

Michel Foucault, teórico crítico?: uma interpretação a partir de Judith Butler

Michel Foucault, critical theorist?: a Judith Butler's interpretation

Daniela Cunha Blanco¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro

danielablanco27@gmail.com

Abstract: O artigo pretende responder às críticas de Habermas a Foucault, a partir da análise da crítica em Foucault em um diálogo com Butler. Habermas nos coloca as seguintes questões: 1) se a continuidade da tradição crítica kantiana em Foucault – dos textos *O que é a crítica?* e *O que são as luzes?* – é viável e como se deve compreendê-la, tendo em vista a crítica ao sujeito transcendental de *As palavras e as coisas*; 2) se o pensamento das relações de poder em Foucault constituiria uma *criptonormatividade* para a ação. Nossa hipótese é que a interpretação de Butler de Foucault responde tanto à possibilidade da continuidade da crítica kantiana, como à presença de elementos da *teoria crítica* da Escola de Frankfurt em Foucault. Será preciso seguir, em primeiro lugar a retomada da crítica kantiana feita pelo autor e, em segundo lugar, a normatividade que Butler identifica em Foucault.

Keywords: crítica; Judith Butler; Jürgen Habermas; Michel Foucault; normatividade; poder.

Resumo: This article aims to respond to Habermas' criticism of Foucault, based on an analysis of critique in Foucault in a dialogue with Butler. Habermas poses the following questions: 1) whether the continuity of the Kantian critical tradition in Foucault – from the texts *What is Critic?* and *What is Enlightenment?* – is viable and how it should be understood, considering the critique of the transcendental subject in *The Order of Things*; 2) whether Foucault's thinking about power relations would constitute a *cryptonormativity* for action. Our hypothesis is that Butler's interpretation of Foucault responds both to the possibility of the continuity of Kantian critique and to the presence of elements of the *critical theory* of the Frankfurt School in Foucault. It will be necessary to follow, firstly, the author's resumption of Kantian critique and, secondly, the normativity that Butler identifies in Foucault.

Palavras-chave: critique; Judith Butler; Jürgen Habermas; Michel Foucault; normativity; power.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. (Bolsa de Pós-doutorado do Programa Institucional de Pós-Doutorado (PIPD) da CAPES.

Recebido em 30 de junho de 2025. Aceito em 10 de novembro de 2025.

O debate entre Habermas e Foucault: o problema da crítica totalizante

No texto *O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault*, Judith Butler (2013) se dedica a interpretar o sentido da crítica em Foucault e a nela defender uma ideia controversa, qual seja, que existiria uma normatividade no pensamento crítico de Foucault. Com tal defesa, a autora responde ao debate que Habermas traça com Foucault. Em *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas (2002) aponta que, se por um lado, Foucault teria feito uma crítica à razão universal que, na mesma linha do que Adorno e Horkheimer já haviam feito em sua *Dialética do esclarecimento*, encontrava sua razão de ser nas consequências políticas de uma razão totalizante, por outro lado, a pretensão totalizante da crítica da razão de Foucault lhe retiraria qualquer possibilidade de pensar um espaço de ação política. Em outras palavras, se a razão em sua totalidade deve ser recusada, como regular o campo de ação para medir seus objetivos e efeitos? Ou, ainda, recusando a razão em sua totalidade, qual seria o paradigma capaz de embasar as ações para a emancipação? Sabemos que a resposta encontrada pelo próprio Habermas trata de propor um deslocamento da razão subjetiva para a racionalidade comunicativa, cujo caráter pragmático a localiza na história e não mais no espaço metafísico. A universalidade da razão deixa de ser aquela cujas consequências fascistas foram amplamente analisadas por Adorno e Horkheimer, e passam a dizer respeito à esfera pública, na qual as regras formais de seu funcionamento garantiriam a participação universal de todos. É justamente esse novo paradigma da razão que faltaria a Foucault.

No texto *Com a flecha dirigida ao coração do presente: sobre a preleção de Foucault a respeito do texto de Kant 'O que é Esclarecimento?'*, Habermas (2015) volta a criticar Foucault a partir do que aponta como uma contradição em seu pensamento. Tendo agora, após a recente morte de Foucault, tido acesso a seu texto *O que são as luzes?* – no qual Foucault retoma o texto de Kant sobre o esclarecimento a partir de uma interpretação que o permite afirmar seu próprio pensamento como uma continuidade em relação à crítica kantiana –, Habermas questiona como é possível conciliar o diagnóstico de Foucault sobre o pensamento de Kant em *As palavras e as coisas* com essa nova interpretação de *O que são as luzes?*. Se, diz o autor, em *As palavras e as coisas*, Foucault havia diagnosticado em Kant a relação intrínseca entre a analítica da finitude e uma ideia de progressão infinita do conhecimento, afirmando tal relação como uma vontade de saber ligada a um poder, o que aparece em sua interpretação de Kant a partir de *O que é o esclarecimento?* seria bem diferente. Nas palavras de Habermas,

Se antes Foucault farejara essa vontade de saber nas formações modernas do poder apenas para denunciá-la, ele a mostra agora sob uma luz inteiramente diferente: como o impulso crítico digno de conservação e carente de renovação, que vincula seu próprio pensamento aos começos da modernidade (HABERMAS, 2015, p. 198).

Em outras palavras, aquilo que teria fundamentado em *As palavras e as coisas* uma refutação radical de toda a racionalidade moderna, em *O que são as luzes?* teria se transformado em uma proposta de crítica da crítica que colocaria Foucault na esteira da modernidade. O que leva Habermas a questionar: “como a autocompreensão de Foucault como um pensador na tradição do Esclarecimento se concilia com a crítica inequívoca justamente a essa forma de saber da modernidade?” (HABERMAS, 2015, p. 195). Como, ainda, justificar que apenas a razão de Foucault, esta que apresenta uma leitura genealógica crítica das ciências humanas, permaneceria fora das relações de poder e de dominação da razão?

Habermas nos deixa as seguintes questões em aberto: em primeiro lugar, trata-se de compreender se essa continuidade da tradição crítica kantiana em Foucault é, de fato, viável, e como se

deve compreendê-la, sem que seja preciso abandonar a crítica que o autor havia feito ao sujeito transcendental em *As palavras e as coisas*, e, em segundo lugar, e mais importante, trata-se de questionar se a crítica de Foucault às relações entre poder e saber nos deixaram em uma completa ausência de normatividade para a ação. Em nossa interpretação, essas duas questões fundamentam a leitura que Butler faz de Foucault quando afirma não apenas a continuidade da crítica no autor, como, à revelia dele, a existência de uma normatividade em seu pensamento. Nossa hipótese é a de que a interpretação de Butler em torno do pensamento da crítica em Foucault tenta responder não apenas à possibilidade da continuidade da crítica kantiana em Foucault, mas, também, a continuidade da *teoria crítica* em Foucault, aqui já nos referindo ao modo com que ela aparece no século XX, seja com a primeira geração da Escola de Frankfurt, com Adorno e Horkheimer, seja com a segunda geração, da qual Habermas é um dos principais expoentes.

Será preciso analisar como Butler constrói essa difícil conexão entre a crítica enquanto crítica a qualquer pretensão universalizante da razão e do poder (tal qual aparece nos trabalhos arqueológico e genealógico de Foucault) e uma pretensão reguladora da ação política, que corre sempre o perigo de recolocar o universal lá mesmo onde ele foi criticado. Será central, antes de mais nada, compreender a concepção de crítica em Foucault, traçando as linhas de ligação e de ruptura que ela traça em relação à tradição crítica kantiana. Essa linha, como veremos, será mais fácil de traçar, tendo em vista que o próprio Foucault (2011, 2002, 2008, 2017) se posiciona em uma continuidade – mesmo que crítica – da crítica kantiana, o que aparece já no texto sobre a antropologia de Kant, e irá reaparecer tanto em seu trabalho arqueológico de *As palavras e as coisas*, como em suas fases genealógica e ética, em textos como *O que são as luzes?* e *O que é a crítica?*. O que significa dizer que a questão da crítica e o diálogo com Kant perpassa toda a obra de Foucault. Por outro lado, a afirmação feita por Butler de uma normatividade em Foucault nos coloca esse outro desafio, qual seja, questionar se existe um diálogo do pensamento de Foucault com a teoria crítica. E não se trata aqui de questionar se Foucault estaria lendo os teóricos críticos e neles se inspirando, mas, antes, nosso interesse é questionar se o pensamento crítico de Foucault não estaria assim tão distante da teoria crítica como Habermas havia apontado. Trata-se de questionar: seria Foucault uma voz importante do pensamento da teoria crítica, para além de sua relação com a tradição crítica kantiana?

O paradoxo da arqueologia e da genealogia: um rompimento e uma continuidade em relação ao esclarecimento?

Trataremos aqui do primeiro dos problemas apontados por Habermas no pensamento de Foucault, qual seja, aquele que questiona como teria sido possível que Foucault tenha, em sua arqueologia, identificado em Kant a expressão da razão totalizante que era preciso recusar, e, no texto posterior sobre o esclarecimento, ter se afirmado na continuidade da crítica desse mesmo esclarecimento de Kant. Em *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas afirma que Foucault, com sua genealogia, quer colocar em andamento “um *discurso especial*, que pretende se suceder *fora* do horizonte da razão, sem ser, no entanto, absolutamente irracional” (HABERMAS, 2002, p. 429). Começemos por lembrar que Foucault, em nenhum momento pretendeu se apresentar como a voz destoante, a consciência acima da realidade capaz de ver na razão aquilo que os outros não viam. Aliás, sua crítica à figura do intelectual mostra bem a pretensão de se manter distante dessa posição. O mesmo vale para o modo com que Foucault se afastou do pensamento da ideologia para aquele das práticas sociais. Nancy Fraser mostra esse desvio quando afirma que

A genealogia foucaultiana do poder moderno estabelece que o poder afeta a vida das pessoas mais fundamentalmente por meio de suas práticas sociais do que por meio de suas crenças. Isso, por sua vez, é suficiente para descartar orientações políticas voltadas principalmente à desmistificação de sistemas de crenças ideologicamente distorcidos (FRASER, 1989, p. 18, tradução nossa).

Nesse sentido, fica claro que a crítica de Foucault ao que ele denomina de “tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas” (FOUCAULT, 2005, p. 13), não pressupõe uma possibilidade de colocar-se fora da razão, como única consciência capaz de enxergar a realidade por trás do véu da ideologia. Antes, o gesto crítico de Foucault é aquele capaz de inserir-se nas lutas e embates que tem lugar na própria constituição do saber e da racionalidade. Seria, portanto, mais proveitoso analisar o modo específico com o qual Foucault interpreta essa racionalidade totalizante a partir das relações de poder. Se é possível realizar uma crítica ao poder é em seu interior, com suas próprias operações e, para isso, é preciso compreender as formas de operações do poder – trabalho, justamente, de sua crítica.

Trata-se de compreender aquilo que Foucault (2005) afirma: que não existe o poder, como uma instância fixa, e sim que o poder existe em ato, não como algo que se possui, mas algo que se exerce. Nesse sentido, toda a crítica de Foucault à razão não diz respeito a uma razão que existiria como instância fixa, da qual seria possível escolher fazer parte ou colocar-se de fora. O que significa dizer que não se trata de criar um discurso que se coloque fora da razão, mas sim um discurso que, em seus gestos e atos, desloque as relações usualmente estabelecidas entre razão e poder. Nas palavras do próprio Foucault,

A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico (FOUCAULT, 2005, p. 15).

A genealogia é, portanto, um outro modo de exercer a razão cujo intuito passa longe da busca por uma unidade discursiva que, por um lado, se mostra capaz de remeter todo acontecimento a uma causa única e, por outro, nesse mesmo gesto, aprisiona todo acontecimento à posição de mero efeito no interior de uma racionalidade global. Que a genealogia torne livres os saberes históricos, significa que ela os retira dessa relação de causa e efeito que engloba tudo em uma totalidade; significa, ainda, que a genealogia possibilita olhar para esses saberes em sua positividade – um conceito central para o pensamento de Foucault, desde sua arqueologia, que pretende dar conta da ideia de um saber que é produtivo e não mera expressão da infraestrutura econômica, como a ideologia é pensada².

Nesse sentido, é possível afirmarmos que o trabalho construído por Foucault (2002), já em sua arqueologia – que apontava para Kant como expressão das pretensões totalizantes do discurso da modernidade – não pretendia colocar-se fora desse discurso, mas, antes, compreender suas operações de poder e nelas se inserir. Se mais tarde, em textos como *O que são as luzes?* e *O que é a crítica?*, Foucault (2008, 2017) irá retomar Kant para se afirmar na continuidade desse discurso filosófico é com o intuito de nele encontrar as brechas, os vazios e as funções que

² Roberto Machado nos fornece uma interpretação desse tema ao afirmar que “uma grande novidade dessa pesquisa foi não procurar as condições de possibilidade históricas das ciências do homem nas relações de produção, na infraestrutura material, situando-as como uma resultante superestrutural, um epifenômeno, um efeito ideológico. A questão não foi relacionar o saber – considerado como uma ideia, pensamento, fenômeno de consciência – diretamente com a economia, situando a consciência dos homens como reflexo e expressão das condições econômicas. O que faz a genealogia foi considerar o saber – como peça de um dispositivo político que, como tal, se articula com a estrutura econômica. Ou, mais especificamente, a questão da genealogia foi a de como se formaram domínios de saber a partir de práticas políticas disciplinares” (MACHADO, 2006, p. 176).

podem ser operadas no sentido da resistência política ao poder. Isso significa dizer que o pensamento de Foucault, que afirma que onde há poder, há resistência, não se encontra assim tão distante do pensamento de Habermas – ao menos não a partir daquilo que o próprio Habermas aponta como ausência de ação política em Foucault. Quando Foucault afirma que o poder existe apenas em ato, seu intuito é apontar para o fato de que o poder é uma relação de forças na qual todos podem intervir. Sua crítica totalizante à razão não implica em um abandono dessa razão, mas sim na análise das operações de poder que ela coloca em ação, para encontrar as possibilidades de resistência.

Habermas (2015, 2002), por sua vez, afirma que a crítica da razão de Foucault recalca um contradiscurso que é imanente à própria modernidade, e cujo trabalho de exposição é justamente aquilo a que o autor alemão se dedicou a fazer. Seria, porém, apressado afirmar a impossibilidade do que Habermas denomina de contradiscurso à modernidade em Foucault, já que este sempre pressupõe que a resistência também é imanente ao próprio funcionamento do poder. Mudam, é claro, os termos e a perspectiva a partir dos quais essas relações são pensadas. É importante, afinal, lembrar que, se para Foucault é Kant que fornece a expressão máxima da crítica a qual é preciso retornar, para Habermas, por outro lado, é Hegel quem fornece e inaugura o discurso filosófico da modernidade. E é ao funcionamento da dialética hegeliana que Habermas se refere quando afirma a existência de um contradiscurso imanente ao discurso da modernidade. Como crítico de uma ideia de razão enquanto consciência, interessado em deslocar a racionalidade para o campo comunicativo, Habermas se coloca na continuidade da crítica social dialética que vai de Marx à escola de Frankfurt. Se trazemos aqui essa linha de pensamento a qual Habermas se alinha para afirmar sua distância em relação a Foucault é porque ela fornece uma justificativa para a crítica que Habermas faz a Foucault, sobre a qual Nancy Fraser nos apresenta uma síntese:

Essa tradição analisa a modernização como um processo histórico de dois lados e insiste que, embora a racionalidade iluminista tenha dissolvido formas pré-modernas de dominação e privação de liberdade, ela deu origem a formas novas e insidiosas próprias. O importante sobre essa tradição, do ponto de vista de Habermas, e o que a distingue da tradição rival na qual ele situa Foucault, é que ela não rejeita integralmente os ideais e aspirações modernos cuja atualização de dois lados ela critica. Em vez disso, busca preservar e estender tanto o “impulso emancipatório” por trás do Iluminismo quanto o sucesso geral do movimento em superar as formas pré-modernas de dominação — mesmo enquanto critica as características negativas das sociedades modernas (FRASER, 1989, p. 35-36, tradução nossa).

A partir da interpretação de Fraser, podemos perceber que o que está em jogo é que, para Habermas, o discurso filosófico da modernidade é a própria dialética, ou seja, o processo dialético entre o discurso e seu contradiscurso. Processo que, de fato, não existe em Foucault, cujo pensamento se distancia da dialética e passa a se referir à ideia de relações de poder. O gesto de Foucault de recusar a dialética, para em seu lugar colocar uma ideia de relações de poder, não resulta em uma recusa da existência de algo constitutivo desse regime de poder/verdade que possibilite formas de resistência. A resistência, afinal, não precisa ter a forma do contradiscurso pensada por Habermas. Nesse sentido, recusar a dialética, não significa recusar completamente a racionalidade moderna. Antes, significa recuperar dela o sentido da crítica, mas sem utilizar-se do mesmo enquadramento, do mesmo vocabulário, que pressupõe a existência de uma divisão entre legitimidade e ilegitimidade (do poder, do saber), cuja função é justamente aquela de assujeitar certas categorias de saberes. É esse vocabulário e esse enquadramento liberal do pensamento do poder que Foucault recusa, mas não a crítica em sua totalidade.

A questão central aqui, então, se torna perguntar se aceitamos ou não a interpretação de que

o discurso da modernidade é definido exclusivamente como um processo histórico de dois lados que Habermas afirma ser a dialética. Trata-se, ainda, de nos perguntarmos se aceitamos a dialética como fundamento do *Esclarecimento* e da crítica. Em outras palavras, o que está em jogo é uma disputa por aquilo mesmo que compreendemos como sendo o sentido da crítica. Será a dialética fundamental e indispensável na definição da crítica? Ou, antes, a dialética é uma resposta histórica específica para a definição da crítica, mas, que, de nenhuma maneira, esgota a possibilidade de outras definições? É sobre essas questões que Foucault (2017, 2008) se dedica a pensar em textos como *O que é a crítica?* e *O que são as luzes?*, e sobre os quais nos debruçaremos a partir do diálogo com o texto de Butler (2013), *O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault*, também dedicado a pensar o que é a crítica. Veremos como Foucault retoma o pensamento de Kant para extrair dele um sentido da crítica que não aponta para a dialética como sua fundamentação, mas, antes, para a questão da emancipação ou de como não se deixar governar.

Podemos, assim, afirmar que não há sustentação para o argumento de Habermas contra Foucault, de uma suposta incoerência entre a crítica à razão totalizante de Kant em *As palavras e as coisas* e a afirmação da continuidade em relação à crítica kantiana dos textos da década de 1980. A crítica de Habermas não se sustenta, dado que Foucault não pressupõe um fora da razão, tampouco a impossibilidade de resistir ao poder. Se Habermas pressupõe um processo histórico de dois lados que o permite criticar a razão, salvando seu caráter emancipatório, o mesmo vale para Foucault, já que, ao substituir a dialética (de dois lados) pelas relações de poder, as possibilidades de resistência (emancipatórias) ao poder lhe são também imanentes. Veremos como é isso que aparece no modo com que Foucault interpreta a crítica transcendental kantiana a partir de um deslocamento para o campo histórico, que retira a fundamentação das condições de possibilidade do saber do campo da universalidade transcendente, para realocá-la na contingência e na imanência histórica.

Tendo como intuito responder à questão da normatividade colocada no embate entre Habermas e Butler, faremos um percurso constitutivo da crítica em Foucault a partir de duas linhas argumentativas diversas e complementares: em primeiro lugar, trata-se de buscar a continuidade da crítica kantiana em Foucault a partir da busca pelos limites do pensamento e, em segundo lugar, mostrar a continuidade da crítica a partir da problematização da atualidade. É só a partir dessa compreensão da crítica em Foucault que poderemos retornar ao argumento de Butler sobre a existência de uma normatividade no pensamento de Foucault que o conecta à teoria crítica. Sigamos, portanto, o primeiro fio, aquele dos limites do pensamento como fio que conecta o pensamento de Kant em torno da crítica ao pensamento de Foucault. Faremos isso tendo como principal ponto de apoio o texto de Foucault, *O que é a crítica?* – publicado em 1990, mas cuja conferência original fora pronunciada em 1978. A partir desse texto principal, retornaremos a Kant, para compreender aquilo que Foucault encontra no autor como base para seu próprio pensamento.

A crítica entre Kant e Foucault: a questão dos limites do pensamento

Em *O que é a crítica?*, Foucault (2017) começa por propor uma análise da história da crítica a partir de uma perspectiva específica: trata-se de compreender como ela se constitui em con-comitância com uma ideia surgida do interior da Igreja Católica, qual seja, “que cada indivíduo, seja qual for sua idade, o seu estatuto, e isto durante toda a sua vida e até nos pormenores das

suas ações, devia ser governado e deixar-se governar” (FOUCAULT, 2017, p. 33). Está em jogo aquilo que Foucault (2007) já havia constatado no primeiro volume da *História da sexualidade*, mostrando como as formas de governo que nascem entre os séculos XV e XVI, inicialmente restritas à pastoral cristã, no século seguinte, se espalham para todo o campo social, constituindo-se como uma nova forma de poder. Foucault opõe a ideia de um poder soberano, que se baseava no funcionamento da lei, a um novo poder cujo funcionamento se dá no campo das normas e da normatização. As características desse poder são objeto da analítica do poder foucaultiana, que aponta para o modo com que se desdobra em duas perspectivas específicas: uma que se refere a um poder disciplinar – voltado para o controle individual dos corpos – e outra que diz sobre um biopoder – cujo foco principal são as populações. Se Foucault retoma essa ideia no texto sobre a crítica é para mostrar como, concomitante ao surgimento dessas técnicas de governo, forma-se uma questão essencial sobre como não se deixar governar. A partir daí constitui-se a ideia de uma atitude crítica, uma espécie de virtude ou ética, intrínseca ao próprio surgimento dessa nova forma de funcionamento do poder.

Tal perspectiva da construção da história da crítica aponta para uma questão central na definição da crítica em Foucault, qual seja, que não existe uma crítica universal, ou mesmo uma crítica em si. Se podemos falar de crítica é a partir da ideia de uma atitude crítica sempre conectada a uma técnica de governo. A crítica é sempre crítica de alguma coisa. Foucault afirma que da pergunta sobre “como governar?” (os Estados, as cidades, uma casa, o próprio corpo, o próprio espírito) – pergunta que fundamenta as novas técnicas de governo, que se espalham da pastoral cristã para todo o campo social –, nasce a pergunta sobre “como não ser governado?”. É preciso, porém, compreender que essa pergunta não denota um desejo de não ser governado de todo, já que não existe uma crítica universal. Trata-se de uma atitude crítica incessante, ou como afirma Foucault, “uma questão perpétua que seria: ‘como não ser governado assim, por esses, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por tais processos, não assim, não por isso, não por eles?’” (FOUCAULT, 2017, p. 34). Ideia que forneceria a Foucault a primeira definição da crítica: “a arte de não ser governado de tal maneira” (FOUCAULT, 2017, p. 34).

Essa definição marca o primeiro ponto de contato entre Foucault em Kant, já que Foucault irá buscar uma aproximação com a definição que Kant (2011) dava a *Aufklärung*, no texto *O que é Esclarecimento?*. Kant afirmava o Esclarecimento como a saída do estado de menoridade, cuja definição “é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a condução de outrem” (KANT, 2011, p. 23). A partir do retorno a tal definição, Foucault questiona como situar a crítica em Kant. Em outras palavras, se é o Esclarecimento que é pensado como uma atitude de não se deixar governar assim, o que significará a crítica em Kant? Foucault afirma que ela deve ser pensada a partir de uma outra questão, qual seja, “sabes até onde podes saber?” (FOUCAULT, 2017, p. 37). E é justamente essa questão que nos fornece uma primeira chave de leitura daquilo que conecta a crítica kantiana à crítica foucaultiana: trata-se da questão dos limites do pensamento.

Retornemos a Kant, como faz Foucault (2017), para lembrar como seu projeto crítico é composto por três partes diferentes, às quais correspondem três questões diferentes. A *Crítica da razão pura* tem como questão “O que eu posso saber?”, que trata de encontrar os limites do conhecimento. A *Crítica da razão prática*, tem como questão “O que devo fazer?”; questão moral, que coloca os limites da ação e de seus efeitos. A *Crítica da faculdade do juízo* tem como questão

“O que me é permitido esperar?”; questão complexa que articula os conceitos da natureza da primeira crítica ao campo da liberdade e da moralidade da segunda crítica a partir da ideia de uma finalidade da natureza. Sem nenhuma pretensão de querer sistematizar aqui o pensamento de Kant, nosso intuito é perceber aquilo que Foucault encontra como fio comum às três críticas kantianas e que será central para seu próprio pensamento. Segundo Marco Antônio Sousa Alves, “Foucault retém aqui uma lição importante de Kant: a centralidade da reflexão sobre as condições de possibilidade do conhecimento e do pensamento. A crítica é, assim, nada mais que uma reflexão sobre os limites” (ALVES, 2016, p. 16). A questão fundamental que aparece nas três críticas é, portanto, aquela dos limites. As perguntas pelo que posso conhecer, o que devo fazer e o que me é permitido esperar tratam das condições de possibilidades do conhecimento e da ação, dos limites transcendentais do que posso conhecer, fazer e esperar. Deixemos, então, claro: quando nos perguntamos sobre os limites (da ação, do que posso conhecer e esperar) estamos nos perguntando sobre as condições de possibilidade, cuja constituição é transcendental, já que existe um *a priori* que condiciona a ação e o pensamento.

Foucault irá interpretar a questão dos limites no projeto crítico kantiano conectando-o ao Esclarecimento, compreendido como saída da menoridade. Lembremos a afirmação de Kant de que se nos encontramos em um estado de menoridade, é por nossa própria culpa, já que isso demonstra uma falta de coragem para utilizar-se de nosso próprio entendimento e dispensar a condução de um outro. Foucault irá, então, afirmar que isso que Kant identifica como uma *coragem de saber*, que é invocada pelo Esclarecimento, “consiste em reconhecer os limites do conhecimento” (FOUCAULT, 2017, p. 38). Pode-se extrair daí que “Kant atribui à crítica, no seu empreendimento de dessubmissão relativamente à ação do poder e da verdade, como tarefa primordial, como prolegômenos a todo o *Aufklärung* presente e futuro, conhecer o conhecimento” (FOUCAULT, 2017, p. 38), em outras palavras, conhecer os limites do conhecimento. Com isso, Foucault interpreta em Kant uma ideia de Esclarecimento, ou seja, dessa atitude de não se deixar governar, como a expressão da atitude crítica que persistirá em seu próprio trabalho.

A questão central para Foucault é que não podemos nos esquecer que o Esclarecimento, compreendido como essa atitude crítica de não se deixar governar, é concomitante – e, ainda mais, só encontra seu sentido em resposta – ao desenvolvimento das diversas técnicas de governo surgidas com a nova forma de poder. Não por acaso, Foucault (2017) retoma em *O que é a crítica?* as ideias que já desenvolvera em *As palavras e as coisas* e em *A história da sexualidade*, livros nos quais o autor mostra (FOUCAULT, 2002, 2007b) que aquilo que se coloca como ocasião histórica para a necessidade de uma coragem de conhecer é o surgimento de uma ciência positivista autocentrada e o surgimento de um Estado que via a si mesmo como a própria racionalidade da história. Ou seja, o desenvolvimento desse entrelaçamento entre poder e saber na constituição de novas técnicas de poder se mostra como ocasião para o surgimento da questão sobre como não se deixar governar. O resultado disso é que as relações entre crítica e Esclarecimento tomam, cada vez mais, a forma de uma desconfiança ou de um questionamento constante: “de que excessos de poder, de que governamentalização, tanto mais incontornável porquanto se justifica na razão, não será esta própria razão historicamente responsável?” (FOUCAULT, 2017, p. 39). Ou seja, trata-se de questionar e de desconfiar do quanto a razão pode ser responsável pelos excessos de poder – uma desconfiança que é compartilhada, inclusive, com autores da teoria crítica da Escola de Frankfurt, como Adorno e Horkheimer. É, portanto, essa atitude crítica paradoxal, que é parte do Esclarecimento e dele desconfia, que Foucault trará para

seu próprio pensamento sobre a crítica, que o fará afirmar-se na continuidade do projeto crítico kantiano. Mas há, é claro, um desvio que será aqui operado por Foucault.

A *Crítica da razão pura*, texto que fornece as bases do projeto crítico kantiano, tem como intuito encontrar uma definição, uma determinação daquilo que podemos conhecer. Kant (2010) está interessado em encontrar os limites daquilo que nos é dado a conhecer, estando inserido em um contexto filosófico específico a partir do qual tenta solucionar o embate entre o empirismo e o racionalismo. A questão central é recusar que a origem do conhecimento seja inteiramente remetida às ideias imutáveis e universais, tanto quanto inteiramente remetidas à experiência empírica particular, propondo uma forma de reunir o particular e o universal. Para isso, o autor irá deslocar a universalidade do conhecimento do campo das ideias inatas para aquele das regras do conhecer, ou seja, do próprio funcionamento das faculdades cognitivas. Então, o que é universal e necessário em Kant não são as ideias, mas sim, as regras do conhecer, que podem ser aplicadas a qualquer experiência particular. O *a priori* em Kant, sendo justamente aquilo que fornece os limites do que nos é dado a conhecer, é, portanto, transcendental e necessário, fornecendo as condições de possibilidade do conhecimento a partir da universalidade do funcionamento das regras do conhecer.

Para compreendermos o desvio operado por Foucault em relação a essa constituição dos limites do conhecer em Kant como fundamento da crítica, será preciso retornar a seu trabalho arqueológico, em especial aquele de *A arqueologia do saber*, livro no qual o autor (FOUCAULT, 2007a) se empenha por explicar o método ou gesto metodológico que empregara em seus primeiros livros. O método arqueológico é aquele interessado em compreender o surgimento de um modo de pensar, de uma prática discursiva em uma dada época. Em outras palavras, o método arqueológico em Foucault se pergunta como foi possível, ou quais foram as condições de possibilidade do surgimento de um dado modo de pensar, ou do que o autor (FOUCAULT, 2002) denominara já no livro *As palavras e as coisas*, de episteme, conceito que aponta para um sistema de pensamento que conecta discursos e práticas, dando a ver um modo de pensar e perceber o mundo, predominante em uma dada época. Essa pergunta sobre as condições de possibilidade é, justamente, a pergunta sobre o *a priori*, ou sobre os limites para o surgimento de uma determinada episteme. A questão central aqui é que a pergunta sobre os limites em Foucault desloca o *a priori* de Kant, que era necessário e universal, e o afirma aqui como um *a priori histórico*. Então, as condições de possibilidade daquilo que conhecemos, em Foucault, não serão mais universais e nem necessárias, tampouco dirão respeito ao funcionamento das faculdades ou das regras do conhecer. O *a priori*, em Foucault, será histórico e, portanto, contingencial. Foucault não está interessado em pensar a continuidade eterna das regras do conhecer, mas, antes, a transformação histórica daquilo que nos é dado a pensar em uma determinada época. Marcando, portanto, não a continuidade de um funcionamento do pensamento, mas, antes, as descontinuidades históricas dos modos de pensar ou do que Foucault denomina de epistemes.

Os limites que Foucault encontra, portanto, não dizem mais respeito àquilo que podemos conhecer a partir de um funcionamento imutável das faculdades, mas, antes, àquilo que uma dada época nos diz ser possível conhecer. O que significa dizer que os limites apontam não para o que não podemos ultrapassar, mas, sim, para aquilo que é preciso ultrapassar a partir de uma atitude crítica. Se Kant buscava os limites para saber até onde podíamos ir, Foucault busca os limites para mostrar onde é possível lutar, recusando um saber que se mostra como universal e

imutável e mostrando-o em sua contingencialidade histórica, ou seja, mostrando-o como uma construção. Assim, a atitude crítica que Foucault constrói a partir de Kant não é a de ser capaz de julgar a partir dos critérios de uma razão subjetiva. Se o juízo é aquilo que nos fornece uma certeza, uma ideia de verdade, o que Foucault busca é suspender essas certezas e verdades e ainda compreender como se formam essas certezas e verdades, dado que as regras do conhecer são contingenciais.

Butler (2013) nos traz uma interpretação sobre os sentidos e efeitos desse deslocamento histórico da questão dos limites em Foucault. A autora afirma que se trata, agora, de colocar a seguinte questão: “que relação entre conhecimento e poder faz que as nossas certezas epistemológicas acabem servindo de suporte a um modo de estruturar o mundo que oblitera a possibilidade de ordenações alternativas?” (BUTLER, 2013, p. 162). Butler nos lembra, portanto, que o que está em jogo no modo com que Foucault interpreta uma ideia de crítica a partir de Kant são as relações entre poder e saber. E essas relações são aquilo que fundamentam o questionamento dos limites históricos de um saber, justamente para liberar os discursos silenciados por um poder-saber hegemônico.

Se, em Kant, encontrar os limites era encontrar as condições de possibilidade universais do que podemos conhecer, em Foucault, encontrar os limites é reconhecer a contingencialidade de nosso campo epistêmico com o intuito de transformá-lo. Trata-se de pensar como determinados saberes possibilitam o exercício do poder; como determinada ordenação do conhecimento fornece as bases para o estabelecimento de relações hierárquicas e de dominação; como o conhecimento dá as condições para que o poder se exerça de determinadas maneiras. É isso que é colocado em jogo por Foucault (2017, 2002, 2000, 1997, 2007b, 2010b, 2007c), não apenas no texto *O que é a crítica?*, como em todo seu projeto arqueológico (*As palavras e as coisas, História da loucura*) e mesmo na continuidade de seu trabalho genealógico (*Vigiar e punir, História da sexualidade*). O governo ou a governamentalização da vida, lembremos, se dá nesse nexo entre poder e saber, nessas técnicas de poder que se fundamentam em um saber. E é claro que essas formas de governo nos aparecem como as únicas possíveis, se mostram como necessárias, construindo a ideia de que existe uma única ordenação possível do mundo, uma única organização possível de nossas vidas. Se, como a crítica pensada por Foucault demanda, queremos não ser governados assim, desse modo, por esses princípios, precisamos desmontá-los, ou ao menos, desmontar seu caráter de necessidade e de universalidade. O que torna isso possível é, justamente, essa atitude crítica de exposição dos limites do campo epistemológico, desde que se compreenda que expor os limites do conhecimento é mostrar que ele é histórico e contingencial, e não necessário ou universal; é, portanto, desafiar o campo epistemológico, abrindo espaço para o pensamento de uma ideia de resistência. Nas palavras de Alves, “a crítica que antes identificava as limitações necessárias da razão humana, agora, com Foucault, assume a forma de uma possível transgressão, de outra maneira de pensar que pode emergir” (ALVES, 2016, p. 16). A crítica, que em Kant, era uma saída do estado de menoridade, será entendida por Foucault como uma atitude incessante de não se deixar governar. E as operações a partir das quais essa atitude é colocada em movimento é aquela da análise do encontro entre poder e saber com o intuito de desnaturalizar as relações aí estabelecidas. Com isso, podemos afirmar que encontrar os limites passa a significar encontrar os pontos de embate com a contingencialidade de um saber que se mostra como necessário em seus efeitos de poder.

Refletindo sobre a questão dos limites no gesto crítico de Foucault, Butler afirma:

Indagamos pelos limites dos modos de conhecimento porque nos deparamos com uma crise dentro do campo epistemológico em que vivemos. As categorias segundo as quais nossa vida social é ordenada, produzem uma certa incoerência ou domínios inteiros de ininteligibilidade. E é a partir de então, a partir do esgarçamento do tecido de nossa rede epistemológica, que a prática da crítica emerge juntamente com a consciência de que nenhum discurso aqui é adequado e de que um impasse foi produzido por nossos discursos dominantes (BUTLER, 2013, p. 164).

Isso significa dizer que percebemos uma incoerência entre nossos modos de vida e o regime de inteligibilidade no qual esses modos de vida são acolhidos ou rejeitados. Tudo se passa como se não tivéssemos linguagem ou pensamento capazes de dizer sobre nossos modos de vida. É isso que Butler (2013) denomina de uma crise dentro do campo epistemológico e que irá basear seu próprio pensamento em torno das subjetividades abjetas e das vidas não vivíveis, dando continuidade à atitude crítica de Foucault. A questão central aqui é que, ao afirmar que quando nos indagamos pelos limites é porque nos deparamos com uma crise, Butler está afirmando que não apenas a pergunta de Foucault sobre os limites diz sobre uma crise dentro do campo epistemológico em que vivemos, mas, que, a pergunta sobre os limites em Kant também já dizia respeito a uma crise em seu tempo. De algum modo, portanto, a pergunta sobre os limites diz respeito à atualidade de um tempo histórico, e essa é, justamente, a segunda chave de leitura a partir da qual compreendemos que Foucault retoma a crítica kantiana e sobre a qual nos debruçaremos agora.

A crítica como atitude de modernidade: a problematização da atualidade e a normatividade

Cerca de seis anos após a publicação do texto *O que é a crítica?*, Foucault (2008) retoma o tema, agora, no texto *O que são as luzes?*, no qual aprofunda suas ideias em torno da crítica e no qual é possível encontrar as bases para aquilo que Butler (2013) defende no texto *O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault*: a ideia de que há uma normatividade no pensamento do autor. Pretendemos mostrar como a ideia de *problematização* da atualidade em Foucault pode ser uma via de resposta às críticas de Habermas, a partir da compreensão de que a questão da normatividade aponta, justamente, para uma relação entre crítica e atualidade. Em outras palavras, se a normatividade é um horizonte prático-político para a ação no presente, é a atitude crítica que a fundamenta. Será necessário, portanto, compreender como a suposição de uma criptonormatividade em Foucault aparece em Habermas, tendo como auxílio a interpretação de Nancy Fraser, em seus múltiplos diálogos com Habermas e Foucault.

A questão central da crítica de Habermas (2015, 2002), em relação ao que identifica como uma *criptonormatividade* em Foucault, aponta para a ausência de uma razão reguladora capaz de responder aos próprios julgamentos políticos feitos pelo autor. Fraser (1989), no livro *Unruly practices: power, discourse and gender in contemporary social theory*, se junta ao coro de Habermas na crítica a Foucault, nos fornecendo uma explicação mais clara sobre o problema da normatividade em questão. A autora mostra como Foucault teria se afastado de uma normatividade própria à modernidade, fundamentada no contrato social, aquela que era construída a partir de uma divisão clara entre poder legítimo – aquele cedido a um poder soberano – e um poder ilegítimo – que trata dos abusos de poder por aquele que deveria governar em nome do povo. Essa divisão apresentada pelo enquadramento do contrato forneceria uma razão reguladora que permitiria ver e julgar uma forma de poder como justa ou injusta, como benéfica ou má. Para

Fraser, quando Foucault abandona esse enquadramento liberal da análise do poder, não deixa claro qual seria, ou mesmo se haveria um outro parâmetro normativo a partir da qual é possível afirmar, por exemplo, que “‘disciplina’ é uma coisa ruim” (FRASER, 1989, p. 42, tradução nossa). Questão que se mostra importante, já que, para Fraser, é preciso saber responder se uma determinada teoria é capaz de fornecer aquilo que a autora considera as principais tarefas da crítica social:

podemos questionar, por exemplo, se a retórica de Foucault realmente faz o trabalho de distinguir os melhores dos piores regimes de práticas sociais; se ela realmente faz o trabalho de identificar formas de dominação (ou se ela ignora algumas e/ou reconhece erroneamente outras); se realmente cumpre a função de distinguir entre formas frutíferas e infrutíferas, entre formas aceitáveis e inaceitáveis de resistência à dominação; e, finalmente, se ela realmente faz o trabalho de sugerir não apenas que a mudança é possível, mas também que tipo de mudança é desejável (FRASER, 1989, p. 43, tradução nossa).

Em suma, a normatividade demandada por Habermas e por Fraser questiona se há alguma forma de razão reguladora a partir da qual é possível fazer juízos políticos que embasarão ações políticas. Em outros termos, para ambos, é preciso que essa razão reguladora defina e determine, antes de mais nada, um sujeito da ação política que separe, claramente, suas práticas daquelas práticas julgadas como promotoras de relações de dominação. Para Habermas, bem como para Fraser, portanto, é preciso que a crítica social fundamente um desejo de transformação do presente que só pode se dar já tendo estabelecido de antemão uma separação entre as boas e as más práticas, entre as formas de dominação e as formas de resistência.

Se as questões colocadas para a teoria de Foucault por Fraser (que ressoam a crítica à criptonormatividade feita por Habermas) são justas, a maneira pela qual ambos os autores recusam a teoria de Foucault não nos parece assim tão justa. Se o que está em jogo em Foucault, como ambos os autores bem o perceberam, é uma reconfiguração da atitude crítica a partir da recusa ou transformação de seus princípios fundamentais, é de se surpreender com o fato de que ambos não tenham concebido que a própria ideia de normatividade aqui deveria ser repensada. E é justamente essa a proposta de Butler (2013) ao responder às críticas de Habermas contra Foucault com a afirmação da existência de uma normatividade no autor. Como a autora afirma:

Meu propósito é marcar a distância entre uma noção de crítica que é caracterizada como normativamente empobrecida em algum sentido e outra – que espero oferecer aqui – que é não apenas mais complexa do que seus críticos, geralmente, supõem mas que tem, eu argumentaria, fortes compromissos normativos que se revelam em formas que seriam difíceis, senão impossíveis, de ler dentro dos atuais parâmetros de normatividade (BUTLER, 2013, p. 162).

Butler pretende, portanto, mostrar como para analisar o sentido da resistência política em Foucault é preciso não apenas compreender a forma complexa de atuação do poder no autor, como, também, compreender que o sentido possível de uma normatividade a partir daí não pode permanecer aquele pressuposto por Habermas e Fraser. Nosso intuito será, assim, mostrar como a normatividade que Butler pretende afirmar em Foucault se conecta com a maneira pela qual o autor estabelece um pensamento sobre a atualidade, em especial, a partir de suas noções de atitude de modernidade e de problematização.

Butler chama a atenção para uma afirmação de Foucault, no primeiro texto sobre a crítica, que poderia passar como algo menor. Lá, Foucault afirma que está refletindo sobre “a atitude crítica como virtude em geral” (FOUCAULT, 2017, p. 32). Butler parte dessa afirmação sobre a virtude – que, aliás, se mostra como um conceito com tamanha importância em sua interpretação de Foucault, que a virtude aparece no título do texto sobre a crítica em Foucault –, para refletir sobre o que pode significar essa crítica interessada em expor os limites do horizonte episte-

mológico. Se a racionalidade é aquilo que guia nossas práticas sociais mais cotidianas, ao expor os limites históricos dessa racionalidade, mostrando sua contingencialidade, Foucault estaria abrindo espaço para uma recusa a ser governado por ela. O que faz com que Butler conclua que há, no autor, uma oposição entre a obediência (deixar-se governar) e a virtude, sendo esta compreendida, justamente, como a atitude crítica de não se deixar governar (assim, desse modo, por essas regras, etc.). A questão central é compreender que a atitude crítica pensada por Foucault constitui uma relação problematizadora com o campo epistemológico no qual a racionalidade e as práticas sociais se formam. O que, em última instância, significa dizer que a crítica problematiza a própria atualidade. E é justamente essa ideia de uma problematização da atualidade que Foucault (2008), em *O que são as luzes?*, irá extrair do texto de Kant, *O que é esclarecimento?*.

Foucault retoma aqui a leitura do texto de Kant conectando a pergunta sobre o que é esclarecimento ao projeto crítico em geral de Kant, e o faz a partir de um recorte específico. Foucault mostra como o *Esclarecimento* é compreendido por Kant como o momento no qual a humanidade será capaz de fazer uso de sua própria razão, recusando submeter-se a qualquer autoridade. E a conexão que estabelece com a crítica se dá a partir da ideia de que ela define “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” (FOUCAULT, 2008, p. 340). Assim, definir as condições do conhecimento significa aqui definir o uso legítimo da razão e das faculdades do conhecimento. E se podemos falar em uma autonomia da razão em Kant, é a partir da definição dos princípios desse uso legítimo.

A questão é que o texto sobre o esclarecimento de Kant – compreendido em sua conexão com seu projeto crítico mais geral – aparece para Foucault como um gesto paradigmático da filosofia, que inaugura uma relação específica com a atualidade. O autor diz sobre o texto de Kant que essa é a primeira vez que um filósofo conecta dessa forma

a significação de sua obra em relação ao conhecimento, uma reflexão sobre a história e uma análise particular do momento singular 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 particular me parece ser a novidade desse texto (FOUCAULT, 2008, p. 341).

E esse gesto kantiano será interpretado por Foucault como o que denomina de uma atitude de modernidade, ou seja,

Um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns: enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *êthos* (FOUCAULT, 2008, p. 342).

E se essa é uma atitude que Foucault identifica em Kant, isso significa dizer que, ao reunir uma reflexão filosófica a uma reflexão histórica, voltada para a problematização da atualidade, Kant estaria fazendo já isso que o próprio Foucault faz com seu gesto arqueológico, ou seja, questionar os limites históricos do conhecimento. Portanto, aquilo que no primeiro texto de Foucault sobre a crítica identificávamos como um deslocamento feito pelo próprio Foucault, do funcionamento necessário das faculdades cognitivas para a contingência histórica do saber, aqui aparece já como algo que o próprio Kant já operava. Foucault, ao identificar a atitude de modernidade em Kant, está dizendo que o próprio Kant já pressupunha um caráter histórico e contingencial da razão, que Kant já questionava a singularidade da atualidade, ou seja, sua constituição histórica única. Então, os limites que Kant buscava já eram, também, históricos, mesmo que tivessem um caráter universal. Se pensarmos que as condições da experiência em

Kant são o espaço e o tempo, compreendidos como ideias universais que dão as possibilidades do campo de experiência, mesmo que essas ideias sejam universais, o modo de experienciá-las terá um caráter contingencial e histórico. Essa dobra do pensamento de Kant operada por Foucault não é, é claro, gratuita. Era preciso, afinal, ao se afirmar na continuidade do projeto crítico kantiano, retirar-lhe todo caráter metafísico, deslocando-o para o campo histórico.

Com esse gesto, Foucault acrescenta o sentido da atitude de modernidade àquela definição da atitude crítica já estabelecida no texto *O que é a crítica?*. A crítica, assim acrescida desse outro sentido, será definida por Foucault (2008) a partir de três eixos centrais: 1) ela é uma atitude limite: a análise dos limites que, em Kant, mostrava o que não era possível transpor, aqui, mostra a ultrapassagem possível, dando a ver que todo conhecimento que nos é apresentado como necessário e universal é, na verdade, efeito de imposições arbitrárias; 2) ela é uma atitude experimental: ao abrir domínios de pesquisas históricas capazes de olhar para a atualidade não a partir de projetos globais que pretendem escapar dela, mas, antes, percebendo os pontos nos quais a transformação é possível, sem que ela tenha uma forma definida de antemão; 3) seu trabalho será sempre parcial e local: o que significa que será preciso abrir mão dos desejos totalizantes, tendo em mente que isso não significa abrir mão de uma sistematização para que a crítica funcione. Esses três eixos definem a atitude crítica compreendida como um gesto incessante, sempre a se recolocar, que constitui, em última instância, um método.

Foucault acrescenta, ainda, à atitude crítica, agora também atitude de modernidade, a ideia da problematização. Noção que não é sistematizada ou definida de maneira definitiva em seu pensamento, mas que aparece de maneira esparsa em alguns textos centrais de Foucault. Como é ela que nos fornece uma ideia da relação com a atualidade que o autor identificava já no gesto kantiano de indagação sobre o Esclarecimento, nos interessa compreender tal noção como base do que Butler identifica como uma normatividade em Foucault. O autor afirma que

O que é preciso apreender é em que medida o que sabemos, as formas de poder que aí se exercem e a experiência que fazemos de nós mesmos constituem apenas figuras históricas determinadas por uma certa forma de problematização, que definiu objetos, regras de ação, modos de relação consigo mesmo. O estudo (dos modos) de problematizações (ou seja, do que não é constante antropológica nem variação cronológica) é, portanto, a maneira de analisar, em sua forma historicamente singular, as questões de alcance geral (FOUCAULT, 2008, p. 350-351, grifo nosso).

A problematização aparece aqui já como esse gesto capaz de indagar o presente, reunindo um questionamento histórico a um questionamento teórico. Ou seja, a problematização possibilita perceber a singularidade histórica da atualidade, o que significa dizer que é a partir das problematizações que percebemos como algo se torna um problema para o campo do pensamento. É esse o trabalho feito, por exemplo, na *História da sexualidade*, em que Foucault (2007b) analisará como as práticas e experiências em torno do sexo o constituem como um problema para o pensamento. Não por acaso, a ideia de problematização reaparece no segundo volume da *História da sexualidade*, livro no qual Foucault (2010b) afirma que a história do pensamento em torno do tema da sexualidade tem como tarefa “definir as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, e o mundo no qual ele vive” (FOUCAULT, 2010b, p. 17). Isso significa que, ao buscar construir a história da sexualidade, Foucault não estaria interessado em compreender as ideias ou ideologias de uma dada sociedade, que viriam mostrar uma interdição moral do sexo; antes, o que está em jogo é analisar “as *problematizações* através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as *práticas* a partir das quais essas problematizações se formam” (FOUCAULT, 2010b, p. 18-19). Ao conectarmos essa ideia com as discussões sobre a

crítica empreendidas até aqui, depreendemos que se trata de buscar os limites, ou as condições de possibilidade históricas a partir das quais o sexo se torna objeto de pensamento. E não um objeto qualquer, mas um a partir do qual o ser se pensa a si mesmo. A problematização do sexo é, também, portanto, uma problematização do ser em sua atualidade.

O conceito de *problematização* reaparece, ainda, no texto de 1984, *Polêmica, política e problematizações*, no qual Foucault (2010b) nos oferece uma pista que torna possível conectar a noção de problematização com aquilo que Butler identifica no autor como uma normatividade. O autor afirma a problematização como a “elaboração de um domínio de fatos, práticas e pensamentos que me parecem colocar problemas para a prática política” (FOUCAULT, 2010c, p. 228). O que não significa, continua o autor, buscar na política qualquer princípio que explicaria as experiências, mas, antes, analisar os problemas que essas experiências colocam para a política. A chave aqui é compreender que não se trata de pensar que o campo político define de uma vez por todas suas formas de expressão em outros campos, e que olhando para as experiências, seríamos capazes de remontar a esses princípios primeiros. Foucault recusa essa relação causal e entende que o conjunto de práticas e experiências de uma atualidade histórica elaboram o próprio sentido da atualidade, percebendo, com isso, a singularidade histórica como aquilo que coloca um problema para a política. A problematização, portanto, é um gesto de questionamento do campo político.

Mas é preciso ir além na compreensão disso que Foucault está aqui denominando de campo político. O autor afirma que a política não se refere “a nenhum desses ‘nós’ cujos consensos, valores, tradição formam o enquadre de um pensamento e definem as condições nas quais é possível validá-lo” (FOUCAULT, 2010c, p. 228-229). E afirma, ainda, que talvez fosse preciso se questionar se é preciso, de fato, colocar-se dentro de um *nós* prévio à questão para defender certos princípios e valores. Mas, se sua noção de problematização mostra como as práticas e experiências é que fazem nos questionarmos sobre o ser, é que fazem, antes mesmo, que o ser seja objeto de uma elaboração, é preciso recusar a existência desse *nós* prévio à própria elaboração. Com isso, Foucault propõe que o *nós* seja sempre um resultado provisório da questão, ou seja, que o sujeito da política resulta da própria problematização da atualidade, que resulta das práticas e experiências e de como elas colocam um problema para a política. Nesse ponto, Foucault faz uma espécie de aceno silencioso para Habermas, ao afirmar que essa concepção de um *nós* como resultado da problematização teria causado um certo incômodo para os leitores – e veremos como um desses leitores subentendidos é Habermas. O incômodo resulta “de saber se era possível construir um ‘nós’ a partir do trabalho feito e que fosse capaz de formar uma comunidade de ação” (FOUCAULT, 2010c, p. 229). Essa é, justamente, uma das críticas de Habermas a Foucault, qual seja, que a inexistência de um sujeito anterior à ação, já que ele é construído socialmente, impediria pensar em qualquer forma de ação política. Quem age, afinal, se o sujeito resulta ou se constitui na própria ação? Ou, nos termos aqui discutidos, que podemos pressupor um espaço de resistência se inexistente um *nós* da ação política, se o sujeito político só pode ser pensado como resultado da própria ação?

Para responder a tal questão, recorreremos às interpretações feitas por Butler em torno do pensamento de Foucault. Não apenas porque temos como interesse chegar naquilo que nos propusemos anteriormente – ver como a autora defende uma ideia de normatividade em Foucault como resposta às críticas de Habermas –, mas, também porque a autora nos parece realizar um

esforço constante por esclarecer e mesmo desenvolver pontos que permanecem como complicações no pensamento de Foucault. É com esse intuito que, em *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*, Butler (2017) analisa a constituição paradoxal da sujeição pensada como forma de poder em Foucault. A autora mostra como se trata de pensar que somos dominados por um poder que nos é externo, mas, que “nossa própria formação como sujeito, de algum modo depende desse mesmo poder” (BUTLER, 2017, p. 9). Butler afirma que, se entendemos que o poder sobre o qual Foucault fala é constituinte do próprio sujeito, determinando a condição de sua própria existência, ele deixa de se reduzir àquilo ao qual nos opomos, para ser também aquilo de que dependemos para existir. Em suma,

a sujeição consiste precisamente nessa dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta nossa ação. ‘Sujeição’ significa tanto o processo de se tornar subordinado pelo poder quanto o processo de se tornar um sujeito (BUTLER, 2017, p. 10).

Propondo que é preciso ir além de Foucault, e reunir uma teoria do poder a uma teoria da psiquê, Butler mostra como esse sujeito que se encontra na dupla situação de subordinado ao poder e constituído pelo poder é já o sujeito que está implicado na cena da psicanálise. Essa ambivalência do sujeito, em que sua autonomia é condicionada pela subordinação pode ser compreendida a partir da ideia psicanalítica de que “o sujeito surge em conjunção com o inconsciente” (BUTLER, 2017, p. 15). O que significa dizer que o sujeito surge já apegado àquilo ou àqueles de quem ele depende de maneira fundamental. Butler nos lembra como a psicanálise já mostrava que “a formação da paixão primária na dependência torna a criança vulnerável à subordinação e à exploração” (BUTLER, 2017, p. 15). E é justamente essa situação de dependência primária explicada pela psicanálise que irá condicionar “a formação política e a regulação dos sujeitos e se torna o meio de sua sujeição” (BUTLER, 2017, p. 16). Assim, o problema psicanalítico se transforma em uma via de resposta política ao paradoxo da sujeição foucaultiana. Porque Butler percebe que afirmar que o sujeito se forma na subordinação torna necessário assumir que a subordinação dá as bases ou as condições de possibilidade da continuidade do sujeito. Com isso, “desejar as condições da própria subordinação é, portanto, necessário para persistir como si mesmo” (BUTLER, 2017, p. 18).

Essa conexão entre uma teoria do poder e uma teoria da psiquê é aquilo que fornece as bases para responder à ambivalência da relação entre um sujeito construído e a possibilidade de ação política, assim descrita pela autora: “como é possível que o sujeito, tido como condição e instrumento da ação, seja ao mesmo tempo o efeito da subordinação, entendido como privação da ação?” (BUTLER, 2017, p. 19). Butler mostra como aquilo que denominamos de sujeito não pode ser confundido com o indivíduo. Este se transforma em sujeito ao ocupar, pela linguagem, uma posição no campo da inteligibilidade, ou seja, o campo das condições de possibilidade de sua existência e ação. O sujeito é uma ocasião para que o indivíduo atinja suas condições de existência e ação. Assim, se podemos dizer que existe uma ação de um sujeito que não pré-existe a ação, é a partir desse mecanismo circular, que compreende que o sujeito se constitui no ato mesmo pelo qual as condições de possibilidade de sua existência se formam. Por isso, é possível dizer, como Foucault dizia, que se tratava de pensar um nós da política, ou uma comunidade de ação política, como um resultado precário e parcial e não como aquilo que precede tudo. Por isso, é possível pensar que a problematização é o gesto mesmo pelo qual o sujeito se constitui e o nós, compreendido como sujeito político da ação, se forma.

Essa discussão sobre a constituição de um *nós* que não pode preceder à ação é justamente aq-

uilo com o que Butler (2013) inicia o debate de Foucault com Habermas, afirmando a existência de uma normatividade em Foucault. Apesar da autora não se referir ao texto de Foucault aqui citado – *Polêmica, política e problematizações*, no qual esse nós como resultado da problematização aparece –, é de se supor que a autora trace aqui um diálogo com ele, tendo em vista tanto a sugestão silenciosa que Foucault faz aí àqueles (Habermas) que não entendem como um sujeito constituído pode ser também um sujeito da ação, quanto a maneira pela qual a solução da Butler sobre a normatividade em Foucault aponta para a discussão empreendida em torno do nós como efeito da problematização.

Butler (2013) afirma que a crítica de Habermas sobre a ausência de uma normatividade em Foucault teria se mostrado acrítica em relação ao próprio sentido da normatividade. Nas palavras da autora,

a questão ‘o que podemos fazer’ pressupõe um ‘nós’ que já se formou e que se conhece, cuja ação é possível e cujo campo de atuação é delimitável. Entretanto, se essas próprias formações e delimitações têm suas consequências normativas, será, portanto, necessário procurar pelos valores que sustentam o palco no qual a ação se desenrola. Essa procura será uma dimensão importante de qualquer investigação crítica acerca de questões normativas (BUTLER, 2013, p. 161-162).

Com tal argumento, Butler nos remete ao próprio sentido dado por Foucault à problematização, ou seja, ao modo com que uma determinada prática ou experiência se transforma em objeto de pensamento, constituindo um campo político, formando um sujeito e, portanto, as condições de possibilidade da ação. O que Butler mostra é que considerar uma ideia de normatividade que não se questiona sobre as próprias condições de formação do sujeito da ação e do campo de ação, é ignorar as múltiplas formas pelas quais o poder atua constituindo um campo de inteligibilidade no qual os modos de vida se dão. O que significa que é preciso levar em consideração que o poder atua construindo subjetividades que não possuem um campo de ação possível, que não se conhecem ou não são reconhecidos como sujeitos de ação.

Se é possível pensar uma normatividade em Foucault ela deve recusar, justamente, essa constituição prévia do sujeito da ação e do campo de ação. O que significa que aquilo que irá regular a ação, ou aquilo que servirá de legitimidade para sua teoria do poder terá, necessariamente, um aspecto de indeterminação – e talvez seja esse o incômodo de Habermas, para quem é preciso determinar a forma universal da ação comunicativa como parâmetro para corrigir as formas sob as quais ela opera. Habermas sabe que aquilo que pauta as práticas comunicativas entre os sujeitos são as dissimetrias, hierarquias e desigualdades, mas, defende que, ao orientarmos nossas ações para o entendimento mútuo, ou seja, para a comunicação, antecipamos as condições ideias do agir comunicativo. Tendo em vista que elas não são cumpridas, nós identificamos as distorções e os obstáculos que impedem, a cada vez, a realização de uma ação comunicativa. De alguma forma, isso significa dizer que o projeto crítico de Habermas, esse que pensa as condições de possibilidade da experiência para delimitar um campo de ação, pressupõe uma certa comparação constante entre as regras do agir comunicativo e suas distorções, uma medição constante entre as regras ideais e a realidade. Isso nos mostra como, nas regras ideais, os sujeitos da comunicação já estão definidos, o campo de ação já está delimitado, os efeitos esperados pelo agir comunicativo já estão determinados. Já existe um nós, bem como as operações possíveis de comunicação e os efeitos esperados.

A questão central é que, se isso, por um lado, pode funcionar muito bem para aqueles que já possuem seu espaço de reconhecimento enquanto sujeitos em uma sociedade, por outro, coloca

um problema para aquelas vidas não reconhecidas, que são consideradas abjetas, para usar um termo de Butler (2010). Essas pessoas não fazem parte desse *nós* previamente construído, esse *nós* ideal. Do mesmo modo, as ações que lhes são necessárias não estão previstas, pois essas pessoas podem se encontrar muitas vezes em situações de completa exceção. Nesse sentido, a teoria do agir comunicativo de Habermas não daria conta de pensar aquelas vidas com as quais tanto Foucault quanto Butler estão preocupados. Se Foucault (2010a) já falava da vida dos homens infames, dos encarcerados, dos loucos, Butler (2010) desloca o debate para falar dos gêneros abjetos, das pessoas racializadas, dos imigrantes, dos em situação de guerra. O interesse por essas vidas – que em Butler aparecem sob a denominação de vidas não vivíveis – mostra como, se a esfera pública de participação já está definida, mas algumas subjetividades estão fora dela, não existe possibilidade de ação legítima para os excluídos.

A normatividade que Butler (2013) defende existir em Foucault deve dar conta de pensar um horizonte prático-político no qual o *nós* da ação nunca pode já estar constituído de antemão. Antes, esse horizonte deve prever, justamente, a constituição desse *nós* a cada cena política, a cada gesto de problematização. A questão central a partir da qual podemos compreender a constituição dessa normatividade está na própria definição da crítica como uma atitude interessada em encontrar e analisar os limites históricos do discurso e do saber, o que Butler denominou de limites da inteligibilidade. Mostramos até aqui como a crítica às pretensões totalizantes da razão em Foucault ao invés de localizá-lo fora do discurso da modernidade, o insere na continuidade crítica da crítica. Isso significa que a atitude crítica de Foucault é uma espécie de colocar-se nos limites do discurso moderno, é colocar-se, portanto, em uma certa indeterminação. Um espaço entre é, afinal, um espaço de indeterminação – que é o próprio espaço da sujeição sobre a qual Butler discorre. Mas esse estar entre é também um horizonte teórico que fundamenta um horizonte prático-político.

Podemos, portanto, concordar com Butler que há sim uma normatividade no pensamento de Foucault, mas que ela é pensada a partir da indeterminação. Já que interessa não termos um *nós* definido de antemão, um campo de ação já delimitado, interessa que a teoria que embasa nossas ações abra espaço para a indeterminação, que nos possibilite olhar, a cada vez, para o tempo presente. Butler identifica um regime de inteligibilidade que nos possibilita viver, que em Foucault já aparecia como a normatividade constitutiva da vida. E essa normatividade diz respeito ao próprio modo de funcionamento do poder, criando limites do saber que se apresentam como necessários e universais. Se a loucura é, como Foucault (2000) nos mostra em *História da loucura*, constituída por um campo discursivo que a mostra como o limite necessário a partir do qual se está fora da razão, toda subjetividade constituída como louca se cristaliza em uma identidade excluída. Se toda forma de prática sexual que não se encaixa na norma, como o autor (FOUCAULT, 2007b, 2007c, 2010b) mostra nos três volumes de *História da sexualidade*, é identificada como anormal, isso significa que as subjetividades sexualizadas também são constituídas nesse limite discursivo que se apresenta como necessário. Então, o trabalho da crítica, como Foucault mostra, deve ser aquele de desnaturalizar esse saber necessário, mostrando que os limites nos quais ele se apoia são históricos e não necessários e universais. E é justamente essa busca constante por encontrar a indeterminação dos limites históricos que Butler (2013) irá identificar como a normatividade de Foucault. Afinal, se o poder atua por formas de determinações excludentes de limites, um horizonte prático-político capaz de responder a isso só pode passar pela busca das formas de indeterminação que podem desnaturalizar os espaços delimitados.

A atitude crítica que Butler encontra em Foucault constitui uma normatividade que diz respeito ao que a autora identifica na relação que Foucault estabelece entre uma ética e uma estética. Se a atitude crítica é aquela que diz de uma ética de um sujeito constituído nesse paradoxo da sujeição, a estética dirá respeito a uma prática da virtude compreendida por Butler como uma forma de “resistência a essa coerção que configura a estilização do ‘eu’ perante os limites estabelecidos do que se pode ser” (BUTLER, 2013, p. 172). Há nesse gesto um risco a partir do qual a própria ordenação do ser é levada ao seu limite. Isso que Butler identifica como uma prática da virtude em Foucault pressupõe essa espécie de risco, na medida em que esse tipo de prática

postula para si um valor que não sabe como fundamentar ou assegurar, mas que é postulado não obstante, evidenciando, portanto, que há uma inteligibilidade para além da inteligibilidade já estipulada pela dupla poder-conhecimento (BUTLER, 2013, p. 176).

Muito distante, portanto, da normatividade esperada por Habermas, essa encontrada por Butler em Foucault diz respeito ao risco e a indeterminação de colocar-se nessa outra inteligibilidade recusada pelo campo normativo.

O que poderia nos levar a questionar se é possível concordar com a leitura de Butler sobre a normatividade, já que nos parece difícil aceitar que ela tenha o duplo sentido de uma regulação legitimadora para ação e de uma atitude crítica de indeterminação. Em outras palavras, se trata de questionar se é possível aliar regulação à indeterminação. Mas, se como mostramos, a forma de poder a qual Foucault responde é aquela da normatização, da criação de saberes necessários, de limites universais, temos que concordar que as únicas formas de resistência a esse poder devem passar por ultrapassar os limites da norma, por desnaturalizar o necessário, por tornar locais e particulares os limites. Ou seja, se trata de respostas que apontam, justamente, para formas de indeterminação. Mais do que nos perguntar, portanto, sobre uma possível incongruência dessa normatividade pautada na indeterminação, o que está em jogo é o risco ético que esse horizonte prático-político nos coloca. Trata-se, como afirma Butler, de

estar nos limites da condição de reconhecimento: essa situação pode ser, dependendo da circunstância, tanto terrível quanto emocionante. Existir nesse limite significa que a própria viabilidade da vida de uma pessoa está em questão, o que podemos chamar de condições ontológicas sociais da persistência dessa pessoa. Também significa que podemos estar no limiar de desenvolver os termos que nos permitem viver (BUTLER, 2023, p. 47).

Isso significa que a atitude crítica coloca como normatividade para si mesma o incessante questionamento sobre a constituição de um nós estabelecido, de um campo de ação determinado. Aquilo que Habermas vê, portanto, como defeito na atitude crítica de Foucault, aparece para Butler, como sua virtude.

Considerações finais

Butler nos mostra como não é possível sustentar as críticas feitas a Foucault em relação a uma suposta impossibilidade de ação política de um sujeito construído. Foucault, em sua analítica do poder, já pressupunha possibilidades de resistência, já afirmava um espaço de ação incessante justamente como única forma de responder a um poder complexo que não podia mais ser resumido às operações de repressão e proibição. Mas, se é possível encontrar os caminhos para pensar a resistência em Foucault, a maneira de mostrar a resistência política como caminho de resposta às críticas de Habermas é mais difícil, tendo em vista que o autor não respondia de maneira direta e explícita a tais críticas. O que não nos impede de buscar os traços silenciosos desse debate nos textos de Foucault, como aquele, por exemplo, de quando o autor fala daqueles

que tem dificuldade de compreender a ação de um sujeito construído, sem se referir a Habermas como origem da crítica. Os motivos pelos quais Foucault recusava responder diretamente às críticas de Habermas são dados pelo próprio autor, no texto de que tratamos aqui, *Polêmica, política e problematizações*, no qual o autor afirma que se recusa a entrar em polêmicas, vendo nelas uma “figura parasitária da discussão e obstáculo à busca da verdade” (FOUCAULT, 2010c, p. 226). Aqueles que discutem a partir da posição da polêmica, diz Foucault, constituem um nós que é anterior à discussão, recrutando partidários para os quais o outro é um inimigo que deve ser derrotado. Críticas como as de Habermas a Foucault se configuravam para o autor como esse campo da polêmica, uma divisão dada de largada entre aqueles ditos pós-estruturalista e aqueles que pertenciam à teoria crítica. E essa divisão entre um nós e os outros, talvez, seja menos resultado do modo com que Habermas individualmente abordava o debate com Foucault, do que resultado de um momento histórico no qual os debates políticos tomavam uma forma específica de disputa no campo teórico. Disputa que, tendo já sido ultrapassada, pode ser repensada em um diálogo, de fato, para além da polêmica, como a própria Butler o faz em seu pensamento, ao colocar-se nesse limite entre a teoria crítica e o pós-estruturalismo. Desafiar os limites do campo epistemológico nos tempos atuais, como a autora propõe a partir de Foucault, talvez seja realizar esse gesto de aproximar dois campos de pensamento que nos pareceriam distantes, talvez seja afirmar Foucault como um teórico crítico, como um outro teórico crítico.

É importante lembrar que a defesa da existência de uma normatividade em Foucault não interessava ao próprio Foucault – que, é claro, se preocupava com as formas de resistência ao poder, mas não nos termos da normatividade. A questão interessa a Butler, justamente na medida em que a autora, por um lado, vê a necessidade de desnaturalizar os fundamentos e conceitos centrais da modernidade (e isso ela encontra em Foucault), mas ao mesmo tempo, ela tem pretensões mais próximas da teoria crítica. Então, Butler extrai de Foucault a possibilidade de desconstrução das relações entre poder e saber, mas também, torce o pensamento do autor para encontrar aquilo que interessa a ela: essa inserção na teoria crítica, que afirma um compromisso com o campo democrático a partir de um horizonte teórico-político para a ação, a partir de uma normatividade. Para encontrar esse horizonte em Foucault, Butler opera um gesto foucaultiano: o mesmo gesto que Foucault teria colocado em jogo em relação a Kant. Vimos como Foucault (2017, 2008) retorna ao texto *O que é esclarecimento?* de Kant para nele encontrar e afirmar como um interesse do próprio Kant a construção de um *a priori histórico*, ou seja, do pensamento das condições de possibilidade da experiência que são dados historicamente e, portanto, contingencialmente. Se Foucault lê Kant com esse interesse de dobrar o autor para nele encontrar um modo de encontrar a história e a contingencialidade, contra a transcendência e a universalidade, vemos como Butler (2013) encontra em Foucault um modo de dobrá-lo para encontrar uma possibilidade de pensar um horizonte prático-político para a ação, mas cujo teor recuse uma norma reguladora universal e pré-estabelecida. Com esses gestos, Foucault, de sua parte, reconstrói uma ideia de crítica como atitude voltada para o tempo histórico, parcial e local, enquanto Butler, por sua vez, reconstrói a ação política de um sujeito construído. A autora coloca em jogo um gesto para transformar uma atualidade na qual é preciso reunir a desnaturalização do saber a um horizonte prático para a ação política, ou seja, uma atualidade na qual é preciso e possível reunir os interesses do pós-estruturalismo, sem perder de vista a concretude da ação política com a qual a teoria crítica tanto se preocupa.

Desse modo, recorrer a Butler e a maneira com que a autora insere Foucault no debate que ele

recusara responder diretamente, nos auxilia a construir um jogo que, muito além de uma mera defesa irrestrita do pensamento de Foucault, trata de pensar as possibilidades de resistência reais que seu pensamento previa a um poder que se mostra cada vez mais complexo. Nesse sentido, Butler (2013) não apenas nos auxilia na análise do pensamento do autor, mas em como pensar avanços em relação a seu pensamento, construindo, por exemplo, uma ideia de política de alianças que, apesar de se basear na teoria do poder foucaultiana, vai além dela, em especial na maneira de pensar as formas de resistência. Como afirmam André Duarte e Maria Rita de Assis César (2019), Foucault e Butler concebem uma ideia de crítica como

trabalho refletido da liberdade sobre si mesmo e sobre os outros, visando diagnosticar os múltiplos efeitos das relações de poder sobre os sujeitos, então ela exigirá dos/as resistentes a capacidade de se descentrar, de se transformar, de não permanecer sendo sempre os/as mesmos/as (DUARTE, CÉSAR, 2019, p. 36).

Duarte e César nos mostram, ainda, como essa concepção da crítica em ambos os autores fundamenta, em Butler, um “modelo da coalizão aberta entre diferentes movimentos minoritários, de modo a favorecer a formação de alianças políticas não fundadas em rígidas concepções de identidade” (DUARTE, CÉSAR, 2019, p. 36). Podemos dizer que as voltas que Butler dá com o pensamento de Foucault abre espaço para pensarmos as lutas dos movimentos políticos atuais para além de qualquer separação identitária, propondo, ao contrário, formas de coalização contingenciais que não precisam apagar as diferenças para serem colocadas em operação. E isso se torna possível pela maneira com que Butler desloca o pensamento de Foucault para posicioná-lo em uma proximidade com a teoria crítica.

Esse Foucault que aparece aqui como um teórico crítico, talvez seja o Foucault de Butler, mais do que o próprio Foucault. Mas se é preciso colocar-se na atitude crítica ou atitude de modernidade proposta por Foucault (2008), isso significa trazer para o jogo uma das características centrais definidoras da atitude de modernidade que Foucault buscara em Baudelaire, qual seja, aquela da ironia. Trata-se de um gesto de identificação daquilo que há de heroico na atualidade, mas que não pode passar por uma veneração cega. Não podemos, diz Foucault, ter a atitude do *flâneur*, que passa por todas as modas e novidades, de maneira acrítica. A ironia diz respeito a um jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade. Com isso, aquilo que parece natural a uma época, deve ser desnaturalizado e aquilo que é belo para uma época, deve ser compreendido a partir da construção histórica da beleza. Constatar a verdade heroica do real, desse real singular do tempo presente, tem sempre como intuito desnaturalizá-lo, ou seja, um jogo com o exercício da liberdade, aquela que nos possibilita imaginar. Nas palavras de Foucault,

Para a atitude de modernidade, o alto valor do presente é indissociável da obstinação de imaginar, imaginá-lo de modo diferente do que ele não é, e transformá-lo não o destruindo, mas captando-o no que ele é. A modernidade baudelaireana é um exercício em que a extrema atenção para com o real é confrontada com a prática de uma liberdade que, simultaneamente, respeita esse real e o viola (FOUCAULT, 2008, p. 344).³

Essa é a atitude de Foucault, essa atitude crítica que identifica os limites do pensamento que definem uma época, mas não para destruí-lo completamente (imaginando uma utopia), nem para venerá-lo. Não seria esse também o gesto de Butler ao perceber no tempo histórico do

³Que a figura de Baudelaire, neste artigo, apareça apenas no final de nossa argumentação, não significa menosprezar a importância que o escritor tem na constituição de uma ideia de modernidade em Foucault. As escolhas feitas coadunam com o intuito de traçar o diálogo de Foucault com Habermas, Kant e Butler, para o qual outros aspectos dos textos de Foucault forneceram maiores contribuições. A aparição de Baudelaire aqui, a partir da ironia, trata mais de explicitar o gesto foucaultiano em relação à leitura de um Kant histórico e o gesto de Butler em relação à leitura de um Foucault normativo do que de compor a figura da modernidade e da crítica que nos interessava aqui.

debate de Foucault e Habermas o que lhe era singular, transformando-o a partir de um uso da liberdade? Ver em Kant uma preocupação com as condições de possibilidades históricas do saber, não era, afinal, captar o que havia de heroico em Kant, transformando em contingencialidade o que aparecia como preocupação com o universal? Um gesto, é claro, que não é ficção ou fantasia, já que, como vimos, Foucault encontra, de fato, no texto de Kant, uma preocupação com a história. Ou seja, Foucault transforma Kant, sem destruí-lo, pois o capta naquilo que ele é. Do mesmo modo, afirmar em Foucault uma normatividade, mostrando-o como um teórico crítico, não seria isso, também, uma transformação que não o destrói, mas que o capta no que ele é? Concordemos ou não com a ironia operada por Butler em relação a Foucault, ou mesmo com aquela operada por este em relação a Kant, fato é que a crítica se atualiza e se mostra mais capaz de responder ao tempo presente. Fiquemos, então, com o Foucault, teórico crítico, lido por Butler.

Referências Bibliográficas

- ALVES, M. A. S. 2016. O homem e a crítica em 'As palavras e as coisas: Kant, Nietzsche, Foucault e além'. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 7, n. 12, p. 7-21, jan./jun.
- BUTLER, J. 2017. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução Rogério Bettoni. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica editora.
- BUTLER, J. 2023. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Tradução Fernanda Siqueira Miguens e revisão Carla Rodrigues. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BUTLER, J. 2013. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. (G. H. Dalaqua, Trad.) *Cadernos de ética e filosofia política*, São Paulo, v. 1, n. 22, p. 159-179.
- BUTLER, J. 2010. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DUARTE, A.; CÉSAR, M. R. de A. 2019. Crítica e coalizão: repensar a resistência com Foucault e Butler. *Aurora*, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 32-50, jan./abr.
- FOUCAULT, M. 2007a. *A arqueologia do saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. 2010a. A vida dos homens infames. In: MOTTA, M. B. *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*. Tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. 2002. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. 2005. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-76)*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. 2011. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola.
- FOUCAULT, M. 2000. *História da loucura*. Tradução José Teixeira Coelho Netto. 6ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva.
- FOUCAULT, M. 2007b. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 18ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FOUCAULT, M. 2010b. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e revisão J. A. Guilhon Albuquerque. 13ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FOUCAULT, M. 2007c. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e revisão J. A. Guilhon Albuquerque. 9ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FOUCAULT, M. 2017. *O que é a crítica? seguido de A cultura de si*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições Texto e Grafia.
- FOUCAULT, M. 2008. O que são as luzes? In: MOTTA, M. B. *Ditos e escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução Elisa Monteiro. 2ª ed. Rio de Janeiro:

Forense Universitária.

FOUCAULT, M. 2010c. Polêmica, política e problematizações. In: MOTTA, M. B. *Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política*. Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, M. 1997. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução Raquel Ramalhete. 16ª ed. Petrópolis: Vozes.

FRASER, N. 1989. *Unruly practices: power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

HABERMAS, J. 2015. Com a flecha dirigida ao coração do presente. Sobre a preleção de Foucault a respeito do texto de Kant 'O que é Esclarecimento?'. In: *A nova obscuridade: pequenos escritos políticos*. Tradução Luiz Repa. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp.

HABERMAS, J. 2002. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.

KANT, I. 2010. *Crítica da razão pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

KANT, I. 2011. *O que é Esclarecimento?* Tradução Paulo Cesar Gil Ferreira e revisão Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita.

MACHADO, R. 2006. *Foucault, a ciência e o saber*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.