

Contribuições de Foucault à crítica da modernidade e à historiografia

Ricardo Mariano*

Resumo: Este artigo pretende tratar de como Foucault, em seus últimos trabalhos, nos quais emergem as questões do sujeito, da ética e da liberdade, critica a modernidade a partir da atualização que faz da interrogação filosófica da *Aufklärung* sobre o estatuto e a singularidade de nossa atualidade e de quem somos. Interrogação kantiana a partir da qual Foucault irá analisar também a problematização que os gregos faziam de sua moral sexual para – através de sua reativação no presente como diferença histórica, alteridade que possibilita a formação de novos pontos de vista para que possamos questionar aquilo que nos parece evidente, eterno e, assim, perceber a particularidade e finitude de nossos modos de ser, agir e pensar – reinscrever a possibilidade de uma ética em nossos dias: a constituição do sujeito a partir de um domínio de si. Foucault, enquanto filósofo-historiador, faz essa crítica de nosso presente a partir de certas heranças teóricas que assume em relação, entre outros, a Kant, a Nietzsche e mesmo à Escola dos *Annales*. É, portanto, de sua contribuição à crítica da modernidade e à historiografia a partir dessas heranças que, de modo sucinto, trataremos.

Palavras-chave: Foucault, modernidade, atitude crítica, liberdade, ética, historiografia

**Doutorando em sociologia
do programa de pós-graduação
do Departamento de Sociologia
FFLCH - USP

Em um de seus últimos trabalhos (1984c: 112), Foucault revelou ser herdeiro de certa tradição kantiana. Nada aparentemente mais despropositado e, por isso mesmo, surpreendente. Teria o “filósofo do confinamento”, como alguns de seus detratores o rotulam, rejeitado o conjunto de sua obra precedente? Ou nós é que não compreendemos o que ele escrevera antes des-

sa confissão? Como sabemos, não se trata disso. Na verdade, nem haveria tanto motivo para surpresa. Pois já em 1978 apareciam referências a Kant nesse sentido em dois textos de Foucault: “*Qu’est-ce que la critique?*” e Introdução à edição norte-americana de *O normal e o patológico*, de Canguilhem (cf. CARDOSO, 1995: 54, 55; MURICY, 1995: 32). Além disso, e o que é mais importante para desfazer qualquer mal-entendido, não é à velha interrogação filosófica kantiana sobre a “origem” da história, nem sobre a “finalidade interna dos processos históricos”, nem muito menos sobre a “analítica da verdade” (a “tradição da filosofia”, fundada por Kant, “que coloca a questão das condições sob as quais um conhecimento verdadeiro é possível”) que Foucault se filia. Longe disso. Ele se inscreve noutra tradição kantiana, aquela de “um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade” (1984c: 112). Daí ter ele ficado fascinado pelo pensamento do filósofo alemão esboçado nos textos *O que é o Iluminismo?*, em que Kant responde a essa indagação a um jornal berlinense, de 1784, e *O conflito das faculdades*, de 1798, que discorre sobre a questão *O que é a Revolução?*, identificado por Foucault como seqüência do artigo anterior.

Mas o que esses trabalhos de Kant trazem de novo e de especial? Em relação ao texto de Kant sobre o Iluminismo, Foucault (sobre o qual realizou um curso no *Collège de France*, em 1983, e preparava para o final de 1984, pouco antes de sua morte, um seminário internacional a propósito do bicentenário de seu surgimento) afirma que ele inaugura uma nova forma de filosofar. A novidade dessa filosofia – a que Foucault se filia e a qual define, em *O uso dos prazeres*, como o “trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento” (1984a: 13) – estaria na interrogação pelo filósofo de sua própria atualidade; reflexão em que o presente aparece em toda sua singularidade como diferença histórica (1988: 294). Pela primeira vez, diz, “a filosofia vai problematizar a sua própria atualidade discursiva: atualidade que ela questiona como acontecimento, como um acontecimento do qual ela

pode dizer o sentido, o valor, a singularidade filosófica e dentro da qual ela tem que encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento do que ela diz” (1984c: 104).

A emergência dessa crítica da atualidade da qual faz parte o filósofo, para Foucault, viria caracterizar o próprio discurso da modernidade. Como afirma: a “filosofia como problematização de uma atualidade e como interrogação pelo filósofo dessa atualidade da qual ele faz parte e com relação à qual ele tem que se situar poderia bem caracterizar a filosofia como discurso da modernidade e sobre a modernidade” (1984c: 105). Assim, segundo Foucault, o Iluminismo, a partir de sua interrogação por Kant, aparece como acontecimento singular inaugurando a modernidade e, sobretudo, como questão filosófica que deve ser reinscrita constantemente no presente para que permaneça a desafiar, problematizar e interrogar nosso pensamento e nossa atualidade.

Foucault define a interrogação crítica kantiana sobre a atualidade como uma “ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos” (1984c: 112). Alerta, porém, que “a crítica ontológica de nós mesmos não deve ser considerada somente como uma teoria, uma doutrina”, antes, “deve conceber-se como uma atitude, um ethos, uma vida filosófica” (1988: 304). E qual seria a **atitude** que Foucault percebe inaugurando e caracterizando a modernidade? Seria, genericamente, uma determinada maneira de se relacionar com a realidade atual, com o presente em que vivemos, mas também com nós mesmos. Mais concretamente, seria uma crítica permanente de nossa era e de nós mesmos, visando avaliar e problematizar os limites que o presente impõe ao pensamento, à prática da liberdade e à constituição autônoma do sujeito moral a partir de um domínio de si. Para além da crítica filosófica de nosso pensamento e de nosso ser, essa atitude implicaria a realização de escolhas, de uma “opção voluntária” com o fim de empreender uma determinada “tarefa” sobre si mesmo resultando numa “maneira de pensar e de sentir” e de “conduzir-se”. Tal atitude seria pois uma espécie de **experimento** (“uma **vida** filosófica”) cotidiano que possibilitasse transgredir, ultrapassar, jamais de forma

definitiva, tais limites (FOUCAULT, 1988: 295, 304). Importante entrever aí que Foucault, ao conceber a “modernidade não como período histórico, mas como atitude”, apresenta uma “nova percepção de tempo” (MURICY, 1995: 31, 35), temporalidade esta marcada por um corte histórico produzido a partir de um novo e distinto modo de ser, de agir, de se relacionar com o presente e de pensá-lo.

A Revolução Francesa, entendida por Kant como signo de um entusiasmo, de uma disposição permanente para o progresso da humanidade rumo à liberdade política e à paz, constitui a outra interrogação feita pelo filósofo alemão de sua atualidade. A Revolução, cuja própria existência atestaria uma virtualidade permanente rumo à liberdade, aparece como realização do processo do Iluminismo (visto como momento em que se dá a passagem do homem à maioridade) e garantia de continuidade da história em direção ao progresso (FOUCAULT, 1984c: 110). Foucault assegura que ambas as questões, *O que é o Iluminismo* e *O que fazer da vontade de Revolução*, continuam, em nosso século, a definir o núcleo da interrogação filosófica acerca do que somos na atualidade e de qual é o campo das experiências possíveis (1984c: 111, 112). Por que deveríamos continuar a pensar e a interrogar esses acontecimentos? A permanência de sua problematização na atualidade, para Foucault, pode contribuir para a construção de novas perspectivas críticas sobre o presente e, através delas, possibilitar a transformação deste, ao torná-lo aberto, receptivo a experiências inusitadas – entre as quais se inclui a constituição de sujeitos morais através de suas próprias ações – que, devido à limitação de nosso pensamento, nem mesmo eram concebidas.

Para melhor definir a atitude de modernidade, Foucault, em sua última versão do texto *O que é o Iluminismo?* (1988), abandona a referência à Revolução e toma como exemplo Baudelaire, “cuja consciência de modernidade é amplamente reconhecida como uma das mais agudas do século XIX” (1988: 296). A modernidade em Baudelaire aparece inicialmente caracterizada pela tomada de consciência da descontinuidade do tempo; consciência

que rompe com a tradição, experimenta sentimento de novidade e presencia a vertiginosidade da transição. Tal atitude, porém, vai bem além dessa nova consciência do tempo. Foucault diz que a “modernidade para Baudelaire não é simplesmente a maneira de relacionar-se com o presente: é também um tipo de relação com nós mesmos. A deliberada atitude de modernidade está vinculada a um ascetismo indispensável” (1988: 297). A indispensabilidade de práticas ascéticas na composição dessa atitude pode ser observada de imediato no fato de que “esta modernidade não libera o ‘homem de seu próprio ser’, [mas] o compele a enfrentar a tarefa de reproduzir-se a si mesmo” (1988: 297). Segundo Foucault, para Baudelaire, a atitude moderna, a elaboração ascética do eu, só poderia ser vivida na esfera da arte, exemplificada especialmente pela figura do dândi, que “faz de seu corpo, de sua conduta, de seus sentimentos e paixões, de sua existência toda, uma obra de arte” (1988: 297). Eis aí um ótimo exemplo da efetivação prática, na modernidade, da “idéia de um trabalho de si sobre si” dos gregos, que, como veremos, parecia a Foucault “susceptível de retomar um sentido atual”.

Segundo Foucault, o Iluminismo, para Kant, se define pela modificação na relação que vincula vontade, autoridade e uso da razão. Embora Kant caracterize o Iluminismo ao mesmo tempo como saída do homem de seu estado de minoridade e como **tarefa**, obrigação, processo em curso, ele o concebe sobretudo como ato de vontade vinculado ao livre exercício da razão. Para Kant, o homem, enquanto responsável por seu estado de minoridade, só pode se libertar desse estado exclusivamente através de sua vontade pessoal, de “um ato de coragem”: o *aude sapere* ou audácia de saber. Daí o Iluminismo aparecer em sua análise como o momento em que a razão, a razão crítica em seu exercício público, não ficaria submetida a qualquer autoridade (FOUCAULT, 1988: 291-294). O problema é que a própria crítica kantiana deixa a desejar no cumprimento da máxima *aude sapere*. Já que, no ato de alegar – na proposta feita a Frederico II – ser a razão autônoma a melhor garantia para assegurar obediência ao soberano,

“*ao invés de opor a autonomia à obediência ao soberano (...), fundou essa obediência na própria autonomia*”. Além do que, “ao deslocar a crítica para o plano das condições do saber, ele neutralizou os seus efeitos políticos” (SEHELLART, 1995: 5). É em razão disso que Foucault, para ultrapassar os limites que, desde Kant, a atitude crítica havia atingido, defende a necessidade de transformar a crítica, conduzida até agora na forma de “uma limitação necessária, em uma crítica prática na forma de uma transgressão possível” e, até mesmo, em uma “atitude”, um “experimento” em prol da luta pela liberdade (1988: 300, 301).

Importante destacar que a atitude crítica não ficaria a cargo de nenhum macroprojeto político, seja ele partidário, de classe, de gênero etc. Ao contrário, deveria “apartar-se de todos os projetos que exigem ser globais ou radicais” (1988: 301). Apesar de visar modificar o presente e transgredir os limites impostos à liberdade, a atitude crítica se daria no âmbito das práticas individuais, mais precisamente no que Foucault denominou de uma estética da existência, ou “um trabalho levado a cabo por nós mesmos sobre nós mesmos como seres livres” (1988: 301). Cumpre dizer que ele não visualiza esse trabalho sobre si, no presente, como pura virtualidade nem muito menos como utopia. Afirma existirem, já há algumas décadas, experiências nesse sentido. Exemplifica com as transformações ocorridas a partir dos anos 60 em certas esferas da vida no Ocidente, abrangendo “nossas formas de ser, de pensar, de relacionar-se com a autoridade, de relacionar-se sexualmente, da forma de perceber a loucura ou a enfermidade” (1988: 301).

Diante disso, poderia ser questionado se tal “proposta” não significaria grave retrocesso em seu pensamento político. O que seria, em outros termos, o mesmo que indagar se isso não levaria a um individualismo apolítico e até simplesmente ao hedonismo tal qual expresso na cultura californiana do corpo. A resposta a essas perguntas seria, sem titubeio algum, negativa. Negativa, entre outras razões, porque a atitude crítica, como escreve Senellart, “associa, num mesmo movimento, **a resistência ao po-**

der, a constituição de si e o diagnóstico do presente” (1995: 3, *grifo meu*). Retornarei a esse ponto mais adiante.

Visto que Foucault se propõe a fazer uma ontologia do presente, por que, então, ele, em suas últimas obras, *O uso dos prazeres e O cuidado de si*, se engaja na tarefa de historiar a problematização ética na Grécia antiga? Por que ele resolve fazer a genealogia da problematização que os gregos faziam de sua moral sexual? Indo direto ao cerne da questão, o que isso tem a ver com nossa atualidade, com o que somos e com o presente em que vivemos? Não parece, mas tem muito a ver. Uma vez que Foucault analisa o problema do cuidado ético entre os gregos a partir de uma questão atual, a questão da liberdade de pensamento que, como ele procura mostrar, está inscrita na tradição crítica kantiana desde o século XVIII. Isto é, para pensar a problemática das liberações e da ética, questões fundamentais de nossa atualidade (que, como vimos, também o eram para Kant na interrogação de sua atualidade) ou para constituir criticamente “certo ponto de vista” a fim de analisar e problematizar o que está acontecendo agora e **modificar** o presente a partir do que se espera e deseja do futuro (1984c: 49), Foucault toma como referência um acontecimento único, singular: a constituição de uma elite minoritária de cidadãos gregos como sujeito moral de suas próprias ações a partir de um domínio de si. Autodomínio esse que, no caso das práticas sexuais dos cidadãos da Grécia antiga, visava a temperança, a moderação, a austeridade e rarefação da atividade sexual, apesar da inexistência de “maiores proibições” e de até mesmo haver total ausência de códigos restritivos de conduta nos domínios das relações com o corpo, a esposa, os rapazes e a verdade (1984a: 25). Majoração da austeridade sexual na reflexão moral grega que, não só não decorria da existência de códigos comportamentais rígidos e restritivos, como também não os promovia nem os formulava, mas, o que é bem distinto, estimulava a “intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos” (1985: 47).

Não se pode esquecer, além disso, que a reflexão de Fou-

cault sobre o cuidado ético na Antiguidade grega deriva, ao menos em parte, de sua militância em diversos movimentos de liberação, embora, como revelou em entrevista, não tenha escrito o que escreveu “para” eles (1984a: 81). Reafirma-se com isso que sua análise tem por questão a sua própria atualidade, tal como Kant tinha sua atualidade como questão ao interrogar o Iluminismo e a Revolução Francesa. Desse modo, a partir da questão “o que é que, no presente, faz sentido atualmente para uma reflexão filosófica?” (1984: 104), ele reativa a interrogação kantiana do Iluminismo sobre o que é a nossa atualidade, aplicando-a à problematização ética grega e fazendo desta um acontecimento que nos questiona acerca da possibilidade, no presente, da constituição dos indivíduos como sujeitos morais de suas próprias ações, algo que, em sua análise, como veremos, remete diretamente à questão da liberdade.

Foucault analisa portanto a moral sexual dos gregos para pensar e, sobretudo, reinscrever a possibilidade de ética no mundo contemporâneo. Cumpre dizer, porém, que esse projeto filosófico não tem nenhuma intenção de retomar a ética grega como “valor exemplar” ou “algo ao qual retroceder”, coisa que Foucault não fez nem se propôs a fazer, posto que nega qualquer possibilidade de poder “encontrar solução de um problema levantado em um outro momento por outras pessoas” (1984d: 44, 47), além de que “jamais sonhou ver, na ética sexual dos gregos, uma alternativa para a ética cristã” (VEYNE, 1986: 933). Mas se por um lado Foucault avaliava impossível ressuscitar, no presente, a moral grega, por outro, “a idéia de um trabalho de si sobre si” dos gregos “lhe parecia suscetível de retomar um sentido atual” (VEYNE, 1986: 939). Para tanto, diz ele, “temos de nos livrar desta idéia de uma ligação analítica ou necessária entre a ética e outras estruturas sociais, econômicas ou políticas” (1984d: 50). Mas como nos livrar disso? Ele supostamente o consegue a partir de sua observação da inexistência de tal ligação na ética grega. A partir daí, reativa esse acontecimento na atualidade como diferença histórica, fazendo transparecer os limites, a finitude, a singula-

ridade do presente e, claro, de nossa ética. Isto é, a emergência da gritante diferença histórica entre as éticas grega e a atual lhe permite, por um lado, negar haver “ligação necessária” entre ética e estrutura social, por outro, reinscrever (tomando o passado não como algo dado mas, através de sua atualização, como virtualidade permanente que nos questiona pelo simples fato de ter sido diferente do presente em que vivemos) a problematização ética grega na atualidade, visando, através da crítica do presente, ampliar o leque de possibilidades de construção de novos modos de ser, de viver e de pensar.

Se a ética não está “fundada na religião”, se também não se tem nenhuma garantia *a priori* de que uma ética radicada no “conhecimento científico” seria melhor que a religiosa, ainda que, segundo Foucault, certos movimentos de liberação, pela carência de princípios alternativos sobre os quais se basear, pretendam fundamentar sua ética na ciência, e se têm aumentado consideravelmente os questionamentos acerca de “um sistema legal que interfira na nossa vida moral, pessoal, privada” (1984d: 44), sistema de que, diferentemente da Grécia antiga, parece não haver como escapar, em que basear a elaboração de uma nova ética? Onde e sobre o quê fundamentar a ética, se é que ela é possível, em nossa sociedade? É justamente diante e no interior desse contexto histórico que Foucault avalia ser possível atualizar a idéia grega de um “trabalho de si sobre si”. Com isso, reintroduz em suas reflexões o problema do sujeito, o qual, confessa, “tinha mais ou menos deixado de lado” (FOUCAULT, 1984e: 136). Pois, em vez da religião, da tradição, do sistema legal, agora é o **eu**, segundo Paul Veyne, que emerge como capaz de sustentar essa ética. “Se o eu nos liberta da idéia de que entre a moral e a sociedade, ou aquilo a que chamamos assim, existe uma ligação analítica ou necessária, então não há mais necessidade de esperar a Revolução para começar a nos atualizar: o eu é a nova possibilidade estratégica” (VEYNE, 1986: 939). Para clarificar isso, retomaremos a caracterização que Foucault faz sobre liberdade e ética, assim como a vinculação que estabelece entre ambas.

Em *O uso dos prazeres*, Foucault concebe uma idéia original de liberdade. “Ser livre em relação aos prazeres é não estar a seu serviço, é não ser seu escravo” (1984a: 74). Mas essa liberdade não é definida apenas nem primordialmente pela negatividade, pelo que não é. Ser livre, antes de não estar submetido a códigos de conduta, sistemas morais, interditos e sanções, significa dominar-se a si mesmo, não sob o jugo ou apesar de tais poderes externos, mas até mesmo na ausência deles. Daí Foucault enfatizar que “essa liberdade é mais do que uma não-escravidão, mais do que uma liberação que tornaria o indivíduo independente de qualquer coerção exterior ou interior; na sua forma plena e positiva ela [a liberdade] é poder que se exerce sobre si” (1984a: 75). Vê-se aí que Foucault concebe como fator determinante da própria liberdade individual o poder de se dominar, exercido não por poderes externos ao indivíduo, sejam eles religioso, legal etc., mas de modo voluntário, a partir de “escolhas” decididas por si mesmo sobre sua existência. Nesse sentido, o indivíduo será mais livre quanto maior for sua determinação e capacidade de dominar a si próprio, independente da existência de coerções externas.

Resulta daí que quanto mais livre for o indivíduo maior será a probabilidade de ele poder se constituir como sujeito moral de si mesmo. Pode-se inferir disso que a liberdade, tal como definida acima, figura como condição indispensável para a ética (CARDOSO, 1995: 64). Mas o que é que Foucault entende por ética? A ética, para ele, é antes de tudo uma “relação consigo mesmo” (1984d: 54). A ética é entendida como o indivíduo – numa determinada esfera da existência em que há liberdade de ação ou sobre a qual não incidem códigos restritivos de comportamento, interdições nem sanções morais – se constitui como sujeito moral de si e através de si mesmo, a partir de um domínio de si, de um poder que ele exerce sobre os próprios desejos.

Segundo François Ewald (1984: 73), a noção de cuidado ético, de uma estética da existência, tornou possível a Foucault sair do impasse contido na problemática das liberações a que havia chegado no interior de sua crítica ao poder disciplinar. Em que

consiste esse impasse? Consiste no fato de que a resistência ao poder disciplinar, a luta pela liberdade, se dá necessariamente a partir do próprio interior da rede de micropoderes que se quer denunciar e combater. Isto é, no registro teórico do poder disciplinar parece não haver possibilidade de escapar desses micropoderes à medida que os indivíduos, em sua totalidade, os exercem e são por eles produzidos enquanto indivíduos. Ao interrogar os limites impostos à liberdade na atualidade a partir da problematização que os gregos faziam de sua moral sexual, Foucault consegue pensar a possibilidade da ética no presente, algo que sua perspectiva filosófica centrada no registro do poder disciplinar não lhe permitia. Com a noção de estética da existência, Foucault revisa portanto a “idéia de que os dispositivos disciplinares são a única matriz das subjetividades modernas” (COSTA, 1995: 128).

Mas ao sair do registro do poder disciplinar para problematizar a ética e a liberdade no pensamento grego da Antiguidade, Foucault passa da “problemática do governo dos outros à do governo de si mesmo” (EWALD, 1984: 72). Tal inflexão em suas últimas obras, reafirmamos, não significa que seu pensamento tenha rumado para um individualismo descompromissado ou, nos termos da crítica que lhe dirige Richard Rorty, que sua “noção de estética da existência hipertrofia o valor da experimentação individual” (COSTA, 1995: 127, 128). Não se trata disso (cf. CARDOSO, 1995: 63; COSTA, 1995). Para evitar injustiça, basta atentar para o fato de que esse governo de si, no caso grego (que Foucault reativa, assim como a *Aufklärung* e a Revolução, para problematizar nossa atualidade e mostrar a diferença histórica e singularidade de nosso presente), está intimamente vinculado ao governo dos outros, já que “quem deve comandar os outros é aquele que deve ser capaz de exercer uma autoridade perfeita sobre si mesmo” (FOUCAULT, 1984a: 75). Depreende-se dessa relação entre governo de si e governo dos outros haver forte vínculo entre ética e política na filosofia grega. Senellart vê nessa relação bem mais que um vínculo. Para ele, a ética do cuidado de si “é uma ética política” (1995: 2). Não é à toa que essa articulação entre ética

e política, reativada por Foucault em nossa atualidade, decorra justamente de seu interesse, manifesto num curso em 1978, pela problemática da governabilidade (EWALD, 1984: 72). Daí, repito, não se poder julgar sua perspectiva de estética da existência como individualista nem muito menos como apolítica.

A ética grega, além de ser política, mantém estreita relação com o conhecimento. Isso se evidencia de tal maneira que Foucault, ao relacionar a ética com a verdade, a razão e o conhecimento, afirma que o indivíduo não pode “constituir-se como sujeito moral no uso dos prazeres sem constituir-se ao mesmo tempo como sujeito de conhecimento” (1984a: 80). Para a filosofia grega, sem um trabalho sobre si, afirma ele, não há como se ter acesso à verdade ou ao conhecimento, da mesma forma que sem este a constituição do sujeito moral não é viável (1984d: 68). O que significa que ética e conhecimento são interdependentes. Assim, no sujeito moral o desejo deve estar sob domínio da razão, deve submeter-se ao *logos*. Caso contrário, a escravização da razão pela força dos desejos impossibilitaria não só a constituição do sujeito moral como afetaria gravemente a ordem coletiva, a ética da cidade. Isso porque a constituição do indivíduo enquanto sujeito moral e de conhecimento consiste em pré-condição fundamental da boa ordem da cidade e do bem-estar coletivo. Como escreve Foucault: “Um dos temas mais constantes do pensamento político grego era o de que uma cidade só poderia ser feliz e bem governada com a condição de seus chefes serem virtuosos; e inversamente, que a boa constituição da cidade e leis sábias eram fatores decisivos para a justa conduta dos magistrados e dos cidadãos. (...) na difícil arte de governar, no meio de tantas ciladas, o governante terá que se guiar por sua razão pessoal: é sabendo se conduzir bem que ele saberá conduzir, como convém, aos outros” (1985: 95). À medida que “a racionalidade do governo dos outros é a mesma que a racionalidade do governo de si próprio” (1985: 95, 96), a intemperança (entendida aqui como o subjugo da razão pelos desejos na condução da vida), quando exercida por uma autoridade pública, tende inevitavelmente a conduzir ao de-

sastre individual e coletivo.

A partir da imersão de Foucault na Antiguidade grega – para romper os limites de nosso pensamento e fazer emergir no presente novas possibilidades de existência relativas à ética e à liberdade – surge uma importante questão historiográfica: a do anacronismo. Se Foucault tem por questão sua atualidade, como poderia ter analisado o cuidado ético entre os gregos “sem nenhum anacronismo” (1990: 58), como afirmou tê-lo feito? Nicole Loraux (1992), atenta à questão do anacronismo na historiografia, tenderia a afirmar que ele, na melhor das hipóteses, realizou uma “prática controlada” do anacronismo. Por que, afinal, a “história do pensamento” de Foucault – que, por oposição à história do comportamento ou das representações, tem por objetivo “definir as condições nas quais o ser humano problematiza o que ele é e o mundo no qual ele vive” (1984a: 14) – não incorre em anacronismo? Aliás, cumpre dizer que ele não incorre em anacronismo nem quando vai ao passado nem quando, a partir deste, problematiza sua atualidade. A razão disso se deve, fundamentalmente, ao fato de ele não fazer aos gregos questões que estes não se faziam. Já o que lhe permite reativar a experiência dos gregos como acontecimento na atualidade e problematizar acerca da possibilidade de uma ética (pensada como virtualidade permanente) no presente é justamente a ênfase que põe na radical diferença histórica (nada de continuidade...) existente entre a ética grega e a nossa. É necessário dizer, além disso, que a questão do anacronismo em si mesma remete a uma noção de historicidade – que, em termos simplificados, separa passado, presente e futuro e dispõe tais temporalidades numa continuidade ideal e linear, interligadas por noções, acusadas de metafísicas por Foucault, tais como tradição, influência, desenvolvimento, evolução, mentalidade (1987: 23, 24), às quais se poderia prontamente juntar as de processo e progresso –, reiteradamente rejeitada e combatida por sua perspectiva genealógica.

O projeto genealógico nietzscheano retomado por Foucault, em vez de diluir ou tornar opaco o significado dos aconte-

cimentos no interior e por meio dessas noções, pretende “marcar a singularidade dos acontecimentos”. Para tanto, evita a “pesquisa da origem” dos eventos e todo corolário essencialista, finalista, metafísico, nela embutido¹. Questiona “toda uma tradição da história (teleológica ou racionalista) que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal”. Em vez disso, defende uma “história efetiva” que não obedeça a uma ou mais destinações, nem a uma providência, mas, sim, que faça “ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo”. Acontecimento que é entendido como uma “relação de forças” em jogo na história, devendo sua existência tão somente “ao acaso da luta”. Nada que remeta a um sentido último, a intenções profundas e primordiais ou a uma consciência coletiva. A história efetiva, enfim, não se propõe a fazer uma história global, pois reconhece, sem temor, o caráter perspectivo de seu olhar e saber (1989: 15, 28-30).

No lugar de continuidade ideal na história, descontinuidade. Pois, para Foucault, a “história efetiva” – para a qual as rupturas são essenciais (CHARTIER, 1990: 79) – “não se apóia em nenhuma constância”, coisa que nem mesmo o corpo humano encerra, dado seu caráter eminentemente histórico e, por isso, mutante (1989: 27). Foucault (1987: 9-11) descreve essa tremenda transformação operada na historiografia decorrente da noção de descontinuidade, afirmando que antes o descontínuo era “o que devia ser, pela análise, contornado, reduzido, apagado, para que aparecesse a continuidade dos acontecimentos”; agora, ao contrário, “não desempenha mais o papel de uma fatalidade exterior que é preciso reduzir, e sim o de um conceito operatório que se utiliza; (por isso, a imersão de signos graças à qual ele não é mais o negativo da leitura histórica (seu avesso, seu fracasso, o limite de seu poder), mas o...) elemento positivo que determina seu [da história] objeto e valida sua análise” (1987: 9-11). Mas o que Foucault quer dizer exatamente com o termo descontinuidade? Veyne (1982: 172) explica: quer dizer simplesmente que, por exemplo, “não existe ‘loucura através dos tempos’, religião ou medicina

Contribuições de Foucault à crítica da modernidade e à historiografia

Ricardo Mariano

¹ Por mais que Foucault se remeta a Nietzsche em sua crítica à “questão das origens”, cumpre dizer que essa mesma crítica constava das preocupações de Marc Bloch, um dos fundadores da Escola dos Annales. Segundo Burke (1991: 39), Bloch, num ensaio sobre o “trabalho do historiador”, atacava o que denominou o “ídolo das origens”, “defendendo que todo fenômeno histórico tem de ser explicado em termos de seu tempo, e não em função de tempos anteriores”. Afirmação que Foucault assinaria embaixo. Hannah Arendt (1988: 95, 96), entre outros, também critica a noção de processo a partir de uma perspectiva bastante próxima à de Foucault. Diz ela: “Para nossa moderna idéia de pensar nada é significativo em si e por si mesmo, nem mesmo a história e a natureza tomadas cada uma como um todo, e tampouco, decerto, ocorrências particulares na ordem física ou eventos históricos específicos. (...) O que o conceito de processo implica é que se dissociaram o concreto e o geral, a coisa ou evento singulares e o significado universal. O processo, que torna por si só significativo o que quer que porventura carregue consigo, adquiriu assim um monopólio de universalidade e significado”.

Contribuições de Foucault à crítica da modernidade e à historiografia

Ricardo Mariano

através dos tempos”. Isto é, “não há, através do tempo, evolução ou modificação de um mesmo objeto que brotasse sempre no mesmo lugar”.

A teoria da descontinuidade promove portanto radical desnaturalização dos objetos históricos. Pois, se não há a prisão, o Estado, a medicina através dos tempos, nem essas instituições respondem a funções existentes *a priori* ou provindas do exterior às práticas sociais que as engendram, cada qual deve ser vista em sua singularidade histórica, isto é, como resultado de lutas, rupturas, arbitrariedades, múltiplas determinações estruturais e conjunturais. Importante destacar que Foucault se baseia exatamente nesse mesmo tipo de reflexão quando se pergunta, a partir da herança kantiana, “quem somos nós”, visto, segundo Frederic Gros, também aí ele assinalar “logo que não se trata de perguntar quem somos nós enquanto sujeitos universais, mas enquanto sujeitos, ou singularidades *históricas*” (1995: 177). Ao mostrar a inexistência de “objetos naturais” na história, Foucault pretende afirmar, tal como Nietzsche, que tudo é histórico. E é justamente por ele historicizar tudo que Veyne (1982: 151), seu amigo e admirador de sua obra, o classificará como “historiador acabado, o remate da história”, ou ainda o “primeiro historiador a ser completamente positivista”.

Não custa lembrar que Foucault deve muito sua noção de descontinuidade, e não só esta, à Escola dos *Annales*. Como escreve Roger Chartier, a prática histórica mais concreta, por oposição à história filosófica hegeliana, trabalha há mais de cinquenta anos com “descontinuidades, desfazamentos, diferenças” (1990: 74). “O débito de Foucault em relação aos *Annales*”, segundo Peter Burke, “pode ter sido menor do que deve a Nietzsche (...), mas é mais substancial do que ele próprio jamais admitiu” (1991: 117, 118). Tanto Chartier (1990) quanto Burke (1991: 98, 103, 118), contudo, estão entre os primeiros a reconhecer a importância do pensamento de Foucault nos rumos tomados pela historiografia recente, sobretudo no próprio desenvolvimento da chamada terceira geração de historiadores dos *Annales* (composta, entre ou-

tros, de Jacques Le Goff, François Furet, Philippe Ariès, Georges Duby, Michel Vovelle, Jean Delumeau). Mais: para outros, e sobretudo para Veyne (1982), “Foucault revoluciona a história”. O fato é que sua influência ultrapassou, e muito, os limites da historiografia francesa, fazendo-se sentir em inúmeros países, incluindo o Brasil, onde avançou destemidamente como verdadeiro “furacão”, conforme metáfora de Rago (1995: 69), não deixando incólume historiador algum.

E quais seriam as influências exercidas pela obra de Foucault sobre a historiografia recente? São várias as contribuições. Já apontamos anteriormente algumas como, por exemplo, a concepção de modernidade como atitude crítica e não como período histórico; sua crítica à pesquisa da origem, à busca de essências, à história teleológica; sua pesquisa e escrita da história a partir da atualidade para, através da reativação de acontecimentos do passado no presente, demarcar a alteridade deste, problematizá-lo e, com isso, reinscrever nele novas possibilidades de existência com o fito de modificá-lo. Veyne destaca as noções de descontinuidade e desnaturalização do objeto, que desmontam o caráter evidente e objetivo do evento histórico, como revolucionárias para a historiografia contemporânea. Burke (1991: 98, 99, 103), por sua vez, cita três contribuições de Foucault que fizeram escola: 1) sua obra evidenciou e tornou possível a descoberta da “história do corpo e os liames entre essa história e a história do poder”. Quanto a isso vale lembrar que sua análise genealógica não só percebe o corpo como “superfície de inscrição dos acontecimentos” como também se propõe a “mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo” (FOUCAULT, 1989: 22); 2) sua crítica à “pobre idéia de real” dos historiadores, que reduziam o “real ao domínio do social, deixando de fora o pensamento”, teria propiciado a elaboração da chamada “história cultural”, bem representada pela obra de Chartier; 3) por ocasião do retorno à pesquisa da história política – retorno visto como reação da terceira geração da Escola dos *Annales* contra certas formas de determinismo e especialmente ao pensamento de Braudel, que desprezava a histó-

ria dos eventos e mostrava-se alheio à história quantitativa e das mentalidades –, esta (a história política) teria, graças a Foucault, se renovado ao estender-se em direção à “micropolítica, a luta pelo poder no interior da família, da escola, das fábricas etc”.

Para Chartier (1990: 76-78), Foucault foi quem mais se distanciou da história filosófica de Hegel, estruturada em noções como necessidade, totalidade, finalidade, todas naturalmente implicando a idéia de continuidade linear no tempo. No lugar dessa história metafísica, dirá Foucault, agora se impõem, ao que nomeia de “trabalho efetivo dos historiadores”, as noções fundamentais do “acontecimento e da série, com todo o jogo das noções que lhes estão ligadas – regularidade, contingência, descontinuidade, dependência, transformação”. Quanto ao conceito de descontinuidade – em seu uso “regulado” da análise das séries temporais, como propunha o próprio Foucault –, Chartier não faz nenhuma restrição, ao contrário, avalia a reflexão foucaultiana como a “mais penetrante”. Já em relação à noção de série, oriunda da história serial ou quantitativa francesa, sua reação é diferente. Referindo-se aos pressupostos gerais da história quantitativa, afirma a premência de reformulá-la, dado, até então, seu caráter redutor, por presumir que fatos culturais e intelectuais sejam passíveis de serem contados e, o que é pior, captados plenamente em suas “expressões mais repetitivas e menos individualizadas”. Dessa noção, preserva apenas o que Foucault nomeia de “séries de discursos”, o que estaria emancipado das “séries econômicas, demográficas ou sociais”. É pois contra o estabelecimento de “correlações demasiado simples entre [esses] níveis sociais e indicadores culturais” que Chartier se filia à proposta de uma história cultural “centrada mais nas práticas que nas distribuições, mais nas produções de significações do que nas repartições de objetos”.

Foucault elaborou, incontestavelmente, uma das críticas mais agudas da modernidade. De um lado, esmiuçou os dispositivos disciplinares (de que não tratamos) trazendo à tona a profícuca tese da positividade do poder e de suas relações com o saber.

De outro, desvencilhando-se, a partir da tradição kantiana, dos impasses a que sua análise crítica havia chegado no registro teórico do poder disciplinar, retomou a questão do sujeito para poder pensar a possibilidade de ética e liberdade no mundo contemporâneo. Para levar a cabo essa tarefa na forma de uma interrogação sobre nossa atualidade e quem somos nós, ele, o que por si só revela sua noção de historicidade em que convivem múltiplas temporalidades, mergulhou na pesquisa da história grega, legando-nos mais uma importante contribuição à historiografia. A partir daí, reativou a problematização dos gregos sobre sua moral sexual – a emergência da constituição do sujeito moral a partir de um domínio de si –, fazendo desta um acontecimento que, ao questionar nossa atualidade e nossos modos de ser, agir e pensar, revela a singularidade e a finitude histórica do presente, possibilitando com isso sua transformação. É por suas contribuições à crítica da modernidade e, em parte, na elaboração desta, à historiografia que podemos afirmar categoricamente que poucos foram capazes de ir tão longe quanto Foucault no cumprimento da máxima *aude sapere*. ■

Abstract: This article aims to explain how Foucault in his last works, which raise issues about the subject, ethics and freedom, critiques modernity from de actualisation that he makes of the philosophical interrogation of the Aufklärung concerning both the statute and singularity of the present and what about we are. The Kantian interrogation, from which Foucault also analyses the Greeks' questioning about their sexual morality – through his reactivation of the present as historical difference –, permits us to construct new points of view, making questions about what seems to be evident and eternal. This allows us to perceive the simplicity and endless ways of being, acting and thinking, and also to rewrite the possibility of a current ethic: the constitution of the subject through the domination of the self. Foucault, as a philosopher/historian, makes these criticisms of our present from a certain theoretical legacy received from Kant and Nietzsche, among others, and even from the Annales School. Thus, it is from his contribution to the critique of modernity and also his advancements in historiography, that we shall discuss this paper in a succinct way.

Contribuições de Foucault à crítica da modernidade e à historiografia

Ricardo Mariano

Referências bibliográficas

- ARENDETT, Hannah. "O conceito de história – antigo e moderno". In: Idem. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1988, pp. 69-126.
- BURKE, Peter. *A Escola dos Annales 1929-1989: A revolução francesa da historiografia*. São Paulo, Ed. UNESP, 1991.
- CARDOSO, Irene de Arruda Ribeiro. "Foucault e a noção de acontecimento". *Tempo Social, Revista de Sociologia USP*, São Paulo, v. 7 (1-2), 1995, pp. 53-66.
- CHARTIER, Roger. "O passado composto: relações entre filosofia e história". In: *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa, Difel, 1990, pp. 69-89.
- COSTA, Jurandir Freire. "O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral?" *Tempo Social, Revista de Sociologia USP*, São Paulo, v. 7 (1-2), 1995, pp. 121-138.
- EWALD, François. Michel Foucault. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (org.). *Michel Foucault – O Dossier – últimas entrevistas*. Rio de Janeiro, Livraria Taurus Editora, 1984, pp. 71-73.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II – O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1984a.
- _____. "O cuidado com a verdade". Ewald, François (entrevista de Foucault ao Le Magazin). In: Escobar, Carlos Henrique de (org.). *Michel Foucault – O Dossier – últimas entrevistas*. Rio de Janeiro, Livraria Taurus Editora, 1984b, pp. 74-85.
- _____. "O que é o Iluminismo". In: Escobar, Carlos Henrique de (org.). *Michel Foucault – O Dossier – últimas entrevistas*. Rio de Janeiro, Livraria Taurus Editora, 1984c, pp. 103-112.
- _____. "Sobre a genealogia da ética: uma visão do trabalho em andamento". Dreyfus, Hubert L. & Rabinow, Paul (entrevista de Foucault). In: Escobar, Carlos Henrique de (org.). *O Dossier – últimas entrevistas*. Rio de Janeiro, Taurus Ed., 1984d, pp. 41-70.
- _____. "O retorno da moral." Bardedette, Gilles & Scala, Andre (entrevista de Foucault a Les Nouvelles). In: Escobar, Carlos Henrique de (org.). *Michel Foucault – O Dossier – últimas entrevistas*. Rio de Janeiro, Livraria Taurus Editora, 1984e, pp. 128-138.

- _____. *A história da sexualidade III – O cuidado de si*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1985.
- _____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária, 1987.
- _____. “Qué es la Ilustración? (Was ist aufklärung?)”. In: *Sociológica, Mexico*, Universidad Autonoma Metropolitana. Ano 3, 7-8, mayo-diciembre de 1988, pp. 289-311.
- _____. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: Machado, Roberto (Org.) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1989, pp. 15-37.
- _____. “Qu’est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]”. In: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Paris, 2, avril-juin, 1990, pp. 35-63.
- GROS, Frederic. “Foucault e a questão do quem somos nós?” *Tempo Social, Revista de Sociologia USP*, São Paulo, v. 7 (1-2), 1995, pp. 175-178.
- LORAUX, Nicole. “Elogio do anacronismo”. In: Novaes, Adauto (Org.), *Tempo e história*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 57-70.
- MURICY, Katia. “O heroísmo do presente”. *Tempo Social, Revista de Sociologia USP*, São Paulo, v. 7 (1-2), 1995, pp. 31-44.
- RAGO, Margareth. “O efeito-Foucault na historiografia brasileira.” *Tempo Social, Revista de Sociologia USP*, São Paulo, v. 7 (1-2), 1995, pp. 67-82.
- SENEILLART, Michel. “A crítica da razão governamental em Foucault”. *Tempo Social, Revista de Sociologia USP*, São Paulo, v. 7 (1-2), 1995, pp. 1-14.
- VEYNE, Paul Marie. “Foucault revoluciona a história.” In: *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Brasília, UNB, 1982, pp. 149-198.
- _____. “Le dernier Foucault et sa morale.” In: *Critique*. Paris, Éditions Minuit, 471-472, 1986, pp. 933-941.