, 162, 175

invisibilidade 7, 153

## **J**

jogo 12, 23, 24, 27, 42, 44, 49, 73, 77, 78, 95, 98, 99, 103, 104, 105, 112, 114, 115, 131, 136, 138, 141, 148, 150

judicial 152

juízo 13, 14, 103, 129, 135, 138, 152

jurídico 34, 65, 70, 71, 73, 74, 76, 82, 137, 138, 139, 158, 171, 177

justiça 9, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 82, 89, 91, 99, 147, 175

justificar 20

## K

Kammerer, Dietmar 153, 154, 155, 159, 160

Kandinsky, Wassily 120

Kant, Immanuel 5-7, 12-16, 18-35, 37-42, 44-49, 51, 54, 55-61, 63-81, 83, 84, 86, 107, 108, 109, 134, 157, 170, 172, 175-177, 182, 184, 186, 187

Kastner, Jens 143, 150

Klass, Tobias 144, 145, 146

Klee, Paul 120

Klein, Melanie 128

Klossowski, Pierre 120

Kuhn, Thomas 37, 162

## L

Landweer, Hilge 128, 129, 130, 134, 135

Latour, Bruno 5, 6, 182

legal 41, 69, 70, 71, 74, 84, 137, 139

legitimação 54, 55, 70, 71, 137

lei(s) 12, 13, 14, 32, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 47, 57, 59, 60, 61, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 79, 100, 107, 136, 137, 139, 146, 153, 183

liberalismo 113, 114, 115, 143, 155, 157, 159

liberação 44, 100, 140, 142, 167

liberdade 6, 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 21, 22, 28, 29, 39-42, 44, 45, 47, 48, 49, 51, 55, 56, 59, 61, 64, 69, 71, 72, 79, 83, 87, 89, 90, 93, 100-103, 107, 110-115, 119, 127, 139-143, 146, 147, 149, 150, 157, 159, 167, 169, 180, 186, 187

limitação 13, 21, 28, 73, 99, 110, 113, 115, 130

limite 12, 15, 18, 20, 22, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 38, 46, 47, 73, 74, 84, 96, 114, 120, 130, 187

língua 5, 12, 21, 25, 30, 49, 64, 168

linguagem 7, 9, 20, 34, 46, 51, 119, 120, 121

literatura 6, 8, 9, 12, 24, 61, 64, 103, 119-123

loucura 7, 8, 10, 36, 104, 106, 119, 120, 158, 166, 180  
Löwith, Karl 86, 88  
luta 12, 14, 46, 48, 65, 98, 105, 145, 146, 147, 152, 162, 183  
Lyon, David 154, 155, 156, 161

## **M**

Magritte, René 120  
Manet, Édouard 120  
Martin Luther King 177  
mártir 159  
Marx, Kar 137, 138  
materialidade 183, 185  
Mbembe, Achille 5, 7, 16, 17, 18, 68, 69, 79-84, 151, 156-161, 164, 165, 188  
medialidade 188  
medo 40, 58, 61, 62, 115, 118, 125, 129, 159, 169  
Menke, Christoph 101, 102, 103  
metafísica 12, 21, 26, 28, 33, 34, 40, 47, 54, 60, 140  
metáfora 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 65, 66, 123, 144, 170, 171  
Michals, Duane 121  
microfísica 12, 105, 117, 138, 140, 152  
Mignolo, Walter 5, 7, 17, 151, 156, 161, 162  
migração 166, 170, 171, 174, 178  
militar 80, 81, 157, 158, 164  
mimetismo 169, 174  
modernidade 6, 9, 19, 85, 90, 93, 111, 156, 157, 161, 174, 175, 177, 178  
modesto 29, 30, 66  
monumento(s) 35, 45, 49, 57, 183  
moralidade 12, 14, 30, 42, 54, 59, 60, 65, 72, 73, 74, 76, 78, 82, 99, 100, 110, 128, 129, 138, 146, 187  
morte 6, 9, 39, 49, 63, 68, 75, 76, 81, 96, 98, 108, 119, 121, 138, 157, 159  
motivação 40, 58, 59, 60, 130, 142

mudança 6, 8, 9-12, 16, 17, 20, 25, 29, 35, 37, 39, 45, 47-49, 56-58, 62-64, 66, 75, 87, 90, 92, 93, 97, 100, 103, 105, 112, 114, 120-122, 124, 125, 126, 129, 133, 139, 140, 145, 147, 149, 150, 152, 156, 161-166, 170, 172, 177, 179, 180, 185, 186, 188

mudança de paradigma 37, 39, 48, 162

## N

natural 5, 34, 37, 41, 44, 47, 49, 61, 62, 65, 71, 72, 77, 87, 88, 89, 100, 106, 114, 125, 126, 136, 146, 149, 177, 184

natureza 12, 13, 14, 16, 21, 23, 25, 26, 29, 31, 32, 33, 39, 40-49, 51, 52, 54, 55, 57, 59, 62, 65, 66, 71-74, 76, 82, 83, 87, 88, 98, 126, 130, 134, 159, 160, 177, 180, 184, 185, 186

necropoder 81, 151, 159, 160, 165, 188

necropolítica 8, 151, 159, 164, 165

negociação 62, 110, 170, 172, 173, 174, 178, 186

neoliberalismo 115, 116, 118, 123, 139, 155, 159

nexo de saber-poder 78

Nietzsche, Friedrich 6, 7, 19, 77, 86, 91, 104, 106, 107, 108, 109, 126, 137, 138, 141, 144, 146, 148

normalização 103, 117, 157

normatividade 10, 11, 128, 142

normativo 14, 28, 111, 144, 145, 150

novo realismo 5, 8, 16, 47, 183, 184

## O

Oberhausen, Michael 30, 31, 32, 33, 34

objetivação 28, 54

objeto 14, 22, 37, 62, 73, 89, 96, 97, 98, 105, 151, 184, 185

obrigação 11, 12, 14, 41, 69, 70, 71, 73, 152

ocidental 50, 83, 119, 151, 157, 161, 163-167, 174, 176-179, 181

omnipresente 81

ontologia 5, 6, 7, 19, 29, 32, 33, 64, 65, 119, 121, 131, 132, 184, 187

oportunidade 32, 46, 83, 104, 137, 150, 170  
Opus Postumum 14, 19, 23  
organismo 26, 42, 43, 144  
organização 19, 21, 22, 23, 44, 52, 79, 93, 105, 145, 177  
orientação 10, 11, 15, 16, 18, 26, 28, 29, 41, 49, 50, 58, 60, 63, 65, 66, 69,  
73, 77, 78, 82, 90, 92, 94, 99, 103, 109, 110, 112, 130, 144, 164, 180, 186,  
188  
Ortega, Francisco 9

## **P**

padrão 125, 128, 156  
paixão 24, 59, 118, 119  
panoptismo 153, 155, 156  
panóptico 152, 153, 154, 155, 156  
paradigma 10, 21, 37, 39, 48, 69, 93, 99, 147, 154, 162, 178  
parresia 6, 7, 9, 10, 11, 12, 38, 56, 79, 120, 121, 182, 186  
pathos 44, 59, 60, 124, 142, 143, 145, 146  
paz 6, 26, 29, 45, 47, 49, 55, 56, 57, 59, 61, 63, 65, 69-72, 74, 75, 76, 77, 81,  
82, 83, 101, 102, 112, 118, 121, 122, 132, 135, 142, 147, 149, 154, 170  
paz perpétua 26, 45, 49, 55, 56, 57, 59, 61, 63, 65, 69, 70, 72, 74, 76, 82, 83  
pensamento decolonial 151, 161, 163, 175  
percepção 31, 54, 64, 88, 91, 125, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 178  
perfeição 104, 107  
performance 128, 138  
performatividade 130, 132, 134, 184, 185  
perspetiva 69, 74, 83  
plantação 151, 157, 158, 161  
Platão 30, 32, 58, 79, 96, 97, 99, 103, 106  
pluralidade 82  
pluriversality 163, 166, 172  
poder 5, 7-18, 28, 31, 34, 35, 38, 39, 44-48, 52, 54, 57, 58, 63, 64, 66, 69, 70,  
71, 73, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 83, 84, 91, 93, 95, 98-106, 109, 111, 112, 114,  
115, 116, 117, 119, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 132, 133, 134, 136-

- 154, 156-161, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 179, 180, 182, 183, 185, 188, 189
- poder jurídico 138, 139
- poder pastoral 12, 81, 138, 139, 160
- poder soberano 138, 160, 169
- política 7, 8, 12, 14, 18, 21, 27, 29, 38, 39, 50, 54, 55, 57, 64, 67, 68, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 79, 82, 84, 91, 95, 97, 98, 105, 109, 110, 112, 113, 117, 118, 123, 131, 133, 136, 139, 140, 143, 146, 149, 150, 151, 152, 153, 158, 163, 164, 165, 167, 176, 179, 180, 188
- política do corpo 117, 151, 152, 163, 164, 176, 179, 180
- político 9, 11, 13, 15, 21, 45, 47, 51, 63, 68, 69, 72, 73, 76, 79, 82, 83, 91, 92, 96, 104, 105, 106, 108, 111, 122, 123, 124, 131, 135, 141, 142, 149, 150, 170, 179, 186
- poiesis 98
- população 72, 115, 139
- pós-colonial 16, 68, 79, 82, 83, 151, 157, 161, 165, 166, 170, 175, 180, 189
- posição/posições do sujeito 122
- pós-moderno 161, 170, 183
- possibilidade/possibilidades 8, 10-14, 16, 21, 31, 36, 37, 40, 42, 43, 44, 49, 56, 61-63, 65-67, 70-74, 78, 87, 94, 95, 97, 98, 102, 105, 118, 120, 123, 126, 130, 131, 140-144, 149, 161, 170, 185, 187
- postulado 5, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 28, 54, 61, 65, 71, 93, 125, 128, 142, 164, 188, 189
- potencial 16, 30, 31, 62, 81, 93, 94, 97, 119, 122, 123, 127-130, 134, 142, 147, 148, 187
- princípio 12, 13, 14, 15, 21, 22, 23, 25, 26, 29, 31, 38, 40, 49, 50, 51, 55, 57, 61, 62, 63, 66, 68-74, 76, 77, 78, 85, 86, 90, 91, 92, 93, 95, 100, 107, 113, 114, 115, 117, 120, 134, 137, 141, 144, 153, 154, 155, 162, 166, 172, 175, 176, 178, 180
- problema 21, 33, 40, 63, 71, 77, 78, 79, 87, 110, 115, 129, 137, 138, 145, 161, 167
- problematização 79, 185, 186
- procedimento 15, 78, 109, 138, 159
- processos culturais 47
- progresso 16, 30, 39, 42, 45, 49-51, 55, 57, 60, 66, 68, 69, 72, 73, 74, 76, 78, 79, 82, 83, 85, 114,

projeto 8, 10, 18-22, 27, 28, 30, 45, 48, 55, 56, 58, 63, 65, 67-69, 78, 79, 80, 84, 90, 92, 95, 103, 163, 177, 186

proposição 38, 45, 48, 49, 51, 63, 85, 95, 97, 103, 125, 133

propósito 14, 15, 23, 42, 49, 78, 91, 148, 180

prática 11, 13, 14, 21, 27, 28, 35, 36, 39, 40, 42, 43, 44, 55, 65, 79, 91, 92, 96, 100, 103, 107, 108, 110, 112-114, 133-135, 140, 142, 150, 156-160, 167, 179, 185, 187

prático 17, 27, 40, 55, 93, 101, 105, 187

pré-requisito 24, 140

psicológico 163

punição 152, 153, 157

## **Q**

quadro 11, 19, 91, 97, 121, 122, 123, 128, 156, 167, 178, 188

quase utópico 30, 65

## **R**

racionalidade 43, 54, 59, 87, 113, 114, 117, 118, 123, 129, 134, 135, 161

racismo 132, 151, 157, 159, 160, 165, 167, 168, 169, 178, 179

radical 31, 86, 114, 115, 151, 164, 173

razão negra 69, 80, 156, 165

razão prática 13, 14, 39, 40, 65

realidade 20-22, 29, 45, 48, 51, 64, 67, 76, 118, 130, 165, 167, 183, 185, 186

realismo 5, 8, 16, 47, 48, 183, 184

realização 14, 56, 58, 66, 70, 74, 82, 89, 101, 167, 185, 187

reavaliação 180, 188

Recki, Birgit 42, 43, 59, 60, 98

reconciliação 57, 88, 89, 147

reconhecimento 13, 15, 40, 130, 155, 159, 169, 180, 184

recusa 59, 74, 120, 143

rede(s) 125, 153, 154, 138, 146

reflexão 6, 7, 11, 19, 27, 28, 32, 43, 59, 89, 91, 94, 178  
regularidade 41, 46, 83  
relacional 111, 133, 140, 145, 146, 149, 180, 184, 186  
relação 6, 7, 9, 11, 12, 13, 15, 16, 24, 33, 39, 40, 42, 44, 49, 57, 65, 79, 91, 100, 101, 102, 108, 109, 111, 117, 119, 120, 123, 126, 129, 137, 141, 143, 144, 147, 152, 184, 185  
relevância 5, 6, 10, 12, 13, 18, 20, 58, 62, 90, 95, 104, 134, 139, 151, 152, 165, 180, 184, 185, 188  
religião 14, 51, 61, 88, 89, 93, 150, 168  
repensar 77, 136, 166  
resistência 8, 15, 16, 44, 46, 63, 64, 66, 69, 70, 71-75, 93, 111, 122, 136, 137, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 166, 167, 169, 170-175, 177, 178, 179, 180, 185, 188, 189  
respeito 13, 30, 40, 42, 43, 60, 177  
responsabilidade 42, 45, 56, 69, 82, 90, 112, 113, 123, 131, 161, 180  
revolução 8, 13, 63, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 174, 187  
Revolução Francesa 73, 76, 187  
Revolução Iraniana 63, 187  
Rivière, Pierre 7, 8, 121  
Rorty, Richard 67, 68  
ruptura 111, 140, 175, 188

## S

Sade, Donation Alphonse François de 119  
salvação 16, 38, 75, 94, 95, 96, 97, 98, 139, 188  
Sarasin, Philipp 9, 10, 46  
Schiller, Friedrich 104  
segurança 8, 25, 115, 136, 154, 155, 156, 157, 158, 159  
sentimento 40, 42, 58, 59, 60, 61, 65, 67, 89, 115, 119, 121, 122, 124, 128, 129, 135, 147, 149,  
sexualidade 10, 18, 44, 75, 91, 100, 110, 113, 126, 127, 143, 163, 167, 168, 179

significado 5, 6, 18, 39, 41, 42, 52, 58, 61, 66, 67, 68, 89, 106, 107, 109, 117, 119, 131, 148, 149, 152, 167, 170, 184, 186, 188

sistema 21, 36, 42

soberania 12, 14, 24, 70, 71, 76, 81, 83, 99, 177

sociabilidade insociável 25, 55, 65

sociedade 25, 55, 65, 66, 71, 72, 76, 77, 80, 82, 83, 86, 92, 93, 94, 98, 105, 112, 113, 123, 137, 139, 143, 149, 150, 153, 154, 157, 158, 166, 167, 168, 179, 180, 186

sócio-político 13, 15

sonho 24, 26, 29, 64

Spivak, Gayatri Chakravorty 150, 161

subjetivação 28, 54, 77, 84, 97, 100, 102, 104, 116, 118, 121, 123

subjetividade 11, 16, 55, 56, 97, 101, 102, 118, 124, 133, 147, 148, 150, 170, 173, 188

sujeito 6-12, 14-18, 20, 28, 35, 37-39, 42, 49, 52-54, 56-60, 62-64, 66, 69, 71, 75, 77, 79, 83, 84, 85, 90-94, 96, 97-106, 111, 112, 114-34, 136-142, 147-149, 155, 156, 162, 164-167, 172, 173, 175, 179, 185-189

sujeito entre heteronomia e autonomia 12, 98

sujeito entre limite e transgressão 12, 15

sujeito racial 156

sujeito(s) do conhecimento 37, 52

super-quadro 176

## **T**

techne 98, 99, 105

técnicas 7, 11, 16, 79, 94, 95, 98, 99, 100, 101, 113, 124, 133, 134, 138, 139, 151-154, 156-160, 165, 167, 171, 176, 186

técnicas do eu 205

teleologia 39, 43, 53, 55, 74, 100

teleológico 25, 26, 29, 42, 43, 47, 49, 50, 57, 72, 78

teológicos 15

teorema 84, 165, 185, 186, 188

teoria do sujeito 11, 38, 63, 77, 103, 165

terror 81, 151, 158, 159, 160  
terrorismo 160  
terrorista suicida 81  
teste 139, 151, 159, 160, 187  
teórico do poder 151  
third space 166, 169, 170, 171, 172, 178  
Timmerman, Jens 40, 41, 42  
tópico 22, 57, 63  
transformador 134  
transformação 15, 20, 24, 26, 46, 48, 61, 64, 74, 82, 103, 104, 106, 112, 119, 121-123, 133, 166, 187  
transgressão 8, 12, 15, 18, 24-27, 29, 30, 46, 64, 66, 84, 104, 105, 111, 109, 122, 130, 144, 187  
transição 27, 30, 64, 66, 89, 93, 96, 145, 179  
troca 24, 115, 137, 165

## U

universal 13, 14, 15, 21, 23, 25-29, 40, 49, 52, 53, 55, 57, 71, 72, 74, 76, 86, 88, 95, 100, 145, 146, 150, 156, 162, 163, 165, 173, 175  
universalidade 21, 39, 40, 51, 86, 95, 161, 163, 166  
universalismo 15, 79, 161  
utilidade 39, 114, 115, 118  
utopia 49, 50, 53, 58, 61-68  
utópico 30, 49, 50, 57, 58, 61-68, 165

## V

validade 31, 33, 37, 41, 165  
verdade 6, 7, 9-11, 22, 24, 27, 33, 40, 69, 75, 77-79, 85, 91, 99, 108, 112, 114, 120, 121, 135, 139, 143, 148, 152, 158, 165, 166, 169, 184, 185  
vida 5, 8, 18, 23, 24, 26, 29, 38, 45, 46, 55, 56, 58, 61, 66, 69, 75, 76, 79, 84-86, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 99, 102-113, 118-120, 122-124, 129, 132, 133,

138, 139, 140, 141, 144, 155, 157, 159, 162, 164, 165, 172, 177, 180, 182, 186

vigilância 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 161

violência 16, 68-75, 79, 80, 81, 83, 84, 126, 141, 144, 146, 158, 159, 167, 174, 178

virtual 187

virtualidade 182, 186, 187

visibilidade 153

visão 9, 21, 27, 50, 60, 63, 82, 83, 86, 90, 92, 94, 116, 117, 123, 125, 134, 148, 151, 154, 162, 165, 182, 183, 185, 186, 187

vítima 26, 69, 82, 159

voluntarismo 102

vulnerabilidade 9, 120, 128, 129, 131, 132, 133, 188

## **W**

Walzer, Michael 145

Wils, Jean Pierre 129, 130, 134

## **SOBRE O LIVRO**

### **CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)**

Telma Jaqueline Dias Silveira  
CRB 8/7867

### **FORMATO**

16 x 23cm

### **NORMALIZAÇÃO**

Maria Elisa Valentim Pickler Nicolino  
CRB - 8/8292

### **TIPOLOGIA**

Adobe Garamond Pro

### **DIAGRAMAÇÃO**

Gláucio Rogério de Moraes

### **CAPA**

Com permissão da editora Transcript

### **PRODUÇÃO GRÁFICA**

Giancarlo Malheiro Silva  
Gláucio Rogério de Moraes

### **ASSESSORIA TÉCNICA**

Renato Geraldi

### **OFICINA UNIVERSITÁRIA**

Laboratório Editorial  
labeditorial.marilia@unesp.br

ISBN 978-65-5954-625-1



9 786559 546251