

<http://www.ufrb.edu.br/griot>

## KANT E FOUCAULT, DA AUFKLÄRUNG À ONTOLOGIA CRÍTICA.

José Eduardo Pimentel Filho<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

### RESUMO:

O que se buscará com o seguinte artigo é recriar, e analisar, o trajeto filosófico que tem sua origem no conceito kantiano de *Aufklärung*, e cuja evolução nos levará até o conceito foucaultiano de “ontologia crítica”. Em 1784, Kant diria num artigo do jornal alemão *Berlinische Monatsschrift* que a *Aufklärung* (termo alemão para designar o evento histórico do Iluminismo) seria uma saída da minoridade do homem, e por minoridade podemos entender o fato do homem não ser capaz de fazer uso do seu próprio entendimento, ficando assim dependente da razão de tutores (pastores, médicos, governantes, etc.). A partir disto, Foucault, em 1984, diria que a originalidade desta resposta de Kant está exatamente em não propor um método ou uma doutrina, mas antes, em incitar uma ação: propriamente a ação de saída [*Ausgang*]. Assim, Foucault nos apresentaria sua “ontologia crítica”; que diferentemente da ontologia tradicional (metafísica) que busca capturar os acontecimentos numa doutrina, o papel da ontologia foucaultiana seria exatamente o de tornar o sujeito incapturável por qualquer doutrina que apreende os acontecimentos num SER exclusivo. O que Foucault faria, desta forma, seria levar o conceito de Kant mais além, propondo mesmo um trabalho infinito, não apenas mais para sair, mas para igualmente permanecer fora do estado de minoridade.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Aufklärung*; Odontologia; Crítica; Liberdade.

## KANT AND FOUCAULT, FROM AUFKLÄRUNG TO CRITICAL ONTOLOGY

### ABSTRACT:

The follow article will look for to recreate, and to analyze, the philosophical trajectory which find its origins in the Kantian concept of *Aufklärung*, and whose evolution will guide us until the Foucaultian concept of “critical ontology”. In 1784, Kant said in an article to the German journal *Berlinische Monatsschrift* so the *Aufklärung* (the German term to designate the historical event of Enlightenment) was the man's quit from his underage, and for underage we can understand the fact of a

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – Brasil. E-mail: [eduardo\\_rio86@hotmail.com](mailto:eduardo_rio86@hotmail.com)

man can not be capable to use his own knowledge, keeping, this way, dependent of a tutor's reasons (priests, medicals, governments, etc.). From this, Foucault, in 1984, said so the originality of this answer is exactly because it doesn't propose a method or a doctrine, but it looks for incited an action: properly a get out action [*Ausgang*]. So, Foucault introduced us his “critical ontology”; whose, differentiate from the traditional ontology (metaphysics) which search for to capture the happenings in a doctrine, the paper of foucaultian's ontology would be exactly the one of made the subject uncapturable for any kind of doctrine, which firm the happenings in a exclusive being. What Foucault did, by the way, was push the Kant's concept far and far, proposing even a infinity work, not more just for get out, but for stay away from the state of underage.

**KEYWORDS:** *Aufklärung*, Ontology, Critique, Freedom.

Há uma resistência contemporânea, sobretudo da filosofia dita continental, em se recorrer à metafísica para compreender o mundo. Esta resistência encontra suas raízes na idade moderna. Ela nascera como um efeito (desejado por alguns, inesperado para outros) dos projetos científicos e epistemológicos dos modernos<sup>2</sup>, projetos feitos para superarem a metafísica cristã advinda da Idade Média. Metafísica essa que seria preenchida pelo misticismo religioso e defendida pela lógica silogística. Assim, quando tais projetos filosóficos-científicos da modernidade anunciaram a necessidade de superação das superstições cristãs e da lógica aristotélica e escolástica, acabaram por apresentar o lado frágil da metafísica. Se esses projetos buscavam criticar diretamente a metafísica ou não, isto não é de nossa alçada responder. O que sabemos é que a crítica à metafísica, por fim, encontrara voz. É em Nietzsche que deparamos com as acusações mais contundentes aos efeitos da metafísica, assim como, é também nele que encontramos a vontade de superá-la de vez. Eis um exemplo desta vontade nietzschiana: “Essa frase [de Paul Rée] que se tornou dura e cortante sob o golpe de martelo do conhecimento histórico, talvez um dia possa, em um futuro qualquer – 1890! – servir de machado para atingir a raiz da 'necessidade metafísica' da humanidade” (Nietzsche, 2003, p. 103). E não foi apenas Nietzsche quem a criticara. Vejamos ainda este testemunho de Lukács sobre o pensamento de sua época:

A ontologia religiosa original, que visava reinar sozinha, foi vítima de um – respeitoso – desprezo científico que costuma estender-se também, com menos respeito, para a ontologia que está fora do domínio religioso. O moderno neopositivismo, em seu período de florescimento, qualificou toda indagação sobre o ser, até mesmo qualquer tomada de posição em relação ao problema de saber se algo é ou não é, como um absurdo anacrônico e anticientífico (LUKÁCS, 2010, p. 34).<sup>3</sup>

2 Como é de praxe compreendamos esses projetos pelos nomes gerais de: empirismo e racionalismo.

3 É notável que Lukács usa aqui o termo “ontologia” para designar o “estudo do ser” (LUKÁCS, 2010, pp. 33-49), isto é, ele dá ao conceito de ontologia um significado muito próximo daquele que Andrónico de Rodas dera ao livro de Aristóteles quando o batizara como *Metafísica*. Assim,

Contudo, se tais críticas puderam vir a tona, não é tanto pelo fato da metafísica (ou da ontologia) servir exclusivamente para corroborar a incorruptibilidade e a persistência dos seres extra-materiais, mas antes, por causa dos partidários desta forma de pensar (sobretudo os aristotélicos e os platônicos). Partidários que assim utilizaram e disseminaram uma concepção restrita da metafísica – e aqui poderíamos entrar num debate de caráter muito mais político do que ontológico, mas não o faremos. O importante é entendermos como o ser embora classicamente compreendido como imóvel e incorruptível; pode e deve ser posto em outra posição, a de móvel e permeável. Contudo, propor isto, assim tão diretamente, é sempre algo embaraçoso. E o embaraço se daria por conta do seguinte paradoxo: estamos propondo que os seres são permeáveis e móveis exatamente no seio da tradição que ensina o oposto. Mas tal embaraço se desfaz logo que distinguimos dois momentos da metafísica. E para fazer tal distinção, recorreremos à interpretação de Frédéric Nef a respeito da noção de ontologia<sup>4</sup>.

Num primeiro momento, encontramos o lado mais tradicional da metafísica, aquele que é responsável pelo estudo do “ser enquanto ser”. Segundo Nef, nesta tradição poderíamos traçar um eixo que vai de Parmênides à Meinong. E neste contexto a metafísica teria pretendido ser uma ciência; propriamente a ciência primeira, como informam os peripatéticos. Assim, ao estudar os seres ela poderia dizer a essência das coisas, a verdade primeira, íntima e última sobre cada objeto. Eis onde nasce o embaraço e o paradoxo em nossa proposta. Mas Nef aponta uma outra concepção possível para a metafísica. Diz Nef que, pelo uso da ontologia, ela ainda pode ser compreendida como uma “atitude intelectual, que buscaria uma justificação das crenças fundamentais estabelecidas sobre a base do instinto, e relativas à nossa apreensão do mundo pela linguagem ou pela percepção” (NEF, 2009, pp. 59-60). E é assim que o embaraço se desfaz. Pela linguagem ou pela percepção busca-se compreender a “verdade”, não aquela da essência das coisas, mas antes, o conceito disto que permite a algo ser chamado de verdadeiro; ou nas palavras de Nef, o que permite que existam “crenças fundamentais estabelecidas”. Para este segundo momento da metafísica Nef não nos aponta uma tradição onde ela poderia ser balizada; contudo, podemos pensar que tal tradição não está de forma alguma oculta aos nossos olhos. É possível percebermos que o interesse por um ser móvel nascera quase que simultaneamente com o saber que determina que o ser é imóvel. Ao lado de Parmênides, e também como seu antagonista, encontramos Heráclito. E assim, as duas formas de pensar a metafísica avançam pela história, para o eixo Parmênides-Meinong, poderíamos facilmente propor um eixo Heráclito-Derrida, ou Deleuze, ou Lyotard, ou Kosta Alexos, etc.

Quando Nef se furta em nos apontar qual seria a tradição de uma ontologia enquanto “atitude intelectual”, ele acaba por nos abrir as portas para recriarmos

---

tomamos a liberdade de ver nesta citação de Lukács um testemunho também sobre a condição da metafísica no pensamento contemporâneo.

4 in NEF, *Traité d'ontologie pour les non-philosophes*.

constantemente a história desta outra metafísica. Permitimo-nos por nossa própria conta buscar seus rastros na história, assim como seus reflexos na atualidade; ou ainda, suas influências nas artes e mesmo suas raízes nas ciências<sup>5</sup>.

É com este espírito que encontramos a seguinte frase foucaultiana destinada ao livro *Lógica do Sentido* de Deleuze, diz Foucault: “*Lógica do Sentido* deve ser, sobretudo, lido como o mais audaz, o mais insolente dos tratados de metafísica – com a simples condição de que no lugar de denunciar uma vez mais a metafísica como esquecimento do ser, ele encarregou-se desta vez de falar do extra-ser” (FOUCAULT, 2001a, p. 947). A referência a esta citação têm tripla importância: primeiro, porque ela demonstra perfeitamente como há outra ontologia que não aquela que estuda o “ser enquanto ser”, em outras palavras, ele demonstra como há uma contra-tradição paralela àquela de Parmênides. Segundo, porque ela vem de Foucault (que será o protagonista no estudo que pretendemos aqui), mas sobretudo, um Foucault que não se indispõe em reconhecer que isto que está sendo feito, de forma audaz e insolente por Deleuze, é sim metafísica, e não uma denúncia da metafísica. E por fim, tal citação é importante porque ela é feita no ano de 1969; mesmo ano em que Foucault publicara *Arqueologia do Saber*, um livro que se encontra deveras afastado de qualquer projeto metafísico. Ora, e qual a importância desta última informação? Por si só, sua importância é mesmo bem minguada. Mas ela se torna importante se pensarmos que a declaração que Foucault faz para Deleuze em 1969, pode perfeitamente se voltar para Foucault se a relemos conjuntamente com os escritos foucaultianos dos anos oitenta. Pouco mais de dez anos após ter dito que o trabalho de Deleuze seria um tratado de metafísica, Foucault irá expressar seu interesse pela ontologia. Certamente não aquela do “ser enquanto ser”, mas aquela que ele mesmo já reconhecera importante nos idos anos de 1969, aquela dos “extra-seres”, dos seres corruptíveis e permeáveis, dispostos no devir, em uma palavra: dos seres que se dão nos acontecimentos.

Tal metafísica demanda de uma ontologia, isto é, de uma ferramenta que a analise. E é aí que Foucault nos aponta sua “ontologia crítica”. Ela não aparece como um tratado (tal qual Foucault diria de Deleuze). Com efeito, a “ontologia crítica” surge mais como um rumor do que como um projeto acabado; prova disto é que ela aparece com muitos nomes, tais como: ontologia do presente, ontologia da atualidade, ontologia histórica, ou então em sua forma mais composta: ontologia crítica de nós mesmos. De qualquer modo, embora sejamos apresentados a esses vários nomes, todos eles buscam conceitualizar um único e mesmo projeto, o de uma ontologia crítica. Mas o que entender por isso? O que viria a ser uma ontologia crítica? - Para responder a tais indagações iremos ao encontro dos textos foucaultianos. E são precisamente em dois momentos de sua obra que podemos encontrar esse conceito. O primeiro se dá no seguinte contexto: no curso intitulado *O governo de si e dos outros*, nos últimos minutos da primeira aula do dia 5 de janeiro de 1983, Foucault irá apresentar uma divisão que teria ocorrido a partir da filosofia

---

5 Como testemunho disto dois livros parecem exemplares, o de John Brockman: *Einstein, Gertrude Stein, Wittgenstein e Frankenstein*; e o de Deleuze e Guattari: *O que é a filosofia?*

de Kant. Precisamente a partir das noções kantianas de *Kritik* e de *Aufklärung*. Nesta passagem ele defenderá a tese de que dois modos [distintos] de fazer filosofia na contemporaneidade são herdeiros do pensamento de Kant, sendo um deles fortemente influenciado pela crítica kantiana (o que chamamos de *Kritik*) tal qual ela é pensada na “grande obra crítica – aquela das três *Crítica* e sobretudo aquela da primeira *Crítica*” (FOUCAULT, 2008, p. 21). Segundo Foucault, este modo de filosofar preocupar-se-ia com uma “analítica da verdade”, e ele seria aquilo que reconhecemos hoje como a lógica analítica (Foucault denomina-o como “analítica anglo-saxã”).

Já o segundo modo contemporâneo de fazer filosofia, que também seria herdeiro do pensamento kantiano, diz Foucault, é propriamente o da “ontologia crítica”. Assim nos diz o autor:

Mas ainda existe, no interior mesmo da filosofia moderna e contemporânea, um outro tipo de questão, um outro modo de interrogação crítica: aquela que se vê nascer justamente na questão da *Aufklärung* ou no texto da Revolução [o texto é o *Conflito das Faculdades*]. Esta outra tradição crítica não se põe a questão das condições sob as quais um conhecimento verdadeiro é possível, é uma tradição que põe a questão de: o que é a atualidade? Qual é o campo atual de nossas experiências? Não se trata de uma analítica da verdade, trata-se disto que se poderia chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos (FOUCAULT, 2008, p. 22).

Embora Foucault não tenha dito aí “ontologia crítica”, veremos adiante como todos esses nomes se concatenam num só conceito. O importante analisar agora é outra coisa. Foucault, neste primeiro momento, no qual ele volta sua atenção à uma ontologia sendo realizada no seio da filosofia contemporânea, mostra que ela faz parte de uma tradição – que no caso remontaria até Kant. Mas seja ela originada em Kant, como Foucault nos sugere então, ou seja ela originada nos Estoicos como apontara Deleuze no *Lógica do Sentido*, ou mesmo tendo ela bases em Heráclito como nós propomos anteriormente, o que se faz notável é seu papel sempre presente. Dito isso, voltamos ao curso de nossa investigação, pois, embora pudéssemos ainda propor muitas outras genealogias para esta ontologia enquanto “atitude intelectual”, embora pudéssemos encontrar origens vinda de muitos lugares para combater a rigidez ontológica do pensamento que lha contrapõe; devemos nos voltar para esta que é a escolhida por Foucault.

Vejamus que esta ontologia do presente apontada por Foucault no *Governos de Si* aparece não como uma proposta, mas como um pano de fundo. Foucault, neste momento, não toma uma posição, mas apenas apresenta essas duas opções existentes de fazer filosofia na contemporaneidade. E acerca disto podemos unicamente especular: talvez ele tenha agido assim dado o contexto, lembremos que se trata de uma sala de aula e enquanto professor ele deve furtar-se em tomar partidos. No entanto, o que Foucault nos diz aí explicitamente é que esta ontologia provém de uma crítica kantiana que, alternativamente, não tem raízes no projeto da *Kritik*. Mas

antes, que ela tem origem na *Aufklärung*. E se neste momento Foucault apresenta somente um pano de fundo no qual tal ontologia pode ser pensada, é válido lembrarmos que numa palestra dada cinco anos antes (*Crítica e Aufklärung – O que é a crítica?*, 1978), onde ele declarara a importância que haveria para o pensamento francês em aproximar-se desta outra tradição; ou como poderíamos ainda dizer: a importância de buscar uma postura mais crítica (não a baseada na *Kritik*, mas aquela da *Aufklärung*); postura esta que os alemães já vinham administrando desde Kant, e da qual Weber, Nietzsche, a escola de Frankfurt, Husserl, entre outros, também seriam copartidários (FOUCAULT, 1978, p. 43). Assim, embora uma parte seja especulação e outra parte seja advinda de trechos coadjuvantes ao texto, parece-nos razoável imaginar que Foucault estaria mais próximo a isto que ele apresenta no *Governo de si e dos outros* como sendo uma ontologia do presente, do que da escola “analítica anglo-saxã”. Temos então um avanço em nossa compreensão da questão; pois, passa-nos a ser lícito imaginarmos como Foucault teria ido ao encontro de uma ontologia, apesar disto ainda soar como uma contradição. Mas este excerto da aula de 5 de janeiro não nos respondera o que seria propriamente a ontologia crítica. Nesta breve anúncio feita por Foucault, tudo que podemos deduzir é que há esta ontologia, que ela é reconhecível, e que ela não se elabora sob um ser imóvel, eterno e impenetrável (como apregoa a ontologia peripatética). E podemos pensar isso desde já exatamente porque a ontologia que o Foucault nos apresenta está depositada naquilo que há de mais incapturável e incorporal: o presente. Por se tratar da atualidade, somos então forçados a pensar que esta ontologia está muito mais voltada aos acontecimentos do que a qualquer essência dos objetos. Vemos aí, inclusive, uma semelhança entre esta ontologia despertada por Foucault e a obra de Deleuze que Foucault adjetivara como tratado de metafísica; lá, na segunda série da *Lógica do Sentido*, Deleuze nos mostra como os corpos estão atados ao presente, e que é no presente que se dão seus *efeitos*, que ele chama de acontecimentos incorporais (DELEUZE, 2003, p. 5). Ao lembrar isto, lembramos que o Foucault do fim da década de sessenta já reconhecia algo em Deleuze que ele próprio também tentará alcançar uma década depois. Isto é, que há sim uma tradição por trás desta forma de encarar a ontologia.

Mas como poderia haver uma ontologia dos acontecimentos, já que o serviço de uma ontologia seria o de dar forma ao acontecimento, de petrificá-lo em sua essência, naquilo que deve se repetir nele? Parece que esbarramos mais um vez num paradoxo. E assim prosseguimos ao segundo momento no qual Foucault conjuraria o conceito de “ontologia crítica”. No *Qu'est-ce que les Lumières?* Foucault encerrará o artigo dizendo:

Muitas coisas em nossa experiência nos convencem que o acontecimento histórico da *Aufklärung* não nos tornou maiores; e que nós não o somos ainda. No entanto, me parece que se pode dar um sentido a esta interrogação crítica sobre o presente e sobre nós mesmos que Kant formulou refletindo sobre a *Aufklärung*. Me parece que isto é mesmo um modo de filosofar que foi importante nos dois últimos séculos. A ontologia crítica de nós mesmos, deve-se considerá-la não como uma

teoria, uma doutrina, nem mesmo um corpo permanente de saber que se acumula; deve-se concebê-la como uma atitude, um *êthos*, uma via filosófica onde a crítica disto que nós somos é, ao mesmo tempo, análise histórica dos limites que nos são postos e experimentados no seu ultrapassamento possível (FOUCAULT, 2001b, 1396).

Revemos aqui alguns dados já apresentados no *Governo de si*. Revemos que a ontologia crítica tem bases na *Aufklärung* kantiana, isto é, que ela pertence a uma tradição – que no caso, Foucault remete esta tradição aos “dois últimos séculos”. Vemos, finalmente, aquilo que já suspeitávamos: que Foucault também se inclui neste grupo influenciado ou “herdeiro” da *Aufklärung*, e com isso ele também se incluiria nesta prática de uma ontologia crítica. Mas ainda vemos algo novo, e nesta novidade Foucault nos resolve o último paradoxo apresentado. Isto é, esta ontologia não tem o papel de petrificar o acontecimento, mas de tomar consciência dele. De compreendê-lo como um espaço no qual os seres estão em movimento, em jogo, e que nele podem tomar formas diferentes, inclusive para ultrapassar os limites que lhes são impostos. Eis uma diferença crucial desta ontologia crítica em relação ao *modus operandi* da ontologia clássica, que realiza uma imposição dos seres sob os objetos e os acontecimentos. Quando Foucault aproxima “ontologia e *êthos*” ele rompe com a última barreira da visão ontológica clássica. Foucault nos permite reconhecer a mobilidade **na** ontologia assim como a mobilidade **da** ontologia. Uma ontologia como atitude, como ação, como prática (prática de nós, prática na atualidade).

E mesmo que Nef e Foucault estivessem falando a partir de momentos diferentes da história da filosofia, somos impelidos a notar alguma semelhança aí entre as duas exposições. Por um lado Nef nos diz que há essa ontologia que pode ser compreendida como uma “atitude intelectual”, que está mais próxima da percepção e da linguagem do que da monotonia do ser; e por outro lado Foucault nos diz que há essa ontologia que não é uma doutrina, mas antes um *êthos*, ou ainda, uma “atitude de modernidade” (FOUCAULT, 2001b, p. 1387). Duas barreiras importantes se desfazem frente a essas exposições harmônicas. Uma que já mencionamos: aquela que nos impedia de pensar a ontologia para além da analítica da verdade, a que nos embarçava por soar estranha e paradoxal, isto é, aquela barreira que impossibilitava-nos de propor uma ontologia do móvel, do permeável, do acontecimento. E a outra barreira que perseguimos até vê-la derrubada é aquela que nos impedia de compreender uma ontologia no interior do pensamento foucaultiano. A queda desta segunda barreira é igualmente de suma importância, pois, assim como Richard Groulx, não negamos que de certa maneira todo o trabalho de 'problematizações' de Foucault – desde a *História da Loucura* até seus primeiros cursos no *Collège de France* – sobre a loucura, sobre a clínica, o saber, a prisão, a sexualidade foi inicialmente recebido como um formidável míssil contra toda leitura ontológica possível de sua obra (GROULX, 2006, pp. 216-217). No entanto, também como Groulx, compreendemos que nos últimos anos de sua vida, a partir da sua releitura

da questão kantiana no *Collège de France* em 1983-1984<sup>6</sup>, Foucault reativaria um conceito que até então se acreditava ausente, senão insuspeito em sua obra: o da “ontologia” tal qual Foucault reclama para si (*idem*, p. 219).

Desta forma, podemos hoje apontar uma ontologia em Foucault, mesmo que essa ontologia não venha pronta e acabada. Foucault jamais chegou a esquematizá-la ou dizer onde estariam as suas bases mais próprias, tampouco informou ao seu leitor como tal ontologia refletiria sobre a sua obra especificamente. Partimos assim para uma busca até certo ponto obscura, uma *recherche* composta por aquilo que Foucault nos informara em seus trabalhos, mas também sobre aquilo que recriamos a partir deles. Porém, não se trata mais de uma busca solitária, desde a publicação do *Governo de si*, cada vez menor é o embaraço ao se especular por esta ontologia foucaultiana; diz-nos Groulx nas mesmas páginas que seguimos citando: “esta trajetória [ontológica] é hoje reconhecida e aliás parece em vias de tornar-se um dos caminhos mais frequentes para adentrar o universo particular do mundo de Foucault” (*idem, ibidem*). Nos inserimos assim como Groulx, mas também como Beatrice Han e Ian Hacking nesta busca. Não apenas para dizer que esta via é possível, posto que o próprio Foucault já o dissera em sua obra. Mas para dela extrair algo singular, para atualizá-la, e com isso atualizar também os conceitos em torno, e por fim, trazer para o presente a “ontologia do presente”.

E, a exemplo de Hacking que a partir de Foucault, e levando-o mais além, irá propor uma *ontologia histórica* tão sua, tão própria, tão hackiana quanto os conceitos mesmo de “nominalismo dinâmico” ou “realismo dialético”; nós também esperamos que nossa busca nos leve além. Contudo, é preciso dar bases ainda mais sólida a esta ontologia caso queiramos fazer dela um porto de partida para outros conceitos. Sabemos que ela é uma herdeira do pensamento suscitado pela *Aufklärung* kantiana (e por isso é crítica), sabemos também que ela se volta para a atualidade (e por isso ela é pertinente aos acontecimentos), e que ela é antes uma atitude do que uma doutrina. Pois bem, eis o que sabemos, mas nos falta dizer ainda como a ontologia crítica se liga a essas características.

Primeiro, a *Aufklärung* – termo que responde, conforme a palavra alemã, pelo acontecimento histórico do Iluminismo. A princípio, Foucault reconhece o fato histórico que ela representara no século XVIII, diz o filósofo francês: “eu penso que a *Aufklärung*, como um conjunto de acontecimentos políticos, econômicos, sociais, culturais, a qual nós ainda dependemos muito, penso que ela constitui um domínio de análise privilegiada” (DE2, p.1390). Mas só isto não parece ser suficiente para suscitar uma ontologia. Inclusive, se pensarmos em nomes iluministas como Hume e Voltaire, por exemplo, e em suas obstinadas críticas às crenças metafísicas da época (e nos malefícios que essas crenças causavam), o que devíamos cogitar *a priori* é que o Iluminismo voltara-se contra a produção de novas ontologias. Mas devemos estar atentos a algo: a reflexão de Foucault não tem por origem o Iluminismo como um fenômeno massificado que tomara a Europa como um todo e por igual. Vejamos que

---

6 O curso em questão é o *Governo de Si e dos Outros*; contudo, aqui Groulx comete um pequeno erro, tal curso seria relativo ao ano letivo de 1982-1983.



ele parte objetivamente da *Aufklärung* (o iluminismo alemão), mais especificamente, daquela descrita por Kant. Dos quatro<sup>7</sup> textos foucaultianos que podemos nos apoiar mais fortemente para entender sua análise da *Aufklärung*, em três deles Foucault faz questão de lembrar-nos que essa concepção kantiana de *Aufklärung* não se encontra em qualquer livro ou ensaio acadêmico de Kant, mas antes, que se trata de uma resposta endereçada a um jornal alemão, o *Berlinische Monatsschrift*. Jornal que colocara a seguinte pergunta aos seus leitores: *Was ist Aufklärung?* [O que é a *Aufklärung*? (que poderíamos traduzir de duas formas: “o que é o iluminismo?” ou “o que é o esclarecimento?”)]. Esta curiosidade histórica é fundamental para nossa análise, pois Kant, nesta resposta ao jornal, também não se retém à *Aufklärung* como acontecimento histórico. Lá, ele trata-a antes como uma atitude, do que apenas como um determinado fenômeno do século XVIII. Em Kant, e consecutivamente em Foucault, a *Aufklärung* assume seus dois significados semânticos possíveis: um significado superficial, como sendo a “idade das luzes” (o fenômeno histórico); e o significado mais importante, como sendo uma tentativa de *esclarecimento* (que seria o *ethos* filosófico).

É sabido que Foucault tinha familiaridade com o termo *Aufklärung*. Antes mesmo de analisá-lo nos anos oitenta, ele usara tal termo (e não *Lumière*) em seus primeiros escritos, nos anos cinquenta, para indicar que: “a psicologia do século XIX teria herdado da *Aufklärung* o cuidado de se alinhar sobre as ciências da natureza para encontrar no homem o prolongamento das leis que regem os fenômenos naturais” (FOUCAULT, 2001a p. 148). Assim como, ele voltara a recorrer ao termo alemão na *História da Loucura*, em 1961, para dizer que: “a medicina positiva do século XIX herda todo esse esforço da *Aufklärung*. Ela admitirá como algo já estabelecido e provado o fato de que a alienação do sujeito de direito pode e deve coincidir com a loucura do homem social” (FOUCAULT, 2002, p. 131). Nas obras deste tempo (que para alguns se convencionou em chamar de proto-Foucault ou de primeiro Foucault) ele já dava a entender que a *Aufklärung* não se resume apenas ao “conjunto de acontecimento científicos, sociais, econômicos, etc. do século XVIII”. E que ela pode ser reconhecida como raiz de certa herança deixada aos saberes florescentes e permanentes dos séculos XIX e XX. Porém, a *Aufklärung* aí não é fonte de uma filosofia, ou de um modo de filosofar; sua influência é antes como uma prática de conceber e aplicar os saberes (e as “verdades”, posto que a verdade, neste contexto, seria um produto dos saberes). Neste proto-Foucault a *Aufklärung* é um prolongamento da razão científica sobre os outros saberes (jurídicos, médicos, sociais), e não uma atitude crítica que buscaria esclarecer esta mesma razão (isto é, um modo de filosofia). É possível notar, portanto, que há uma mudança profunda entre essas primeiras conjurações da *Aufklärung* na obra foucaultiana dos anos cinquenta e sessenta, e aquela que gerará as bases da ontologia crítica nos anos oitenta. Em nenhuma dessas referências feitas à *Aufklärung*, em suas primeiras obras, Foucault cita a questão posta pelo *Berlinische Monatsschrift*, muito menos a resposta

---

7 Os quatro textos em questão são: *Subject and Power* (1982); *Critique et Aufklärung* (1978); *Le Gouvernement de Soi et des Autres* (1982-1983); e *What is Enlightenment?* (1984). Nos três últimos textos Foucault cita o jornal alemão.

dada por Kant ao jornal. Quando, nos anos oitenta, Foucault retoma a expressão *Aufklärung*, seu interesse não está mais voltando para a herança que ela deixara à ciência, mas para algo anterior. Esta herança destacada no proto-Foucault é aquilo que facilmente podemos reconhecer como sendo o reflexo das transformações culturais, sociais, econômicas, etc. do século XVIII, isto é, ela é propriamente uma herança direta – como um bem que passa de geração em geração. Nosso interesse não está neste bem que é passado por gerações, mas no talento que é necessário ter para adquirir esse bem. Por isso, já acerca do Foucault que retoma a questão da *Aufklärung* nos anos oitenta, ele tem um interesse muito próximo àquele de Kant, quando este respondera ao jornal em 1784. Aí, Kant não buscara informar pontualmente que transformações foram essas que ocorreram em seu presente (propriamente o Iluminismo), mas antes, busca saber o que permitira que elas existissem, e que assim fizessem o presente se distinguir do passado. Kant e Foucault demonstram então, a partir deste texto, um interesse comum.

Foucault já havia se colocado a questão do diagnóstico do presente nos anos sessenta. Vemos dois momentos, do ano de 1967<sup>8</sup>, nos quais ele chega a mencionar a importância filosófica em se “diagnosticar o presente”. Contudo, naquela época Foucault parecia dar sobrevalor aos acontecimentos históricos propriamente, e não à força motora e transformadora no pensamento, que é o que permite a realização destes novos acontecimentos – inclusive, é exatamente esta a crítica que Sartre fizera ao livro *As palavras e as coisas*, assim como aos demais textos estruturalistas (SARTRE, 1989, pp. 126-127). Deste modo, diferentemente do que ocorrera em 1967, o último Foucault, por assim dizer, não trataria mais de “diagnosticar o presente” pelos acontecimentos históricos, mas antes, ele buscaria se perguntar que acontecimento original e ontológico é este que nos permite fazer um diagnóstico disto que chamamos de presente. A atenção de Foucault se volta então para a atitude diferenciada que é praticada nesta época, o século XVIII, e que perdura até a nossa atualidade. Que será isto, propriamente, o que ele irá chamar de atitude de modernidade.

E é na resposta que Kant dera ao jornal que Foucault encontra as bases para lançar mão deste conceito de atitude de modernidade. Pois, em 1784, Kant não chega jamais a responder “o que é o esclarecimento” propriamente, mas antes, o que ele faz é indicar qual ação, ou qual atitude, permitirá com que nós nos esclareçamos. Escapando ao que acontece usualmente com as teorias filosóficas, a resposta de Kant não indicará ao seu leitor um código de condutas, ou um método para alcançar o *esclarecimento*, tampouco ela será um apontamento que possa servir de farol ao leitor que está perdido e precisa de um ponto guia. A resposta de Kant não se faz nem um caminho, nem um porto de chegada, mas antes, uma *Ausgang*; isto é uma “saída”. Diz-nos Kant, de modo a elucidar a questão: “A *Aufklärung* é a saída do homem da sua minoridade, da qual ele próprio é culpado. A minoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem” (KANT,

---

8 *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"* (in *Dits et Écrits I*, p. 609); e também *Qui êtes-vous professeur Foucault?* (in *Dits et Écrits I*, p. 634).

1995, p. 5). Eis que fugimos aos acontecimentos históricos, sociais e econômicos do século XVIII; mas também, eis que Kant nos apresenta uma charada. Afinal, por qual caminho se sai da minoridade? E onde se deve estar para certificar-se de que efetivamente saímos dela? A estas duas questões Kant não dá qualquer resposta, nem o poderia; haja vista que se o fizesse, ele também se tornaria um “outrem” que estaria orientando o entendimento do sujeito posto na minoridade. “Como proceder tendo saído” e “como certificar-se da chegada” são questões irretorquíveis se pretendemos compreender a *Aufklärung*.

No entanto, é frente a impossibilidade de responder a tais questões que compreendemos a importância delas. Pois, se respondemo-las acabamos tomando para nós uma doutrina, e com isto, fazemos com que se reavive um outro algoz que também nos impedirá de usarmos do nosso próprio entendimento; por outro lado, não respondê-las é ceder, sem mesmo ter se esforçado, ao algoz original, que já havia nos ensinado a não tentar sequer usar do nosso próprio entendimento. Porém, com isto, nem Kant nem Foucault quiseram dizer que uma atitude moderna que busca o *esclarecimento* é algo impossível. A mensagem desses dois filósofos é que tal atitude deve ser um trabalho prático, cotidiano, agonístico e permanente. E isto já nos diz muito mais sobre o *esclarecimento* do que sobre a impossibilidade de responder o que é propriamente a *Aufklärung* para além da *Ausgang*. Com isto ficamos cientes de que não apenas a “saída” é um *êthos*, posto que ela é uma escolha individual de sair da própria minoridade. Como também, tomamos ciência de que é preciso estarmos constantemente atentos aos riscos de uma recapturação, ou de uma “reterritorialização” (nos dizeres deleuzianos), que possa nos remanejar de volta à minoridade. Vemos aí como uma ontologia tal qual Foucault a requisitara para si começa a ganhar corpo. É pelo movimento que ela se caracteriza: primeiro o movimento de “saída” (a *Ausgang*), depois pelo movimento de permanência nesta saída, forçando a si mesmo em ser incapturável. Diferentemente do que nos ensina a metafísica tradicional, cuja vitória seria representada pela captura do instante, do objeto, da ideia, do saber, etc.; já esta outra faceta ontológica, que Foucault nos apresenta, tem por ensejo fugir da captura. E é assim que reconhecemos como o papel da *Aufklärung* muda violentamente dentro da obra de Foucault. Se nos anos cinquenta e sessenta a *Aufklärung* era sempre invocada como aquela que dera a base hereditária às ciências modernas, já nos anos oitenta Foucault explicitará o exato oposto: “Ela [a ontologia crítica] não busca tornar possível a metafísica enfim transformada em ciência; ela faz avançar tão longe e tão amplamente quanto possível o **trabalho infinito** da liberdade” (FOUCAULT, 2001b, p. 1393). Neste pequeno trecho vemos com toda a clareza vários pontos que seguimos defendendo. Que há uma outra ontologia que não aquela clássica (como a ciência primeira dos peripatéticos). Que a *Aufklärung* (diferentemente do que Foucault dissera nos anos cinquenta e sessenta) não deve ser tomada como a responsável por dar bases à uma metafísica tornada ciência. E, por fim, que o trabalho da atitude de modernidade, assim como da *Aufklärung*, é infinito! Foucault e Kant se complementam neste ponto, por um lado Foucault nos diz que este trabalho é um esforço infinito, e por outro lado Kant nos lembrar que a “preguiça” e a “covardia” são os principais

motivos para que os homens permaneçam nos estado de minoridade (KANT, 1995, p.5). Vemos assim, como esta tradição “que vem desde Kant” delinea uma ontologia mui diferente daquela de Platão e Aristóteles, e também como ela é pertinente dada a sua função. Enfim, para além da *Aufklärung*, podemos começar a juntar os traços apontados até agora e esboçar o que seria a “ontologia crítica” proferida por Foucault.

Sabemos que, sob a influência da *Aufklärung*, a atitude de modernidade, que a partir de agora passamos a intitulá-la propriamente como ontologia crítica, deve estar debruçada sobre o presente. Não o presente como o conjunto dos fatos que acontecem hoje, mas o presente como o campo exclusivo onde somente aí tais fatos podem acontecer (FOUCAULT, 2008, pp. 13-14). Desta forma, o presente não se define por uma guerra, uma descoberta, uma invenção, etc. mas pelas mudanças de pensamento que levaram uma população à guerra ou possibilitaram uma invenção. Em suma, não se trata das ideologias que forçam aos homens de uma dada época a creditarem na necessidade de um evento, ou até mesmo na impossibilidade de escapar aos eventos nos quais eles são postos. O presente seria, para Foucault, distinguido do passado por um acontecimento anterior aos eventos históricos, ele seria antes um signo do que um fato ou uma coleção de fatos. E é na trilha deste signo que vai a ontologia crítica. Seu papel primeiro não é o de prender o momento, ou o acontecimento, presente e assim imortalizá-lo num ser, ou numa ideia, este papel ontológico-apolíneo cabe apenas à metafísica clássica. A ontologia crítica deve estar atenta ao fato que o presente é antes incapturável, móvel e permeável por outros presentes possíveis; coleção de características que reforçam a impossibilidade de destacar apenas uma ideia, ou um ser, para um acontecimento. O presente é repleto de seres e de formas de ligá-los aos acontecimentos. Assim, reconhecemos o porque de Foucault também nomear tal ontologia como “ontologia do presente”, ou ainda como “ontologia da atualidade”.

Sabemos ainda que ela não se define por ser uma doutrina, mas antes que ela é um “*êthos* filosófico, uma atitude limite” (FOUCAULT, 2001b, p. 1396), uma ação – propriamente a ação de saída da minoridade. E como toda ação, ela pressupõe a existência de um agente da ação. O que nos permite concluir agora que para termos tal ontologia, precisamos ter também um sujeito para ela. E ainda mais, se ela é um *êthos*, e como tal, se ela é uma ação, isso já nos aponta que o agente da ação tem o poder de escolher como agir, assim como: por que agir. Logo, ela é também o reflexo de uma escolha feita pelos sujeitos. O que nos permite dizer, portanto, que a ontologia crítica determina-se por ser um posicionamento na mesma medida em que é uma ação e uma escolha, haja vista que ela é uma saída da posição previamente imposta ao sujeito. Assim, podemos intuir, primeiramente, que ela não exclui de sua alçada o sujeito, mas também, que ela não trata apenas de um sujeito, mas de todos aqueles que participam do presente. De todos que estão postos no presente realizando escolhas cotidianas, forçosamente, alienadamente ou esclarecidamente – seja a escolha movida pela covardia e pela preguiça de permanecer menor, ou seja ela movida pela ousadia (*Sapere Aude!*) de sair da minoridade. Com isso, chegamos a esta dupla conclusão: ontologia crítica não exclui o sujeito de sua investigação, como

aquela de Parmênides (na qual a Deusa teria acesso exclusivo aos seres), tampouco inclui unicamente o sujeito, como aquela de Descartes e Hume – onde todo o jogo se desenrola sendo sustentado privativamente pela consciência, ou por uma crença na existência desta consciência. Compreendemos então mais um dos nomes possíveis da ontologia crítica, a saber, o de “ontologia crítica de nós mesmos”.

E, por fim, falta-nos analisarmos esta última alcunha pela qual a ontologia foucaultiana ainda pode ser reconhecida, propriamente a “ontologia histórica”. Por ser histórica, faz-se explícito que ela se aproxima tanto do “presente” (sendo o presente a distinção do passado, e sendo o presente o campo onde se pode tentar a *Ausgang*), como também, do “de nós mesmos” (é a partir disto que nós somos, que dizemos, que pensamos, que fazemos, etc. que pôde ter havido, que ainda haja, e talvez possa haver, qualquer história<sup>9</sup>). Porém, ela tem algo de diferente frente aos outros nomes. Estar no “presente” e ser “de nós mesmo” serve para intuir que há um sujeito participante nesta ontologia, utilizando-se dela, mas também inserido nela. Pois bem, sendo histórica também poderíamos constatar o mesmo. O que escapa aos outros nomes e, consecutivamente, somente é possível considerar a partir da perspectiva de uma “ontologia histórica”, é o fato de que a ontologia crítica é algo inalienável ao homem. Ora, saber que uma teoria parte de “nós mesmos” não nos garante uma ontologia, apenas diz quem é aquele que há de utilizar-se dela, ou ainda, sobre quem ela será utilizada. Assim como, dizer que se trata de uma ontologia do presente, isto garante apenas que ela tenha mobilidade e temporalidade – importante função, pois rompe com a prisão imóvel do ser – mas tais características não são exclusivas dos sujeitos. Os objetos podem perfeitamente ser móveis e temporais, e não terem qualquer relação com os homens para desenvolverem esta função. Já a história, ela é fruto do homem, parte integral do homem e compositora do homem. É na inalienação da história que a ontologia crítica ganha sua importância estratégica. Pois, se foi possível colocar por tanto tempo esta ontologia alternativa (mobilista e acontecimental) como um saber menor, é porque, desde Platão, os metafísicos clássicos souberam como tornar sua concepção ontológica (imobilista) em algo inalienável ao homem: fosse porque ela explicaria o ser do homem, a ideia de homem, ou a alma do homem. Enquanto isso, a outra ontologia era apresentada como algo frágil, não tendo um ponto fixo; assim, ela não era necessária ao homem, mas surgia de tempos em tempos como um auxílio para pequenos avanços dentro de um contexto maior. Ela servira pra Platão tratar do problema devir – como em *Filebo* e *Parmênides* (*apud*, DELEUZE, 2003, p. 2). Ou ainda, por exemplo, ela servira para os Escolásticos terem o que contra-argumentar em seus jogos de cartas marcadas do *sic et non*. Enfim, quando Foucault diz que se trata então de uma ontologia histórica ele torna-a inalienável ao homem, tal qual a alma também fôra um dia. Vemos aí uma concepção ontológica, mas também uma jogada estratégica.

De fato, frente ao mundo como se organiza hoje, seria passível concebermos que Foucault ainda pudesse ter dito que a ontologia crítica se trata também de uma

---

9 Eis aí a ideia do signo kantiano, que seria “*rememorativum, demonstrativum, pronosticum*”; a partir do qual poderíamos efetuar uma análise dos acontecimentos históricos, tais quais as revoluções (FOUCAULT, 2008, pp. 18-19).

“ontologia psicológica de nós mesmo”, ou uma “ontologia sociológica”, ou ainda uma “ontologia econômica” - na mesma medida em que disse “ontologia histórica”. Pois esses são saberes sem os quais hoje não poderíamos sequer falar que há um homem. Lembremos a grande tese das *Palavras e as Coisas*, isto é, que o homem nasceu quando esses saberes o criaram como objeto de análise (FOUCAULT, 2007, p. 438, p. 449, p. 455). Assim, voltando à ontologia, o que Foucault fizera fora tornar a “ontologia crítica” algo tão fundamental e inalienável ao homem, quanto a ontologia de São Tomas de Aquino acerca da alma. E é somente a partir desta compreensão de “ontologia histórica” que podemos falar propriamente de uma “ontologia crítica”. Estendemos para a crítica o que já falamos do papel histórico na ontologia proposta por Foucault. A crítica, tal qual a história, torna esta ontologia inalienável ao homem. Não a crítica estética do gosto, nem a crítica prática do erro. Mas a crítica que faz o homem voltar-se sobre si mesmo, crítica que é ética e existencial ao mesmo tempo. Eis aí algo que se aproxima muito da crítica kantiana, pois tem como propósito, dar limites à razão. Porém, elas têm uma diferença fundamental, ontologia crítica tem por papel limitar até que ponto nossa razão seria tutorada por esta razão “maior”. Diferença crucial que nos faz lembrar que a ontologia crítica tem raízes na *Aufklärung*, e não na *Kritik*. Contudo, não é mais da *Aufklärung* que falamos, a ontologia crítica tornou-se já outra coisa, atualizou-se. O inalienável não fazia parte da *Aufklärung*. Lá, se havia crítica, ela era balizada pelo esclarecimento da razão somente; já em Foucault a crítica transforma-se em algo multiplicável. Se em Kant o homem devia usar a razão para não obedecer gratuitamente, já em Foucault o papel do homem, e do uso de sua razão, são ampliados drasticamente. Vejamos que em Kant, conforme a *Aufklärung* desempenhasse seu papel, o homem se tornaria maior. Mas maior do que o que? Ora, do que o próprio homem. Ser menor ou maior não correspondem ao esclarecimento do lugar no qual o homem é posto, mas apenas a forma como ele está inserido neste lugar. Vejamos este exemplo dado por Kant: “Diz o funcionário de finanças: não raciocines, paga!” (KANT, 1995, p. 7). Se seguissemos pela expectativa da *Aufklärung*, o homem deveria primeiramente raciocinar (*ousar raciocinar!*) e só então ele poderia constatar se é lícito ou não pagar o que lhe é cobrado. É pertinente notarmos que este homem nunca saíra de sua função original, isto é, nunca deixara de desempenhar o papel de contribuinte. O que a ontologia crítica permite é algo diverso disto, é mesmo uma amálgama confusa, porém verificável, como ocorre por exemplo com a trindade cristã (Jesus = Deus = Espírito Santo). Isto é, no exemplo de Kant, seguindo agora a expectativa da ontologia crítica, o contribuinte dever-se-ia tornar-se também “funcionário de finanças”. Vemos assim uma nova trindade, um novo triângulo: contribuinte – cobrador – *Aufklärer*. Mas a *Aufklärung* não é capaz disto, ela apenas diz, “raciocine antes, obedeça depois”. Perder a identidade frente ao poder do raciocínio demanda de uma ontologia. Esse poder não estava lá na *Aufklärung*, ele só aparece agora na ontologia que encontramos com Foucault. E duas coisas nos garantem esse poder da ontologia crítica. Primeiro, porque ela nos permite falar de nós mesmos, e assim reavaliarmo-nos em nossos papéis – sejam papéis impostos ou escolhidos. E segundo, porque essa capacidade de reavaliarmo-

nos é também histórica. Quer dizer, voltamo-nos sobre nossa própria história e a recompomos conforme nossa crítica a respeito dela. Assim, o que a ontologia crítica permite é que nos tornemos historiadores de nós mesmos. E tal qual expomos anteriormente, como Foucault poderia ter dito que sua ontologia se trata também de uma “ontologia psicológica de nós mesmo”, ou uma “ontologia social”, ou ainda uma “ontologia econômica”; então, também parece-nos lícito afirmarmos agora que, a partir da ontologia crítica, nós podemos nos fazer: psicólogos, sociólogos ou economistas de nós mesmos.

### Referências bibliográficas:

- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto S. Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits I*. Paris: Editora Gallimard, 2001a.
- \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits II*. Paris: Editora Gallimard, 2001b.
- \_\_\_\_\_. *História da Loucura*. Trad. José T.C. Netto. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Le Gouvernement de Soi et des Autres*. Paris: Editora Gallimard, 2008.
- \_\_\_\_\_. *As Palavras e as Coisas*. Trad. Salma Thannus Muchail. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Qu'est que la Critique? [Critique et Aufklärung]*. in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. Paris: Edição de Armand Colin, 1978, pp. 36-63.
- GROULX, Richard. *Existe uma ontologia em Foucault?*, in *Figuras de Foucault*. Curitiba: Editora Autêntica, 2006, pp. 215-226.
- KANT, Immanuel. *O que é o Esclarecimento?* Trad. Artur Mourão. Lisboa: free e-books, 1995.
- LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Trad. Lya Luft & Rodnei Nascimento. São Paulo: Editora Boitempo, 2010.
- NEF, Frédéric. *Traité d'ontologie pour les non-philosophes (et les philosophes)*. Paris: Editora Gallimard, 2009
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: Editora L&PM, 2003.
- SARTRE, Jean-Paul. *Jean-Paul Sartre Responde*, in *Estruturalismo Antologia de Textos Teóricos*. Trad. Antônio Ramos Rosa. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1989, pp.125-138.