

FOUCAULT, O ACONTECIMENTO E OS LIMITES DA RAZÃO

KANTIANA

Foucault, the event and the limits of Kantian reason

GIOVANA CARMO TEMPLE

UFRB – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

giovanatemple@gmail.com

Abstract: The aim of this presentation is to problematize the Foucault's thought under the light of a "event's genealogy". That problematization confronts us, in face of the statements rarity and of the subsequent naturalization of the history, with the multiplicity of events that characterize the mixture between the bodies. It is about a debt of Foucault with the old Stoicism, particularly in relation to the notion of event, understanding the way by which the historical event is rationalized and universalized. In this perspective, we will question the horizons of a Kantian reason, faced with the event's multiplicity.

Key-words: Foucault. Kant. Event.

Resumo: O objetivo desta apresentação é problematizar o pensamento de Foucault sob a luz da "genealogia do acontecimento". Problematização que nos confronta, em face à raridade das declarações e da naturalização posterior da história, com a multiplicidade dos acontecimentos que caracterizam a mistura entre os corpos. Trata-se de uma dívida de Foucault com o antigo estoicismo, particularmente em relação à noção de acontecimento, a compreensão da maneira pela qual o acontecimento histórico é racionalizado e universalizado. Por esta perspectiva, questionaremos os horizontes da razão kantiana, confrontado com a multiplicidade do acontecimento.

Palavras-chave: Foucault. Kant. Acontecimento.

-O acontecimento

A proposta deste texto não é apenas a de analisar a aproximação do pensamento foucaultiano aos termos pelos quais o antigo estoicismo formula a noção de acontecimento, mas a de, ao fazê-la, esclarecermos os escritos foucaultianos, particularmente o dos anos 70, como uma genealogia do acontecimento. Segue-se, destas análises a possibilidade de apreendermos de que modo a *Aufklärung* kantiana pode ser esclarecida como um

acontecimento frente o qual, na atmosfera dos escritos de Foucault, podemos pensar a atualidade e os limites das práticas discursivas em apreender o acontecimento.

Assim, com relação à primeira etapa de nossa análise, cumpre destacar o modo como Foucault, em meio à análise do discurso, das práticas discursivas, sem aviso prévio, lança mão, no texto *L'archéologie du savoir* (1969), de alguns termos que poderiam passar despercebidos como “acontecimentos discursivos” (“*événements discursifs*”), “efeito de superfície” (“*effet de surface*”), “raridade dos enunciados” (“*rareté des énoncés*”). Posteriormente, em um contexto que não é mais apenas das práticas discursivas, esta aproximação se intensifica. É, portanto, em *L'ordre du discours* (1971), um ano após a publicação de *L'archéologie du savoir* (1969), que termos como “acontecimento”, “vontade de verdade”, “rarefação do discurso”, “acontecimentos discursivos”, “série aleatória de acontecimentos”, aparecem imersos em um contexto que não é o de uma história qualquer, mas do que definimos por uma genealogia do acontecimento. Ainda, em mais dois textos muito próximos desses períodos, em *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971), bem como na primeira conferência de *A Verdade e As formas Jurídicas* (1973), Foucault retoma este tema, conjugando-o não aos seus escritos propriamente, mas às suas análises acerca da pesquisa genealógica de Nietzsche. Desta forma, a primeira questão que enfrentamos é a de justificar a aproximação deste emaranhado de termos utilizados por Foucault à noção de acontecimento formulada pelo antigo estoicismo. Isto porque, apesar de Foucault não explicitar, é-nos lícito afirmar, como veremos, que é na esteira do estoicismo antigo que o autor retoma a noção de acontecimento conjugando-o tanto à sua análise arqueológica quanto genealógica.

Com a noção de acontecimento nos inserimos na lógica estóica para a qual apenas possui realidade os corpos, ou seja, tudo aquilo que é passível de afetar ou de ser afetado. Assim, o som, as virtudes, a alma, são corpos. Para aquilo que não é corpo os estóicos criam a categoria dos incorporais, na qual está o acontecimento. De fato, para compreendermos o acontecimento é preciso destacar que a relação de causa e efeito é totalmente ausente no pensamento estóico. A relação entre dois seres, dois corpos, decorre de uma única causa, que também é um corpo, que é o Fogo. Princípio de movimento heraclitiano, o Fogo é uma força interior que não pode se conciliar com a ação exterior de um incorporal. Também, para os estóicos, nenhum corpo pode dar a outro corpo novas propriedades, estes apenas se misturam. Contudo, da mistura entre os corpos não há uma nova realidade que se forma, mas simplesmente atributos. Ora, mas se o atributo não é uma propriedade do corpo, como então classificá-lo? O atributo é simplesmente um acontecimento. Quer dizer, não é um ser (corpo), tampouco uma propriedade do ser, mas aquilo que é dito ou afirmado sobre o ser. Portanto, o

acontecimento não pertence ao corpo, apenas paira na superfície dos corpos. Em poucas palavras, o acontecimento é um “expressível” (Bréhier, 1989, p. 12-13). Para ilustrar, retomemos um exemplo citado por Bréhier (1989, p. 11), assim, quando o fogo esquentar o ferro este avermelha, mas isso não significa que o fogo deu ao ferro uma nova qualidade, mas apenas que o fogo penetrou no ferro e passou a coexistir com ele. Por isso, para os estóicos inexistia a possibilidade de afirmar “o ferro é vermelho”, o que pressuporia tomar o fogo como causa desta nova qualidade do ferro. O que se pode dizer da mistura destes corpos é apenas que o “ferro avermelha”, o que comprova que o acontecimento não modifica o corpo, apenas representa o modo pelo qual é possível afirmar algo sobre o corpo. Por isso, o acontecimento é sempre um expressível na forma verbal, e nunca enunciado enquanto qualidade do corpo. De fato, formular o acontecimento como um expressível garante o movimento e a unidade dos corpos, pois os corpos coexistem na mistura sem alterar sua unidade decorrente da força do Fogo que é a sua razão seminal.

Longe de esgotarmos o tema da física e da lógica estóica, os pressupostos aqui retomados devem orientar nossa proposta ao menos naquilo que ela mais se aproxima do pensamento estóico, a saber, a noção de acontecimento. Por meio da noção de acontecimento a linguagem se desdobra em um devir ilimitado cujos efeitos habitam a superfície dos corpos, ou seja, não os tocam, apenas pairam sobre eles. A linguagem fica destituída de corpo, de matéria, e não significa nada mais do que aquilo que se diz sobre o corpo, dentre tantas coisas possíveis de se afirmar sobre ele. Não por acaso Deleuze, em *Lógica do Sentido* (2007), retoma, sobretudo para problematizar os jogos de linguagem, a noção de acontecimento.

Assim, explica Deleuze (2007, p. 6), para os estóicos os corpos são misturas de forças por meio das quais um corpo penetra no outro e coexiste com ele, como quando a gota de vinho penetra no mar, o fogo passa a coexistir com o ferro ou, um corpo se retira do outro, como o líquido de um vaso. Mas aquilo que queremos dizer por “crescer”, “ser cortado”, “avermelhar”, “diminuir”, enfim, tudo aquilo que pode ser expresso pelo verbo, não são estados de coisas e nem misturas dos corpos, são os acontecimentos incorporais que ocorrem na superfície destas misturas. Efeito de superfície, o acontecimento não tem sentido, ele é o próprio sentido, subsiste na linguagem e no pensamento, mas ocorre na superfície dos corpos. Ainda, explica Deleuze, o acontecimento se desdobra num tempo de Aion¹, que não é cíclico,

¹ Sobre o tempo de Aion, Deleuze (2007, p. 170) explica: “Enquanto Cronos exprimia a ação dos corpos e a criação das qualidades corporais, Aion é o lugar dos acontecimentos incorporais e dos atributos distintos das qualidades. Enquanto Cronos era inseparável dos corpos que o preenchiam com causas e matérias, Aion é povoado de efeitos que o habitam sem nunca preenchê-los. Enquanto Cronos é limitado e infinito, Aion é ilimitado como o futuro e o passado, mas finito como o instante. Enquanto Cronos era inseparável da

mas aberto e linear, que se estende ao infinito no passado e no futuro, a cada novo encontro de corpos, a cada nova composição. É, portanto, finito a cada instante e infinito no passado e no futuro. Daí que, para Deleuze (2007, p. 9) o “devenir-ilimitado tornar-se o próprio acontecimento”, o acontecimento é o “já e o não”, pois infinitamente divisível, o acontecimento é “sempre os dois ao mesmo tempo, eternamente o que acaba de se passar e o que vai se passar, mas nunca o que se passa”. O acontecimento instala-se, portanto, entre os enunciados e as práticas que os corpos realizam. Assim, enquanto transformação que diz algo sobre o corpo, o acontecimento não se confunde com os estados de corpos, suas qualidades e misturas. É por isso que são os verbos (no infinitivo e no gerúndio) que melhor expressam os incorporais, porque eles não dizem o ser da coisa, como os substantivos e os adjetivos que marcam as composições estratificadas das coisas, mas a maneira de ser da coisa.

Este sobrevôo pela noção de acontecimento nos permite apresentar de que modo esta noção é cara ao pensamento foucaultiano. Isto porque, contrapondo-se ao discurso que pretende fazer do atributo o próprio ser, a genealogia foucaultiana nos mostra o modo pelo qual o acontecimento é apreendido pelo discurso como uma verdade. É o que ocorre com a análise foucaultiana acerca das práticas discursivas que, apreendidas a partir da noção de acontecimento nos permite compreender de que modo o que é dito sobre o ser, como “João é louco, delinqüente ou anormal”, decorre de uma prática que pressupõe a existência de uma materialidade como a “loucura”, a “delinqüência” e a “anormalidade”. Deste modo, no lugar de “João enlouquece” temos, com o recorte promovido pela prática discursiva, “João é louco”. Assim, ao invés de um estudo da história, esta perspectiva nos mostra em que medida Foucault realiza uma genealogia do acontecimento comprometida com a multiplicidade de acontecimentos que emergem da mistura dos corpos, sobre a qual as práticas discursivas fazem um recorte e instituem verdades a partir das quais acreditamos ser possível nos conhecer.

Na esteira desta análise podemos compreender de que maneira, nos escritos foucaultianos, conceitos como a loucura, a sexualidade, a delinqüência etc., inexistem de forma a priori no ser. Isto porque, para que qualquer conceito determine o ser, é preciso que uma matéria seja objetivada como louca, delinqüente, indisciplinada, homossexual etc. Isso não significa que o indivíduo louco não exista, mas a determinação do ser não nos deve fazer crer que o ser seja necessariamente determinado. Assim, para que um sujeito seja objetivado como louco é preciso que a multiplicidade de acontecimentos sofra um corte que force o

circularidade e dos acidentes desta circularidade como bloqueios ou precipitações, explosões, desencaixes, endurecimentos, Aion se estende em linha reta, ilimitada nos dois sentidos”.

acontecimento a coexistir com o corpo material, a partir do qual seja possível afirmar, seguindo nosso exemplo, “João é louco” ao invés de “João enlouquece”.

Ao menos são estas análises que podemos apreender no texto *L'archéologie du savoir* (1969). Aqui, o objetivo de Foucault é o de, entre outros, trazer para o domínio da coisa dita (arquivo) o discurso ou, as formas discursivas, promovendo assim um deslocamento da história tradicional unidades teóricas das disciplinas, como a medicina, a política, e mesmo a própria história. De fato, para Foucault, o sujeito que faz da história uma disciplina antropológica ignora, com seus discursos, suas definições, suas conceituações, a “irrupção dos acontecimentos”. Nas palavras de Foucault:

Em suma, a história do pensamento, dos conhecimentos, da filosofia, da literatura, parece multiplicar as rupturas e buscar todas as perturbações da descontinuidade, enquanto a história propriamente dita, a história pura e simplesmente, parece apagar, em benefício das estruturas fixas, a irrupção dos acontecimentos. (Foucault, 1969, p. 13).

Assim, restituir à história o lugar da “irrupção dos acontecimentos” significa restituir à história a sua voz que independe do sujeito que fala. Na realidade, implica em considerar a história como um acontecimento. Seria, nos desdobramentos desta análise, restituir à história a possibilidade de apenas dizer “algo” da ação dos corpos, sem pretender, contudo, atribuir um sentido que não seja o próprio acontecimento a esta ação.

Como sabemos em *L'archéologie du savoir* (1969) a análise do enunciado proposta por Foucault não opõe determinações, tampouco descreve de maneira exaustiva a “linguagem” ou o que “foi dito”². De fato, é um olhar crítico que busca analisar de que modo, com as práticas discursivas, alguns enunciados se sobrepõem frente a multiplicidade de possibilidades de dizer algo sobre o acontecimento. Nesta perspectiva, cumpre destacar que, nos rastros do acontecimento estóico, a análise foucaultiana do enunciado prescinde da relação de causa e efeito entre o sujeito e o objeto, procedimento que permite Foucault questionar as práticas que fizeram com que algo pudesse ser dito, ter existência, no lugar de

² Afirma Foucault em *L'archéologie du savoir* (1969, p. 142): Vê-se em particular, que a análise dos enunciados não pretende ser uma descrição total, exaustiva da “linguagem” ou de “o que foi dito”. Em toda densidade resultante das performances verbais, ela se situa num nível particular que deve ser separado dos outros, caracterizado em relação a eles e abstraído. Ela não toma o lugar de uma análise lógica das proposições, de uma análise gramatical das frases, de uma análise psicológica ou contextual das formulações: constitui outra maneira de abordar as *performances verbais* [grifo nosso], de dissociar sua complexidade, de isolar os termos que aí se entrecruzam e de demarcar as diversas regularidades a que obedecem. Pondo em jogo o enunciado frente à frase ou à proposição, não se tenta reencontrar uma totalidade perdida, nem ressuscitar, conforme muitas nostalgias que não querem se calar, a plenitude da expressão viva, a riqueza do verbo, a unidade profunda do logos. A análise dos enunciados corresponde a um nível específico de descrição.

qualquer outro “algo”. Ao menos este parece ser o caminho da “análise enunciativa” que Foucault, em *L’archéologie du savoir*, propõe-se a realizar, a saber:

A análise enunciativa mantém-se fora de qualquer interpretação: às coisas ditas ela não pergunta aquilo que escondem, o que nelas e apesar delas estava dito, o não-dito que recobrem, a abundância de pensamentos, de imagens ou de fantasmas que as habitam; mas pelo contrário, [pergunta] segundo que modo é que elas existem, o que é que é isso de se terem manifestado, de terem deixado marcas e, talvez, de terem ficado ali, para uma eventual reutilização; o que é que é isso de terem sido elas a aparecer – e não outras em seu lugar. (Foucault, 1969, p. 143)

Ainda próximo destas análises Foucault, em *A Ordem do Discurso*, esclarece as práticas de exclusão do discurso para pensar não apenas os procedimentos de sujeição dos discursos, mas também os de sujeição do sujeito. O que isso significa? De forma geral, significa que as palavras são vazias de significado, que a relação entre significado e significante só existe na medida em que há um sujeito que define, a partir das práticas de exclusão (rarefação) do discurso, o que deve ou não ser dito. No limite, o discurso é aquilo que o sujeito desejou ou não que fosse dito. Assim, diante da importância das práticas discursivas - uma vez que é por meio delas que o sujeito se torna sujeito de desejo, sujeito louco, sujeito educado, sujeito delinqüente, enfim, que o sujeito se torna alguma coisa - poderíamos inquirir de que modo Foucault escapa da idéia de um “sujeito fundador” do logos, capaz de elevar o conhecimento original à “soberania” da consciência para que esta pudesse desenvolver diferentes procedimentos racionais em torno da raridade do discursivo promovida pelo sujeito.

Foucault certamente não se rende a tal propositura de caráter universal que acompanha a história do pensamento. A noção de um “sujeito fundador” não existe senão, nos escritos de Foucault, desconstituído de um caráter metafísico. Mas, então, qual estatuto ontológico atribuir ao acontecimento, já que ele não é uma criação, a qual pressuporia um criador. Pois bem, para responder a esta pergunta podemos nos reportar a uma passagem de *L’ordre du discours*, na qual Foucault, ao afirmar que os discursos devem ser tratados como acontecimentos discursivos, questiona o estatuto desse acontecimento e, acrescenta:

Certamente o acontecimento não é nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é ponto imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que ele é efeito; ele possui o seu lugar e consiste na relação, na coexistência, na dispersão, no recorte, na acumulação, na seleção de elementos materiais; ele não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se com efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo incorporal. (Foucault, 1971, p. 59)

Eis aí, nos lineamentos do pensamento estóico, o modo pelo qual Foucault desenvolve a noção de acontecimento. O acontecimento não é nem substância e nem acidente, não é uma qualidade e nem um processo, não é tampouco um corpo. Mas, então, o que é esse

acontecimento? Ao acontecimento Foucault atribui o estatuto de incorporal (“*incorporel*”). É oportuno esclarecer que Foucault utiliza três termos que se conectam, a saber, o acontecimento (“*événement*”), os acontecimentos discursivos (“*événements discursifs*”) e a acontecimentalização (“*événeementialisation*”). Particularmente o termo “acontecimentalização” aparece uma única vez em um texto de 1978 (Foucault, *DE IV*, p. 20). E, para nós, ele não designa outra coisa senão o próprio acontecimento. Na linearidade contínua do pensamento em que o discurso define o que é verdadeiro ou falso, o procedimento de Foucault consiste em fazer emergir as irrupções de acontecimentos e, assim, romper com as evidências ao “mostrar que nada era ‘tão necessário assim’”, ou seja, que “não era tão evidente que os loucos fossem reconhecidos como doentes mentais; não era tão evidente que a única coisa a fazer com um delinqüente fosse interná-lo; não era tão evidente que as causas da doença deversem ser buscadas no exame individual do corpo” (*DE IV*, p. 23). Procedimento que implica em desfazer as relações causais para trazer à superfície os múltiplos processos que constituem o acontecimento. A questão, novamente, é supor que não há uma continuidade legítima na história, mas que ela se constitui a partir de um jogo de estratégias que precisam ser decompostas e reintegradas à multiplicidade de acontecimentos. Desta forma, a questão é analisar quais práticas discursivas promoveram, por exemplo, ao cárcere a reeducação do delinqüente, e fizeram do suplício uma prática “desumana”. Portanto, é-nos lícito afirmar que o uso dos seguintes termos, a saber, acontecimento, acontecimento discursivo, e “acontecimentalização”, correspondem, em grande medida, à análise foucaultiana dos acontecimentos antes deles se tornarem uma verdade.

Mas, não é suficiente identificarmos tal aproximação de Foucault ao estoicismo, é preciso compreender como, a partir da noção de acontecimento, Foucault desenvolve sua pesquisa sem validar as unidades tradicionais da história do pensamento, a saber, o tempo (como continuidade) e o sujeito. Desta maneira, se o acontecimento não está na sucessão do tempo, tampouco na pluralidade dos diversos sujeitos pensantes, a descontinuidade do acontecimento não pode ser apreendida no domínio da consciência (sujeito) e nem do tempo. Isto porque, é preciso conceber o descontínuo como “cesuras que rompem o instante e dispersam o sujeito em uma probabilidade de posições e de funções possíveis” (Foucault, 1971, p. 60). Ora, como, então, aprender o estatuto do descontínuo que caracteriza o acontecimento incorporal sem que conservemos o discurso na categoria do significado, a qual o recobre com a velha roupagem pertencente ao domínio da consciência e da temporalidade?

Há um caminho pelo qual estas categorias tradicionais (consciência e tempo) não subsistem que é o da arqueologia e da genealogia. À parte arqueológica (crítica) da pesquisa

cabe trazer à superfície os acontecimentos arquivados, silenciados, registrados, para que então o acontecimento possa se desprender das práticas discursivas que subtraem o acontecimento ao domínio de uma vontade de verdade (portanto, passível de ser falso ou verdadeiro). A arqueologia está, assim, no contrafluxo da história tradicional, porque não se propõe a costurar com significados as lacunas e falhas da história, mas desfazer as relações de causa e efeito pelas quais a história do pensamento foi construída, de tal modo a identificar os acontecimentos agenciados pelas práticas discursivas. É uma descida ao calabouço dos jogos de verdade, da verdade que nos constitui enquanto sujeitos de desejo. Assim, a pesquisa arqueológica possibilitará descobrir como e por que se estabelecem as relações entre os acontecimentos discursivos. Mas, se ainda houver dúvida da relevância da pesquisa arqueológica, eis que afirma Foucault (*DE* III, p. 469): “em certo sentido, não somos nada além do que aquilo que foi dito, há séculos, há meses, há semanas...”.

Desta maneira, se a perspectiva arqueológica analisa os processos de restrição (exclusão) do discurso, a genealogia, esclarece Foucault, em *L'ordre du discours* (1971, p. 67), “estuda sua transformação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular”. A genealogia apreende a formação efetiva dos discursos, sejam os seus limites interiores ou exteriores de controle. Pois bem, se o encontro entre a arqueologia e o pensamento estóico é possível na análise discursiva, como validá-lo em se tratando do acontecimento estóico e da pesquisa genealógica foucaultiana? Ora, a nossa suspeita é a de que esse encontro não ocorre senão por meio da filosofia nietzscheana. O que significa que a pesquisa genealógica nietzscheana, ao menos o modo pela qual Foucault a analisa, admite uma inclinação aos termos propostos pelo acontecimento estóico. Hipótese que parece se consolidar em dois textos de Foucault nos quais ele se reporta a Nietzsche. Referimo-nos ao texto *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971) e também à primeira conferência de *La vérité et les formes juridiques*³ (1973).

Para que a análise do acontecimento possa se efetivar tanto no trabalho crítico (arqueológico) quanto genealógico, Foucault, como vimos, afirma que é preciso abandonar a noção de tempo como sucessão de instantes e a noção de sujeito do conhecimento para, então, considerar “as cesuras que rompem o instante e dispersam o sujeito em uma pluralidade de posições e de funções possíveis” (1971, p. 60). Com efeito, é em Nietzsche que Foucault encontra o modelo para esta pesquisa, nas palavras de Foucault (*DE* II, p. 542): “Em Nietzsche, parece-me, encontramos efetivamente um tipo de discurso que faz a análise

³ Cf. *DE* II, p. 538 e seguintes

histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento”.

Cronologicamente, são as obras Nietzsche de 1873⁴ e posteriores que Foucault retoma para analisar a genealogia nietzscheana a partir da perspectiva de uma história do acontecimento. Ancorado por esta perspectiva Foucault analisa, descreve e problematiza como este suposto sujeito do conhecimento, que nos remete pelo menos a Descartes, apenas apreende do acontecimento aquilo que as práticas de poder e de saber, auxiliadas pelas práticas discursivas, fixam no limite entre o verdadeiro e o falso, ou seja, no limite posto pela vontade de verdade. Não apenas isso, pois é na esteira desse possível estoicismo nietzscheano que Foucault coaduna sua hipótese de que corpo, por meio do exercício de práticas disciplinares, é uma realidade que pode, pela mistura com outros corpos, ser moldada, disciplinada, “educada”, “curada”, enfim, sujeitada. De forma que aquilo que não entra na categoria de corpo (de ser) é passível de ser recolocado como atributo do ser, efeito de superfície que não se mistura com o corpo, mas que diz algo sobre o ser (corpo), e que deve ser expresso por um verbo para evitar, assim, a restrição (raridade) do discurso, e permitir que o acontecimento permaneça como uma possibilidade, diante de tantas outras, de dizer algo sobre o ser.

Acrescenta-se a esta perspectiva o fato de que Foucault, em suas obras dos anos 70, concentra suas análises no modo pelo qual o poder nos afeta. Quer dizer, o que Foucault genealogista pesquisa é, sobretudo, a ação que materializou em um corpo o acontecimento da loucura, da delinquência, da sexualidade⁵. É esta a perspectiva de Foucault quando ele se reporta à análise dos jogos de verdade, das práticas discursivas, que imprimiram sentido e significado à “miríade de acontecimentos” que subsistem na superfície dos corpos. Daí que se o objeto de pesquisa de Foucault não é definir o que é o poder, mas *como* ele ocorre⁶, é

⁴ Na conferência de *La vérité et les formes juridiques* Foucault concentra suas análises, particularmente, nas seguintes obras de Nietzsche: *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral* (1873), *Gaia Ciência* (1881-82) e *Para a Genealogia da Moral* (1887).

⁵ Sobre o procedimento de sua pesquisa, eis que afirma Foucault: “De forma que, nesses três campos – o da loucura, o da delinquência, o da sexualidade –, privilegiei a cada vez um aspecto particular: o da constituição de uma objetividade, o da formação de uma política e de um governo de si, o da elaboração de uma ética e de uma prática de si (...). Trata-se na realidade de diferentes exemplos nos quais estão implicados os três elementos fundamentais de toda experiência: um jogo de verdade, das relações de poder, das formas de relação consigo mesmo e com os outros. E se cada um desses exemplos privilegia, de certa maneira, um desses três aspectos – uma vez que a experiência da loucura recentemente se organizou sobretudo como um campo do saber, a do crime, como um campo de intervenção política, enquanto a da sexualidade se definiu como um lugar ético-, eu quis mostrar a cada vez como os dois elementos estavam presentes, que funções eles exerceram e como cada um deles foi afetado pelas transformações dos dois outros”. (*DE*, IV, p. 596)

⁶ Foucault afirma que a filosofia pode desempenhar um papel de “contra-poder”. Tratar-se-ia, para tanto, “Não mais perguntar: o poder é bom ou mau, legítimo ou ilegítimo, questão de direito ou de moral? Porém, simplesmente tentar, de todas as formas, aliviar a questão do poder de todas as sobrecargas morais e jurídicas

porque ao genealogista é de competência a análise dos acontecimentos, ou seja, dos efeitos (atributos) do exercício do poder que pairam na superfície dos corpos. Integra-se à pesquisa genealógica de Foucault a análise do exercício do saber que efetiva um corte nos acontecimentos para, como já foi dito, tornar real algo que, nesta perspectiva, não tem realidade corpórea. Isso não significa, como já afirmamos, que a loucura não exista, ela existe, mas seus efeitos só são exprimíveis e, portanto, incorpóreos. Assim, são esses efeitos que pairam na superfície dos corpos que são apropriados pelas práticas de poder e saber, os quais Foucault busca restituir sua natureza incorporeal. Em poucas palavras, o pensamento de Foucault se move entre os acontecimentos que não possuem realidade corpórea, a partir dos quais os homens construíram seus discursos⁷. Assim, se esta propositura justifica-se, isto é, se o efeito do exercício do poder pode ser analisado enquanto acontecimento (um incorporeal) sobre o qual a prática do saber efetua um corte, eis o que afirma Foucault em *Surveiller et Punir*:

O Panóptico funciona como uma espécie de laboratório de poder. Graças a seus mecanismos de observação, ganha em eficácia e em capacidade de penetração no comportamento dos homens; um aumento de saber vem se estabelecer em todos os avanços do poder, descobrindo objetos que devem ser conhecidos em todas as superfícies onde este vem se exercer. (Foucault, 1975, p. 206).

Desta maneira, se a loucura, o delinqüente, o anormal, existem é porque uma série de práticas discursivas inscreveram, significaram, materializaram, apropriaram-se da emergência dos acontecimentos. Práticas que realizaram de acordo com seu regime de verdade, suas regras e valores, um recorte na multiplicidade de acontecimentos, nas possibilidades de dizer “algo” sobre as misturas dos corpos. É no interior deste regime de verdade que todo um conjunto gramatical de universalidades é examinado por Foucault. Assim, retomando nosso exemplo, se a loucura deixa de ser um efeito, um exprimível, algo que se pode dizer da mistura dos corpos, para se tornar uma realidade, uma positividade, uma materialidade, é porque de fato ela só tem existência na história das práticas discursivas que significaram isso que chamamos de loucura. Parte daí a possibilidade de não apenas questionarmos a universalidade dos objetos, mas também compreendermos de que modo o limite da história do pensamento corresponde ao nosso para pensar o acontecimento.

pelas quais ela foi até agora afetada, e colocar essa questão, que não foi freqüentemente colocada, embora um certo número de pessoas a tenha colocado há muito tempo: na realidade, em que consistem as relações de poder?”. (DE, III, p. 540)

⁷ Com relação aos jogos de poder, Foucault esclarece: “O que está em questão nesses jogos de poder, sutis, um pouco singulares, às vezes marginais? Eles implicam nada mais, nada menos do que o *status* da razão e da desrazão; implicam o *status* da vida e da morte, do crime e da lei; ou seja, um conjunto de coisas que ao mesmo tempo constituem a trama de nossa vida cotidiana, e a partir das quais os homens construíram seu discurso de tragédia” (DE, III, p. 542).

- A genealogia do acontecimento em face dos limites da razão kantiana

Para concluirmos, resta considerar o exposto ao lado da retomada foucaultiana acerca da *Aufklärung* kantiana⁸. A filosofia kantiana atentamente buscou definir, talvez como nenhum outro pensamento filosófico, os limites do pensamento. Não apenas isso, mas também, como nos mostra Kant no artigo “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung”, a possibilidade de compreendermos a *Aufklärung* como o momento no qual deveríamos alcançar a autonomia do pensamento fazendo uso do próprio entendimento nos limites “da razão humana universal”. Assim, neste artigo, frente à constatação de que a humanidade se encontra em um estado de menoridade, decorrente da incapacidade do homem de “fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (1974, p. 100), Kant lança um “desafio”, a saber, a coragem do homem fazer uso do próprio entendimento. Daí que a *Aufklärung*, o esclarecimento, é apresentado como uma saída (*Ausgang*) deste “estado de menoridade”. Nas palavras de Kant (1974, p. 100): O esclarecimento “é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado”. Mas se o “desafio” kantiano consiste na coragem de fazer uso do próprio entendimento é preciso esclarecer que este “desafio” não deve ser entendido meramente como uma provocação. É, de fato, uma tarefa e uma obrigação, para a qual será preciso uma disposição que conjugue três atitudes, como observa Foucault (2008, p. 337), a saber, “a vontade, a autoridade e o uso da razão”.

A vontade porque é preciso que o homem queira sair do estado de menoridade, para tanto, deve ele abandonar a preguiça e a covardia em preferir a autoridade de alguém a fazer uso da própria razão. Para ilustrar, alguns exemplos kantianos retomados por Foucault (2008, p. 338): quando tenho um livro que toma o lugar do meu entendimento, quando tenho um orientador espiritual que toma por mim o lugar de consciência, e quando tenho um médico que decide por mim a minha dieta. Trata-se, de fato, de transpor o estado de menoridade pela autonomia da vontade, movimento que implica no uso da liberdade. Sobre isso, eis a afirmação de Kant (1974, p. 104): “Para este esclarecimento (*Aufklärung*) porém nada mais se exige senão liberdade (*Freiheit*)”. Mas, como adverte Foucault⁹, Kant não faz coro ao que

⁸ Cf. Qu'est-ce que les Lumières? (in *Dits et Écrits*, IV, n., 339 e 351), e a conferência de Foucault de 27 maio 1978 na Société française de Philosophie, publiée sous le titre: Qu'est-ce que la critique?(Bulletin de la Société française de Philosophie, avr.-juin 1990, p. 35-63).

⁹ Afirma Foucault (2008, p. 339): “é ali que Kant faz intervir uma outra distinção e a faz intervir de uma maneira bastante surpreendente. Trata-se da distinção entre o uso privado e o uso público da razão. Mas ele acrescenta logo a seguir que a razão deve ser livre em seu uso público e que deve ser submissa em seu uso privado. O que é, palavra por palavra, o contrário do que usualmente se chama liberdade de consciência”.

usualmente se denomina liberdade de consciência. Para Kant a razão deve ser livre em seu uso público. Isso significa que quando o homem tem de exercer determinada função ou cargo social deve ele fazer uso da razão privada, já que deve seguir determinadas regras para alcançar o fim específico que se espera do seu cargo. Não há, neste caso, uso livre da razão. Mas quando se trata de exercer um papel ativo na sociedade e não corresponder à função que seu cargo exige, o homem deve fazer uso público da razão e, portanto, obedecer à razão universal. Assim, para Kant (1974, p. 106), quando o homem age como membro de uma comunidade e, portanto, como indivíduo instruído, tem ele “completa liberdade, e até mesmo o dever, de dar conhecimento ao público de todas as suas idéias, cuidadosamente examinadas e bem intencionadas”. Isso não significa que neste caso o homem não deva obedecer, pois ainda que o uso da razão pública seja livre e promova o esclarecimento, ele deve obedecer à razão universal. Daí que, como explica Foucault (2008, p. 339-340): “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”.

É neste ponto que Foucault reconhece a ligação entre a *Aufklärung* e a crítica kantiana, já que é esta que define o que se pode conhecer, fazer e esperar. Assim, para Foucault, Kant:

Descreve 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 em 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 pode conhecer, o que é preciso fazer e o que é permitido esperar. É um uso ilegítimo da razão que faz nascer, com a ilusão, o dogmatismo e a heteronímia; ao contrário, é quando o uso legítimo da razão foi claramente definido em seus princípios que sua autonomia pode ser assegurada. 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, 2008, p. 340-341).

Do exposto, se a *Aufklärung* não é um processo que pode ser descontextualizado da Crítica kantiana, a palavra de ordem de Kant que é “*Aude saber*”, a coragem de fazer uso de seu próprio entendimento, implica no reconhecimento dos limites da razão para que o homem possa sair do seu “estado de menoridade”. Por isso a sobreposição do uso universal, ao uso livre e público da razão, é uma exigência por garantir que a liberdade de pensamento, no uso da razão pública, ocorra atrelada à obediência à razão universal.

Estas poucas linhas certamente não apreendem a completude dos desdobramentos do artigo kantiano, mas nos orientaram naquilo que nos interessa destacar em nossas análises. Trata-se de reconhecer que o “desafio” kantiano nos coloca frente a uma reflexão filosófica sobre a atualidade que permanece como um acontecimento e que, como tal, não nos remete ao

passado e nem nos projeta para o futuro, mas nos coloca frente ao mais breve instante do presente. Quer dizer, ao pensar a *Aufklärung* kantiana não é possível perpetuar o passado tampouco esperar pelo futuro, mas enfrentar o presente. E, de fato, para Foucault, a atualidade é uma questão fundamental neste artigo inclusive por consistir em uma reflexão de Kant sobre a atualidade do seu trabalho. Nas palavras de Foucault (2008, p. 341):

Esta parece ser a primeira vez em que um filósofo liga assim, de maneira estreita e do interior, a significação de sua obra em relação ao conhecimento, uma reflexão sobre a história e uma análise particular do momento em que ele escreve e em função do qual ele escreve. A reflexão sobre a “atualidade” como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica em particular me parece ser a novidade desse texto. (FOUCAULT, 2008, p. 341).

Trata-se, portanto, para Foucault, de destacar a atualidade a partir de duas perspectivas que se conjugam, a saber, tanto como uma reflexão da *Aufklärung* como um acontecimento histórico como em função do qual se escreve. Dito de outro modo, de pensar a partir da *Aufklärung* a questão da atualidade, como um acontecimento no qual encontramos ao mesmo tempo “sua própria razão de ser e o fundamento daquilo que ela diz” (DE IV, p. 680). Se esta questão importa a Foucault não é com o objetivo de legitimar as estruturas transcendentais do conhecimento. De fato, o que é pertinente para Foucault é a possibilidade de, a partir da *Aufklärung* kantiana, pensarmos não nos limites do conhecimento, mas em como ultrapassar as relações limites estabelecidas pelo modo que nos constituímos, sobretudo, por meio das estratégias de poder e saber.

É nesta perspectiva que a *Aufklärung* pode ser esclarecida como um acontecimento que, na esteira dos lineamentos do acontecimento estóico retomado por Foucault, nos permite analisar nossa relação com o presente, com a história e, por que não, de compreender o presente como a irrupção de acontecimentos antes destes se tornarem evidências, universalidades. Quer dizer, de pensar a *Aufklärung* como a atitude crítica que nos coloca diante da problematização constante do presente, da atualidade de como fomos, enfim, “capturados em nossa própria história”. É assim, como um acontecimento histórico que Foucault, no texto *O sujeito e o poder* (1995), analisa o artigo kantiano *Was ist Aufklärung?* Para Foucault, ao se questionar sobre a *Aufklärung* Kant está se perguntando: “o que está acontecendo neste momento? O que está acontecendo conosco? O que é este mundo, esta época, este momento preciso em que vivemos?” (1995, p. 239). Ainda, na primeira aula do curso *O governo de si e dos outros* (1983), dedicada à análise do artigo kantiano, Foucault afirma:

Em suma, parece-me que vemos aparecer neste texto de Kant a questão do presente como acontecimento filosófico a que pertence o filósofo que fala sobre ela. Pois bem, se quisermos considerar a filosofia uma forma de prática discursiva que tem sua própria história, com esse jogo entre a questão “O que é a *Aufklärung*?” e a resposta que Kant vai lhe dar, parece-me que

vemos a filosofia – e creio não forçar demasiadamente as coisas dizendo que é a primeira vez – se tornar a superfície de emergência da sua própria atualidade discursiva, atualidade que ela interroga como acontecimento, como um acontecimento do qual ela tem de dizer o sentido, o valor, a singularidade filosóficas, ou antes, que o filósofo, ao fazer o seu discurso filosófico, não pode evitar de colocar a questão do seu pertencimento a esse presente. (Foucault, 2010, p. 14).

A questão kantiana revela, assim, uma interrogação que nos coloca frente a difícil tarefa de responder “quem somos nós” na atualidade, no presente. Certamente, como já destacado, esta pergunta não é feita por Foucault retomando o aspecto universal que caracteriza o pensamento kantiano. Mas é válida, para um genealogista do acontecimento, na medida em que nos mostra um pensamento crítico que evidencia “a filosofia como superfície de emergência de uma atualidade” (Foucault, 2010, p. 14), para a qual importa “a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento” (Foucault, 1995, p. 239). Por fim, transpondo estas análises para a atmosfera crítica foucaultiana, trata-se de, a partir da *Aufklärung*, considerarmos a multiplicidade de possibilidades de dizer algo sobre o acontecimento, sem que para tanto tenhamos que fixar o acontecimento na linearidade contínua que caracteriza a história tradicional. Movimento que, de fato, nos colocaria mais próximos de recusarmos a individualidade que nos foi imposta, como afirma Foucault (1995, p. 239), “há vários séculos”.

REFERÊNCIAS

BRÉHIER, É. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1989.

DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FOUCAULT, M. *Dits et Écrits*. Paris : Gallimard, 1994, vol. II, III, IV.

_____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. (Coleção Ditos e Escritos vol. II).

_____. *L'Ordre du Discours*. Paris : Gallimard, 1971.

_____. *L'Archeologie du Savoir*. Paris : Gallimard, 1969

_____. *Surveiller et Punir*. Paris : Gallimard, 1975.

_____. Critique. In : *Revue générale des publications françaises et étrangères*. Paris : Éditions de minuit, juin 1966.

_____. *A Arqueologia do Saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2008.

_____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. O sujeito e o poder. In: Rabinow, P.; Dreyfus, H. *Uma trajetória Filosófica*. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société française de philosophie*. Vol. 82, n° 2, pp. 35-63, avr/juin 1990. (Conferência proferida em 27 de maio de 1978).

_____. *O Governo de si e dos Outros*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor, Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

_____. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: *Textos seletos*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.