

# Como se uma filosofia houvesse nascido \*

Étienne Balibar •

Quando o editor me fez a honra de pedir um prefácio para o livro que Diogo Sardinha extraiu da sua tese de doutorado – tese defendida por ele, como se diz, «sob minha orientação»<sup>1</sup> –, a coisa me pareceu (visto que prolongava, agora sem constrangimentos acadêmicos, o diálogo esboçado entre nós durante os anos de sua preparação) simultaneamente natural, agradável e excitante – logo, relativamente fácil. Não estava eu já familiarizado com o conteúdo do livro e convencido de sua importância? Bastaria sublinhar seus aspectos principais, tendo o cuidado de não usurpar indevidamente o direito do autor de enunciar seu próprio projeto e suas hipóteses. No entanto, não demorei até perceber que, na realidade, a tarefa de prefaciá-lo apresentava aqui uma dificuldade singular.

Isso por duas razões. Peço desculpas ao leitor por fazer tais confidências a ele, como se ele devesse suportar o relato de meus humores, e como se, no fundo, eu não conseguisse esquecê-los. A primeira razão é que o livro de Diogo Sardinha comporta uma pretensão exorbitante, enunciada desde o início e reiterada no final: a de proporcionar *pela primeira vez* uma exposição da filosofia de Foucault, ou melhor: do projeto de *Foucault filósofo* e de sua realização através do conjunto da obra do autor da *História da loucura*, de *As Palavras e as coisas* e de *O Cuidado de si*. Ora, eu defendo esta pretensão. Mas dizer isto, sem entrar em uma longa dissertação, para nossos tempos atuais, tempos em que a ambição «teórica» não tem boa reputação, é expor o autor ao ceticismo, se não mesmo ao escárnio, e assustar os leitores em vez de incentivá-los a julgar por eles mesmos. E não dizer isto, é dar a impressão de recuar diante do

---

\* Prefácio ao livro de Diogo Sardinha, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2011.

• Professor emérito do Departamento de Filosofia – “Université Paris Ouest Nanterre la Défense”.

<sup>1</sup> Ou melhor, de uma parte dela; uma outra fica em reserva e conduzirá, espero, a um segundo livro.

problema suscitado, enfraquecer o texto em lugar de fortalecê-lo. A segunda razão é que o ensaio de Diogo Sardinha é um livro de surpresas, se não mesmo um livro de «suspense». Ele não vai para onde, em suas primeiras páginas e suas primeiras análises, poderia se pensar que vai, mesmo que seu ponto de partida seja essencial e condicione todos os desenvolvimentos. Em certo sentido, dizer isto já é falar demais, se é verdade que uma surpresa anunciada não é mais exatamente uma surpresa. Temos contudo de ver nisto o essencial, o efeito de complicação, de deslocamento e, finalmente, de reviravolta, que afeta, durante o percurso, a hipótese (*a priori* um pouco formal) de uma *ordem* estruturando a composição e a escrita dos livros de Foucault, ordem que teria nas «metáforas» do fundo e da superfície seus indícios, e cujo cerne seria o *conflito das temporalidades*, que marca internamente a disposição dos saberes, os dispositivos de poder ou a transformação dos princípios éticos. Profundamente dialético neste ponto, o método de Diogo Sardinha só libera aquilo que, no final, suplantará esta representação primeira, depois de tê-la levado a sério integralmente e de haver exposto completamente suas justificações e contradições. Por isso, este método requer um percurso, e não pode ser contornado, enunciando previamente as consequências ou os problemas que sugere, sem que isto lhe tire a natureza.

As duas razões, é claro, estão ligadas. Quando finalmente a ideia de «relação fundamental» for transformada na de «sistematicidade sem fim» (expressão que simultaneamente imita Kant e se desloca sutilmente em relação a ele), a pretensão do autor terá encontrado sua justificação – em todo o caso, ela não poderá mais deixar de ser levada a sério. Eu deveria então parar por aqui, e contentar-me com uma só exortação, cuja eficácia dependeria da minha eventual boa reputação, mas que ficaria irremediavelmente enfraquecida pelo juízo (que me pode ser justamente imputado) de eu ser de antemão favorável a meu antigo aluno: *legere aude!* Entre no livro! Leia e releia graças a ele esta obra grandiosa, hoje invocada em todos os lugares, e que provavelmente você crê conhecer! Julgue por si mesmo!

Não me conformo, porém, com esta economia radical, que seria rigorosa no momento, mas que me conduziria também a privar-me da minha função; e, lidando astuciosamente com os constrangimentos que acabo de enunciar, tentarei desempenhá-la, esboçando um quadro para o livro que vamos ler (sem no entanto «enquadrá-lo»), através de duas séries de observações. Ambas dizem respeito ao que me parece, no momento da releitura, ser seu «objeto» último: não tanto o lugar de categorias como

ordem e tempo – e todas aquelas que, como veremos, derivam delas ou se inserem nelas: fundo e superfície, (não) fundamento, historicidade e visibilidade, topologia, sistematicidade, infinitude e regularidade do «jogo» – na filosofia de Foucault – que poderíamos assim supor «constituída», ou dada no final de seu percurso de escritor, quando na verdade este foi prematuramente interrompido, não sem contudo ter dado lugar, da parte dele, a várias reflexões recapitulativas e liberatórias –; quanto: o *gênero de filosofia* praticado por Foucault, e que estas categorias permitem situar com relação a todas as outras. E, conseqüentemente, a *equivocidade intrínseca*, a indeterminação ainda por vir do nome de «filosofia» que a obra de Foucault revela, em um esforço permanente de polêmica e de ascese.

Minha primeira observação é que a interpretação do gesto filosófico de Foucault, a despeito dos comentários contínuos de que ele mesmo acompanhou (ou talvez por causa deles), tem ainda hoje dificuldade em desenvencilhar-se de um dilema, no fundo clássico, entre interpretações e usos empiristas – ou, se preferirmos, pragmáticos – e recuperações dogmáticas, talvez mesmo metafísicas (e também, crescentemente, moralizadoras). As primeiras, ainda que muitas vezes talentosas, no fundo, repousam sobre a *denegação* ou o afastamento da dimensão filosófica da obra de Foucault. Elas apoiam-se notadamente na publicação dos grandes *Cursos* dos anos 1970, mas procuram também realizar a manobra árdua de convocar narrativas e modelos extraídos tanto da historicidade trágica do primeiro Foucault quanto da filologia de inspiração grecolatina do último, passando pelo imenso estaleiro genealógico da «governamentalidade», que ele próprio – paradoxal e provocativamente – descrevera como sendo do domínio de um novo positivismo («feliz»). De forma prudente ou agressiva, elas fazem dele um *antifilósofo*, ou um *pós-filósofo*. As segundas, que se apoiam notadamente sobre a enigmática formulação: «uma ontologia crítica de nós mesmos», repetida por Foucault em seus comentários sucessivos do opúsculo de Kant, *Was ist Aufklärung?*, não deixam de aproximá-la de uma temática heideggeriana da temporalidade como experiência originária do «ser com». Assim, elas estão tentadas a reintegrar Foucault numa linhagem fenomenológica e transcendental. Fazem dele um filósofo, ou mesmo um sábio, que teria deferido indefinidamente a apresentação de sua «ideia» em benefício de «trabalhos de historiador»; ou teria encontrado a maneira de apresentar-se mascarado, não respondendo às solicitações da atualidade senão

aparentemente. Seu verdadeiro lugar seria num dos degraus da «escola de Atenas» (ou da Universidade de Freiburg).

Sem dúvida, esta oscilação não é obra do acaso. No ponto de cruzamento dos interesses divergentes dos leitores e do próprio Foucault, ela permite liberar duas grandes linhas de força no trabalho deste último – ou no modo como ele «escreveu alguns de seus livros»: por um lado, o fato de que este trabalho, apesar de incidir sobre «objetos» (acerca dos quais poderia dizer-se em geral que pertencem ao campo da cultura)<sup>2</sup>, se orienta sobretudo em função de *problemas*, ou se expõe como *problematização* dos objetos da epistemologia, da política ou da moral, e de seus pertencimentos a «domínios» determinados que ela pode reconstituir, mas que não pode criar; por outro lado, o fato de que este trabalho constitui de uma ponta a outra, e sempre de forma muito consciente, uma reflexão sobre aquilo que comanda a historicidade da própria história, isto é *o acontecimento* ou *a acontecimentalidade*, uma historicidade a respeito da qual se tem de admitir que ela escapa às alternativas clássicas da metafísica do tempo (em particular porque o acontecimento de que trata deve também sempre, e em primeiro lugar, ser localizado num certo «lugar» ou «espaço», seja ele homeo- ou heterotópico)<sup>3</sup>. Falta compreender, porém, como podem *manter-se unidos*, filosoficamente, os imperativos da problematização e os da acontecimentalidade. Para tal, e como Diogo Sardinha, direi que é preciso fazer um desvio, de fato, um longo desvio: passando pela reconstrução das relações entre temporalidade e espacialidade (em particular a espacialidade que autoriza socialmente a «partilha do visível e do invisível»), e da variação contínua de ambas, até o momento em que tais relações coincidirão finalmente com o problema da «relação consigo». Mas esta errância, ou o que pode parecer tal, é o próprio movimento que, na obra do «sujeito» – Foucault – em uma *experiência sobre si* entregando-se não ao interior, mas *ao exterior* (isto é, em um «pensamento do fora»), que por conseguinte não é tanto da ordem da meditação quanto da ordem da intervenção –, *muda a filosofia* (o que de forma nenhuma é o mesmo que «mudar de filosofia», mas que

---

<sup>2</sup> No mundo anglo-saxão e pós-colonial, que lhe reserva uma posterioridade extraordinariamente ativa, o lugar de Foucault é decididamente no seio dos *cultural studies*.

<sup>3</sup> Mesmo a referência a Nietzsche, tão insistente em Foucault de uma ponta a outra (voltarei a este assunto já em seguida), deve aqui ser manuseada com precaução – como o faz Diogo Sardinha –, posto que ela não conduz a qualquer retoma explícita dos temas metafísicos de Nietzsche (como a seleção ou o eterno retorno), diferentemente do que sucede em Deleuze, mas desemboca numa surpreendente tentativa de praticar a «crítica» *simultaneamente* no sentido kantiano e no sentido nietzscheano.

tampouco tem a ver com «destruir» ou «desconstruir» a filosofia). Reconhecemos então que a alternativa entre o pragmatismo e o dogmatismo, ou se quisermos entre a história e a ontologia, era enganadora. O próprio Foucault a ultrapassou *criticamente*. Se Diogo Sardinha conseguiu verdadeiramente dar consistência e sentido a esta ultrapassagem, então ele ganhou sua aposta e justificou sua pretensão. E, ao mesmo tempo, fica plenamente justificado o privilégio que concedeu ao confronto doutrinal entre o filosofar de Foucault e o de Kant, assim como ao exame das afinidades «estruturais» entre eles.

Nesta base, gostaria agora de sugerir que, à medida que seguimos as formalizações (os contrastes revelados por Diogo Sardinha na obra de Foucault), prestemos uma atenção particular à insistência de problemas que põem precisamente em questão a *modalidade do discurso filosófico*. Darei três exemplos, sem contudo afirmar que são os únicos possíveis: eles refletem os interesses, as expectativas do «filósofo» que busco ser, instalado por uma experiência a qual Foucault não era alheio, mas que bebia primeiro em outras fontes, precisamente em um intermédio entre a antifilosofia e o regresso à filosofia, para o qual a única saída possível consiste em descobrir um *outro modo de filosofar*. Como sempre, sugiro ainda que sejamos sensíveis à estreita interdependência entre as questões «especulativas» (no sentido em que o especulativo conota a elaboração das categorias do pensamento *por elas mesmas*) e as questões «políticas» (no sentido em que a política não é apenas do domínio do «poder», embora sua materialidade seja-lhe atribuída por ele, mas que ela se encontra também envolvida na problematização dos saberes e das condutas morais que trazem à luz a conflitualidade destes e seus efeitos intrínsecos de «subjetivação»). Evidentemente, não faço mais do que indicá-los, no desejo de ilustrar o tipo de questões que somos levados a fazer ao lermos o livro de Diogo Sardinha, ou no prolongamento de sua leitura, e que fazem desta uma experiência de ebulição intelectual, mas de modo nenhum almejo que elas venham sobrepôr-se a sua própria progressão argumentativa.

Um primeiro exemplo concerne à transformação foucaultiana da categoria do *transcendental*. Na mesma obra-chave, *As Palavras e as coisas*, acerca da qual vemos bem o quanto ela constituiu uma referência privilegiada para Diogo Sardinha (ainda que para ele se trate, *à la Foucault*, de «libertar-se» dela gradualmente), Foucault jogou de modo complexo com a tradição – kantiana e pós-kantiana, husserliana e heideggeriana – que

este termo evoca e com os significados opostos que se lhe pode conferir<sup>4</sup>. Foucault reposicionara esse acontecimento filosófico que é a revolução copernicana no quadro de uma transformação, dos discursos clássicos que incidiam sobre a «natureza humana», em «ciências do homem», e isso lhe permite *criticar o impensado da crítica* que ele chama de «duplo empírico-transcendental», isto é o sistema dos pressupostos antropológicos subjacentes à promoção kantiana de uma «subjetividade constituinte», ontologicamente e epistemologicamente subtraída às *condições* nas quais ela inscreve a experiência possível. Mas esta forma de proceder também conduziu Foucault, por outro lado, a identificar os *universais antropológicos* (a vida, o trabalho, a linguagem) que permitem, de modo reflexivo, que se reconheça no campo da objectividade (ou em suas *bordas*) aquilo que impõe a cada sujeito que ele se perceba como um representante particular da espécie humana. É com este propósito que Foucault utiliza voluntariamente (e do seu próprio jeito), a expressão de *quase-transcendental*, insistindo não apenas no carácter histórico (contingente, neste sentido) dos *a priori*, que dependem da formação de uma figura determinada do «homem» como sujeito-objeto do conhecimento, mas também na *transgressão* da «fronteira» entre o campo do *a priori* e o da empiricidade, que faz com que o «sujeito» («o homem») se torne visível, e acessível como objeto de intervenção, no seio do domínio em que sua singularidade (e mesmo sua centralidade) constitui, no entanto, a condição de possibilidade.

O que temos aqui não se confunde em nada com um relativismo, ou um culturalismo, mas é também algo inteiramente diferente de uma elaboração da ideia de «campo transcendental sem sujeito» que diversas filosofias saídas da fenomenologia ou do estruturalismo se esforçaram, de forma concorrente, em formalizar ao longo do

---

<sup>4</sup> A figura do «momento teórico» representado pela obra de 1966, que propulsou Foucault instantaneamente para o primeiro plano do debate filosófico, fazendo dele o líder dos «coveiros do sujeito» e o príncipe do anti-humanismo, está mudando claramente. Mas, também aí, podemos temer um efeito de simples balança. Lembro-me de ter ouvido ainda há dez anos um dos mais autorizados intérpretes de Foucault (visto ter sido seu assistente) recusar peremptoriamente a referência às *Palavras e as coisas* a propósito de um trabalho de tese de doutorado, relatando esta «confidência»: «Foucault me disse: “escrevi este livro para agradar a Canguilhem?” (seria aliás uma razão assim tão má?). Hoje, a publicação, tanto tempo diferida, da «tese secundária» de Foucault sobre a antropologia de Kant vem, ao contrário, alimentar a ideia de um «projeto secreto», como tal essencialmente invariante, que seria o derrubamento do juízo heideggeriano acerca da analítica da finitude, enquanto transposição da pergunta «o que é o homem?» para o horizonte da morte.

século XX<sup>5</sup>. O quase-transcendental é um conceito (ou um «quase-conceito», com propósitos de interrogação, de problematização) que não recusa a ideia de condicionamento da experiência, mas obriga, em parte, a postular a impureza das condições de possibilidade (e levanta muito particularmente o problema das relações de poder que sobredeterminam a formação das disciplinas, e até a das *épistémès* ou dos «matemas»), embora permitindo, em outra parte, inscrever de modo originário, nesse condicionamento, um «jogo» ou uma «liberdade» que fazem com que a condição (ou o sistema, o código) não seja uma realidade absoluta, mas sim uma realidade modal, na qual a sua própria realização é o que se encontra em jogo. As análises que Diogo Sardinha alcança na conclusão permitem assim, retroativamente, uma nova leitura do esquema conceitual de que ele se serviu de início. E, talvez de forma mais substancial, elas projetam uma luz intensa sobre as razões profundas do movimento constante de identificação e de distanciação, com relação aos temas kantianos, que polariza toda esta leitura: sobretudo com relação aos da terceira *Crítica*, cujas redescoberta e interpretação terão verdadeiramente ocupado todo o último meio século (talvez na França mais particularmente), vista a multiplicidade de funções (estética, ética, mas também lógica) que ela confere à liberdade<sup>6</sup>.

Então, um segundo problema, aparentemente mais especializado, apresenta-se a nosso cuidado: o da articulação, na própria concepção de liberdade, entre os esquemas do *conflito* e do *jogo*. Está claro que ela não se separa da relação que Foucault possui com a «fonte» nietzschiana do seu pensamento, que não é tanto do domínio, como sabemos,

---

<sup>5</sup> Não entro aqui em discussões sobre a «prioridade» com respeito à expressão «quase-transcendental» de que se serviram, em sentidos diferentes, vários filósofos da segunda metade do século XX (Foucault, Derrida, Habermas, etc.). A preocupação de Foucault – em *As Palavras e as coisas* e mais além – com a problemática do «sujeito-objeto» concebido não em termos de identidade dialética, mas de «pressuposição recíproca» ou de interferência entre os campos «incompatíveis» do constituinte e do constituído, só é quase de certeza inteiramente compreensível no quadro de uma confrontação com uma série de outros discursos: o de Merleau-Ponty, seguramente, mais também o de Lukács em *História e consciência de classe* (como sublinhava de modo sugestivo Massimo R. Leonelli, em uma outra tese defendida em 2007 na Universidade de Paris Ouest – Nanterre – La Défense). O que aqui se indica é a relação íntima e defasada de Foucault com uma problemática pós-kantiana que não parou de contestar a separação entre a ordem do «fenômeno» (*Erscheinung*) e a da «ilusão» (*Schein*), na qual o que está em jogo é precisamente a «pureza» do sujeito constituinte. Tal como observa Diogo Sardinha, para Foucault «a aparência não é uma ilusão», e essa tese basta para perturbar toda a problemática do «fundamento».

<sup>6</sup> Lembremos aqui a proximidade de Foucault não apenas com Deleuze, mas com Gérard Lebrun, cujo grande livro *Kant e o fim da metafísica: ensaio sobre a Crítica da faculdade de julgar*, defendido como tese de doutorado sob a orientação de Canguilhem vários anos antes de haver sido publicado (1970), marcou toda uma geração.

da herança ou do comentário, quanto da inspiração e da atualização. O fato que Diogo Sardinha privilegia, em sua reconstituição da «sistemática» foucaultiana, um modelo arquitetônico vindo de Kant, mesmo se é para desestabilizar seu fundamento, não implica de modo algum que ele desconheça ou minimize esta inspiração. Ao invés disto, ele nos incita a relançar a pergunta de como Foucault pôde filosofar ao mesmo tempo – e cada vez mais – com Kant e com Nietzsche (logo, com cada um deles também contra o outro), ao combinar suas «questões» respectivas (questão de direito, questão de fato) numa mesma empresa *crítica*. E como esta dupla inspiração pôde traduzir-se em um «regresso aos gregos», sob o qual jaz constantemente um cuidado com *a atualidade* – mas com uma atualidade, se podemos dizer assim, «intempestiva» ou «inatual» (*unzeitgemäß*). Que não exista aqui nada de simples nem, por razão maior, natural é algo assinalado por vários leitores que não podem ser facilmente descartados: por exemplo, Deleuze se perguntando em que sentido «ainda há um grego em Foucault», para o qual «uma certa confiança em uma problematização dos prazeres» é mais forte que as formas modernas do governo de si. Este grego reencontraria a ideia de uma «relação de forças [que passa] por uma rivalidade dos homens livres»<sup>7</sup>. Não tanto, por conseguinte, o «pré-socrático ideal», inspirado particularmente por Heráclito, para quem a guerra entre os homens refletiria de modo quase-mítico o «jogo do mundo», mesmo se esta figura arqui-estética nietzschiana (e, não esqueçamos, também heideggeriana) pode ser lida nas entrelinhas de numerosas análises de Foucault (não tanto, é quase certo, aquelas que incidem diretamente sobre os gregos, quanto as que evocam os ressurgimentos de uma ética do «assujeitamento a si» na modernidade); nem tampouco o «sábio» de tipo estoico, morando já em um espaço «outro», que não é mais o da cidade dos homens, com suas instituições e conflitos; mas sim o cidadão da *polis*, ou melhor (como mostra Diogo Sardinha numa belíssima releitura da *Hermenêutica do sujeito*)<sup>8</sup> o «sujeito» cuja «escolha de vida» ou o modo *público* de existência comporta ao mesmo tempo um afastamento, e até uma «autoexclusão» relativamente ao *comum*, seja ele definido como interesse, como lei ou como estilo de conduta (sexual ou outra). Logo, geralmente, como norma<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 121-122. Diogo Sardinha cita o início deste raciocínio de Deleuze, e eu retomo seu final.

<sup>8</sup> Ver mais abaixo, capítulo VIII, § 23.

<sup>9</sup> Sobre todo o problema da lógica e da política das «normas» em Foucault, devemos recomendar o trabalho magistral de Stéphane Legrand, *Les Normes chez Foucault* (Paris, PUF,



Presentimos que o momento grego é menos um *retorno* do que um *recurso* – e, portanto, não vem contradizer o princípio de método histórico no qual Diogo Sardinha havia concentrado a oposição entre Foucault e as filosofias «dialéticas» da história: enquanto estas, na esteira de Hegel, proibem de «saltar por cima de seu tempo» rumo ao futuro, é «rumo ao passado» que Foucault formula esta possibilidade ontológica. Resta que *a eternidade dos gregos*, afirmada com pujança pelo «último Foucault» (mas, vendo melhor, latente em sua filiação nietzschiana), parece oscilar entre duas modalidades de existência histórica, que dependerão altamente a identificação e a configuração concreta desse «nós», para quem o problema da liberdade sempre se formula também em termos de conflito: uma modalidade que faria um *modelo de exceção* (um protótipo da autoexclusão ou da ascese como conduta individual de libertação em relação ao império das normas); outra que – inspirada na fórmula de *Vigiar e punir* na qual Diogo Sardinha vê, com razão, o condensado das análises de relações de forças, ou de enfrentamento, entre os poderes e as resistências – atualizaria o modelo ao reinscrevê-lo em uma «batalha perpétua»<sup>10</sup>. Ora, ninguém se exclui de uma batalha, no máximo pode-se inverter as frentes de batalha: também neste sentido, o *polemos* é eterno. Como escolher entre a ascese e o combate? Mas será mesmo necessário escolher? Não apenas não incumbe ao comentador «resolver» as dificuldades no lugar do filósofo (o que Diogo Sardinha nunca pretende fazer), mas a modalidade filosófica de que falamos aqui tem precisamente como efeito, se não como objetivo, *revelar as incertezas* no coração dos «domínios» que ela descreve ou cartografa. Sua finalidade não é edificar, mas sim inquietar. Uma vez mais, não estou certo que os usos atuais de Foucault (acadêmicos ou não) vão sempre exatamente neste sentido.

---

2007), cujo método é inteiramente diferente, mas que me parece, em diversos aspectos, ser complementar do presente livro. O sujeito ético que assume a escolha radical «entre a pertença e a exclusão» e reencontra assim um modo «grego» de participação agonística ou conflitual na esfera pública não é, propriamente falando, um *dissidente* ou um *revoltado*; ele seria mais o inventor de uma «contra-conduta», mesmo se Foucault, quando tenta elaborar esta categoria como um «tipo» transhistórico suscetível de múltiplas variações, volta-se antes de mais para modelos extraídos da espiritualidade e da ascese medieval (ver *Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France, 1977-1978*, trad. de E. Brandão e C. Berliner, São Paulo, Martins Fontes, 2008, em particular a lição de 1 de março de 1978). Mas o modelo grego estudado por Diogo Sardinha tem a vantagem de colocar em uma reciprocidade polêmica e, escusado dizê-lo, altamente problemática, o problema da «exclusão de si» e da «exclusão dos outros». Por isso ela é, paradoxalmente, mais intensamente política.

<sup>10</sup> Ver mais abaixo, capítulo VII, § 21-B.

Seria tentador ficar por aqui (no que me diz respeito, claro), ressaltando que a questão que trata da «eternidade do modelo grego», subjacente ao regresso de um certo nietzschianismo no campo de uma confrontação com Kant, é também um modo de especificar o que está em jogo na questão anterior, que trata da emergência do quase-transcendental: poderia acontecer que a transgressão das fronteiras que delimitam o sujeito e o objeto, o surgimento das condições de possibilidade da experiência em seu próprio campo de realização, ou a mescla «impura» do empírico e do *a priori*, não tenham outro conteúdo típico que não seja esta anfibia permanente dos esquemas do conflito e do jogo (ou esta possibilidade permanente de *abrir o campo do conflito* pelo jogo, e de *mudar as regras do jogo* pelo conflito, presente sob a análise dos «jogos finitos e infinitos» retomada e aplicada por Diogo Sardinha a Foucault). Mas esta lição, por mais interessante que seja na vertente «especulativa», me parece esquivar em demasia a dificuldade política que ela dissimula em si mesma. E, para terminar, é sobre este ponto que gostaria de insistir.

Foucault não foi um «democrata», é o mínimo que se pode dizer. E, no entanto, sua filosofia<sup>11</sup> é de uma importância central para a democracia. Inspirando-me em *nossa* atualidade, na «ontologia daquilo em que nos tornamos» hoje, direi que ela é importante para a *democratização da democracia*, que em um momento de crise aguda de todas as instituições de «soberania» e de «poder», constitui provavelmente a única forma de resistir à *desdemocratização*<sup>12</sup>. Não se trata então de colocar Foucault (do ponto de vista de suas teses, ou das aplicações que se fazem delas e que são muito distintas umas das outras, para não dizer opostas entre si) no «campo» da *antidemocracia*<sup>13</sup>. Mas de assumir, primeiro, a equivocidade do *nome* «democracia», o fato de que o que ele designa é o campo movediço de uma batalha, mais do que a figura estável de um regime ou o programa determinado de um partido. Na acepção que muito tempo foi dominante entre nós, «democracia» buscou combinar de modo tão estreito quanto possível uma

---

<sup>11</sup> Da qual considero que suas intervenções e ações políticas, em conjunturas determinadas, são, bem entendido, uma parte integrante: não é que derivem dela, mas elas a qualificam, ou a sobredeterminam; uma vez mais, a figura epistemológica pertinente é a da *complicação*.

<sup>12</sup> Retomo a expressão «desdemocratização» de Wendy Brown (que ela própria retomou de Charles Tilly), em um ensaio crítico do neoliberalismo que se reclama explicitamente de Foucault (*Les Habits neufs de la politique mondiale*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007). Eu mesmo, depois de vários outros, falei de «democratização da democracia» no ensaio introdutório de minha coletânea *La Proposition de l'égaliberté: écrits politiques, 1989-2009* (Paris, PUF, 2010).

<sup>13</sup> No qual se encontram hoje, como sabemos, não somente teóricos ou ideólogos que se reclamam da extrema direita ou do conservadorismo, mas também da extrema esquerda, e até do «comunismo».

referência ao poder da maioria (e logo, no limite, da «multidão» ou da «massa»), uma referência à igualdade (dos direitos ou das condições) e, finalmente, uma referência à ordem da lei (ela mesma hesitando permanentemente entre decisionismo e constitucionalismo). Sobre estes três pontos, Foucault está em total oposição ao discurso democrático e não parou de combater seus fundamentos «empírico-transcendentais», começando pela ideia de *povo*, que ele substituiu sistematicamente pelo fenômeno «biopolítico» da *população*. Diogo Sardinha relembra, na altura certa, a hostilidade de Foucault à noção de *cidadania*, porquanto ela se funda sobre um procedimento de legitimação idealmente «contratualista»: não – como na tradição conservadora que vai de Montesquieu a Hegel, passando por Hume e Burke – por causa dos efeitos desagregadores exercidos sobre as comunidades históricas pela ideia de contrato, mas, ao contrário, na medida em que visa reconstituir, por via da ficção jurídica, um *pertencimento* ao «corpo político». «O assujeitamento a si», que ele apresenta como o ângulo mais agudo da ética foucaultiana, em tensão entre o modelo grego de estetização das condutas e a noção «kantiana» de heautonomia (que ilustra a inversão tendencial dos esquemas da moralidade na *Crítica do juízo*), aparece então não apenas como um modo de contestar o império da lei, mas como «o luxo de uma minoria»<sup>14</sup>. Mas, queira-se ou não, tal fórmula soa como um desafio ao discurso democrático, ainda que, num primeiro momento, ela pareça concernir unicamente a uma ética da vida «privada». Pois esta última, como Diogo Sardinha também enfatiza, não assume a forma de uma subordinação ou de uma hierarquia de esferas, mas sim a de um retirada ou de uma cisão no próprio seio da comunidade dos iguais. E, a partir daí, o que ela põe em risco é a própria possibilidade, para os «cidadãos-sujeitos», de se incorporarem num povo unificado, segundo este outro «duplo», teorizado em particular por Rousseau: o da participação numa soberania «indivisível», acompanhada por uma obediência individual à «vontade geral».

Será preciso assegurar, no entanto, que esta atitude ética – que é objeto de uma «escolha» e «não se dirige igualmente a todos», visto nem todos serem igualmente susceptíveis de instalar suas vidas «em um plano superior», isto é, não nos equivoquemos, de submetê-la livremente a um constrangimento maior – é do domínio do *elitismo* ou de uma atitude *aristocrática*? Poderia parecer difícil contestá-lo (e, de fato, isso parece bem difícil a muitos leitores de Foucault), mesmo à custa de distinções entre

---

<sup>14</sup> Ver mais abaixo, capítulo VIII, § 23.

vários aristocratismos ou elitismos, que não são todos «oligárquicos», precisamente porque nem todos são do domínio da distribuição ou da apropriação do poder, se não se notasse de imediato até que ponto a ideia foucaultiana da exceção individual (susceptível, ao longo da vida, de comunicar ora com os modelos da transgressão, ora com os da resistência, que talvez seja antes de mais nada uma resistência à *assimilação*) permanece sempre inseparável de uma busca da invisibilidade, ou do anonimato. O que testemunharia ainda o valor simbólico que ela atribui aos «homens infames», no sentido etimológico da palavra. Quanto a saber se ele mesmo chegou lá, isso é outro assunto. Mas o certo é que – na imbricação de *relações* transindividuais que (sigo ainda Diogo Sardinha) combinam sempre uma «relação de si com os outros» e uma «relação de si consigo mesmo» – a estratégia de Foucault visa mais dotar certos indivíduos de uma «capacidade igualitária» superior (no sentido em que ela não seria objeto de nenhum reconhecimento ou distinção) do que elevá-los acima da comunidade dos iguais. Ela possui de alguma forma as propriedades oximóricas (ou místicas) de uma elevação «pela parte de baixo». Em outras palavras, ela tende a subverter radicalmente a lógica e a topologia das «relações sociais» que conferem sua historicidade aos *conatus* da emancipação individual, de tal forma que a reunião ou a conspiração destes não possa nunca voltar a eles sob a forma de um conformismo de «massa» ou de «classe».

Ao propor estas variações, que têm o duplo inconveniente de refletir demasiado minha leitura subjetiva e de preceder o tema que lhes dá sentido, não acabei afinal transgredindo a regra que tinha querido impor a mim mesmo, a de não falar *pelo* autor de *Ordem e tempo na filosofia de Foucault*, a de não substituir sua voz pela minha? Não acabei, em particular, por propor uma chave de leitura para aquilo que forma, de um extremo ao outro, o enigma com que ele se defronta: como *conjuntar* (ou entrelaçar) praticamente, ao nível da subjetividade ativa, o que epistemologicamente está *disjunto*, ao nível dos «objetos» representáveis e analisáveis? Sim, com certeza. E não me arrependo. Pois, a esse custo, espero ter dado voz ao que é minha convicção: ao reconstruir uma arquitetura interna do pensamento de Foucault, como se com ele uma filosofia houvesse nascido, é a sua própria que Diogo Sardinha começou construindo. Chegou agora a vez dele revelar o que ela promete.