UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA EM PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Carolina de Souza Noto

A ontologia do sujeito em Michel Foucault

São Paulo
2009

Carolina de Souza Noto

A ontologia do sujeito em Michel Foucault

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientação: Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura

São Paulo
2009

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Iara e Julio Noto, devo agradecer a generosidade e o amor com que desde sempre apoiaram minhas escolhas e acompanharam de perto a minha trajetória.

Ao Pedro Heise, meu querido companheiro, agradeço pelas inúmeras conversas que tanto me ajudaram a formular melhor minhas questões e pelo cuidado com que realizou a revisão deste trabalho.

Agradeço aos meus irmãos, Juliana, Felipe, Andrea e Cristiano, pela paciência e bom humor com que convivem, há tempos, com minhas divagações; aos meus amigos Gabriela Doll, Sylvia e Leandro Cardim, por todas as noites que passamos juntos em meio a muitas risadas, acaloradas discussões e poucas conclusões.

Ao professor Antonio José Romera Valverde só posso agradecer por ter me apresentado ao mundo da Filosofia e por ter me inculcado as primeiras dúvidas.

Ao professor Vladimir Safatle agradeço pelos comentários que fez ao meu trabalho na ocasião da qualificação deste e pelos enriquecedores seminários que coordena no Laboratório de Estudos em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise, dos quais participei ao longo de 2007 e 2008.

Agradeço ao professor Pedro Paulo Pimenta pelas preciosas indicações, conceituais e bibliográficas, que me forneceu na ocasião da qualificação deste trabalho.

Agradeço ao professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura pelo rigor e responsabilidade com que, desde a Iniciação Cintífica, orienta meu pensamento filosófico, insistindo sempre na circunscrição do “problema”.

Às secretárias do departamento, em especial à Maria Helena e à Marie, agradeço pela colaboração e pela boa vontade com que sempre me ajudaram no que foi preciso.

À FAPESP agradeço pela bolsa concedida entre 2006 e 2008.

Se existe senso de realidade, e ninguém duvida que ele tenha justificada existência, tem de haver também algo que se pode chamar senso de possibilidade. Quem o possui não diz, por exemplo: aqui aconteceu, vai acontecer, tem de acontecer isto ou aquilo; mas inventa: aqui poderia, deveria ou teria de acontecer isto ou aquilo; e se explicarmos uma coisa como é, ele pensa: bem provavelmente também poderia ser de outro modo.

Robert Musil, **O homem sem qualidades**

Mas liberdade – aposto – ainda é só alegria de um pobre caminhozinho, no dentro do ferro de grandes prisões. Tem uma verdade que se carece de aprender, do encoberto, e que ninguém não ensina: o bêco para a liberdade se fazer.

Guimarães Rosa, **Grande Sertão: Veredas**

RESUMO

NOTO, C.S. A ontologia do sujeito em Michel Foucault. 2009. ___f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

O presente trabalho investiga o *ser* do sujeito que é constituído a partir de uma correlação entre a relação que o indivíduo tem consigo mesmo e os acontecimentos históricos do âmbito do saber e do poder de sua época. Por um lado, a subjetividade sempre se constitui em correlação com certos modelos singulares de subjetividade que se devem, em última instância, à maneira de pensar de uma época e às forças de poder que conseguem normatizar ou até mesmo impor esta maneira de pensar, por outro, estes modelos sempre deixarão um espaço de liberdade possível para que o indivíduo se constitua como sujeito independentemente deles.

PALAVRAS-CHAVE

subjetividade, verdade, poder, liberdade

ABSTRACT

NOTO, C.S. The ontology of the subject in Michel Foucault. 2009. ___ f. Dissertation (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

This work investigates the *being* of the subject that is made out of a correlation between the individual's relation with himself and the historical events in the field of knowledge and power of his era. On the one hand, subjectivity is always correlated to certain models which are due to the way of thinking of an era and the forces of power that can standardize or even impose this way of thinking; on the other, there is always room for a possible freedom where individuals can build themselves as subject independent of those models.

KEYWORDS

subjectivity, truth, power, freedom

SUMÁRIO

Apresentação p. 8

Parte I – Ontologia histórica do sujeito

Capítulo 1. A constituição do sujeito e as práticas de si p. 13

O sujeito constituinte p. 13

O sujeito constituído p. 15

A constituição de si como sujeito: a forma da subjetividade p. 21

As práticas de si p. 26

O sujeito de conhecimento: Foucault e Descartes p. 34

Capítulo 2. Subjetividade, verdade e poder p. 49

Conhecimento e subjetividade p. 49

Objetivação de si: a substância ética p. 55

Jogo de verdade: a condição de possibilidade de uma experiência possível p. 61

Práticas discursivas e práticas de si p. 64

O transcendental: Foucault e Kant p. 68

Poder normativo e subjetividade p. 72

Parte II – Ontologia crítica do sujeito e estética da existência

Capítulo 3. É possível pensar diferente? O papel da crítica p.84

Pensamento e história p. 86

A crítica como ontologia da atualidade p. 89

O retorno ao mundo Antigo e a busca por uma nova maneira de pensar o sujeito p. 95

Entre a imitação e a criação p. 100

Capítulo 4. Entre o dentro e o fora: por novas formas de subjetividade p. 109

A constituição de si como obra de arte: política e estética de si mesmo p. 109

A inquietude da história como condição de possibilidade da crítica p. 116

Uma historiografia narcisicamente orientada p. 125

Reordenando as regras do jogo: a crítica como tática p. 127

Conclusão p. 133

Referências bibliográficas p. 141

APRESENTAÇÃO

Em seus últimos textos, Michel Foucault utiliza com freqüência a expressão "ontologia crítica e histórica de nós mesmos" para designar o tipo de trabalho filosófico empreendido por ele. No que diz respeito ao *ser* do homem, tal tipo de trabalho pertenceria à tradição filosófica que pergunta "o que *somos* nós nesse tempo que é o nosso"[1], e não àquela outra tradição que pergunta, em contrapartida, "o que *é* o homem". Esta última indagação seria característica daquilo que Foucault chama de filosofia tradicional, que por sua vez realiza uma "ontologia formal da verdade"[2] .

Em linhas gerais, podemos dizer que a diferença entre uma "ontologia crítica e histórica de nós mesmos" e uma "ontologia formal da verdade" é que enquanto a primeira se pergunta o que é o homem hoje em sua singularidade e particularidade histórica *atual*, a grande questão da segunda seria o que é o homem em geral, isto é, em sua estrutura universal e necessária. Com outras palavras, se uma "ontologia crítica e histórica" pergunta o que é o homem em seu *ser* historicamente constituído, uma "ontologia formal da verdade" pergunta o que é o homem em seu *ser* originariamente constituinte.

Mas se não se trata de perguntar sobre as estruturas universais do *ser* do homem, como entender o *ser* particular e histórico desse homem que somos nós nos tempos de hoje? Como fazer "a história de nós mesmos enquanto seres historicamente determinados"[3]?

Sabemos que em livros como **As palavras e as coisas**, **História da loucura**, **Vigiar e punir** ou **A vontade de saber**, Foucault realiza uma história da maneira pela qual o sujeito foi constituído enquanto objeto de conhecimento das Ciências Humanas e como foi igualmente constituído enquanto objeto de dominação por meio de certas práticas institucionais de poder. A partir do início da década de 80, porém, o filósofo inicia uma história da maneira pela qual o próprio indivíduo constitui-se como sujeito. E se, no que toca à constituição do sujeito enquanto objeto de conhecimento das Ciências Humanas e como objeto de dominação do poder, Foucault

---

[1]FOUCAULT, Michel. "La technologie politique des individus", *in* **Dits et écrits II**. Paris: Gallimard, 2001, p. 1632, grifo nosso. A partir das notas subsequentes usaremos a abreviação **DE II** para indicar os textos que estão no segundo volume dos **Dits et écrits**, e **DE I** para os do primeiro volume.
[2]FOUCAULT, *loc.cit*.
[3]FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumières?", *in* **DE II**, p. 1391.

nos fala de uma constituição passiva do sujeito, isto é, de uma sujeição, a constituição do sujeito por si mesmo será uma constituição ativa do sujeito e, em oposição à sujeição, será chamada de subjetividade. Ora, é precisamente por meio de uma história da constituição da subjetividade que Foucault empreende uma "ontologia crítica e histórica" do sujeito. Nesse sentido, a ontologia do sujeito refere-se ao *ser* do *sujeito* que é constituído pelo próprio indivíduo.

O processo de constituição da subjetividade implica uma relação do indivíduo consigo mesmo. Tal processo, contudo, envolve dois procedimentos diversos, a saber, tomar-se como objeto a ser conhecido, a objetivação de si, e trabalhar na constituição concreta e positiva de si como sujeito, a subjetivação. Do lado da objetivação de si o indivíduo diz as verdades de si mesmo por meio de práticas discursivas. Do lado da constituição concreta do sujeito estará aquilo que Foucault chama de práticas de si, que deverão ser compreendidas como práticas que possibilitam ao indivíduo dizer a verdade de si e se constituir como sujeito daquilo que ele conhece.

O grande problema da constituição do sujeito a partir da objetivação de si e das práticas de si dirá respeito à situação limite do sujeito. Este estará posicionado, ao mesmo tempo, entre uma relação consigo mesmo e uma relação com os eixos do saber e os eixos do poder, exteriores ao próprio indivíduo. Pois, se por um lado, é o próprio indivíduo que se constitui como sujeito, por outro, as verdades que ele atribui a si e as práticas que realiza sobre si mesmo não são inventadas por ele, mas provenientes de modelos normativos existentes independentemente dele.

Ora, tal situação não seria problemática se Foucault não nos falasse que é possível ao sujeito criar novas maneiras de se relacionar consigo mesmo e, portanto, criar novas maneiras de se constituir como sujeito. O que significa dizer que é possível criar as formas da relação consigo, senão dizer que o sujeito em sua relação consigo não depende das instâncias normativas dentro das quais ele está inserido? A maneira de se constituir como sujeito deriva, afinal de contas, de instâncias exteriores ao próprio indivíduo ou é ele mesmo quem a cria? Para Deleuze, são as duas coisas: "A idéia

fundamental de Foucault é a de uma dimensão da subjetividade que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles”[4].

Chega-se, então, a uma importante encruzilhada do trabalho filosófico de Foucault. Pois se a forma que a subjetividade assume em uma época depende de instâncias exteriores aos próprios indivíduos, como pensar que estes podem se constituir de maneira mais livre, criando novos modos de subjetivação? Qual é, afinal, a correlação existente entre o processo de subjetivação, as verdades e as forças de poder de uma época? Os saberes e poderes de uma época determinam absolutamente o sujeito ou essa determinação deixa “um espaço de liberdade concreta, quer dizer, de transformação possível”[5]?

Ora, dentro de uma indagação sobre a ontologia do sujeito em Foucault, sobre uma teoria do sujeito que é constituído pelo próprio indivíduo, investigar como se dá a relação do indivíduo consigo mesmo em correlação com os acontecimentos históricos do âmbito do saber e do poder é o que propomos fazer neste presente trabalho. Nosso esforço será o de mostrar que em toda cultura há certos modelos singulares de subjetividade que se devem, em última instância, à maneira de pensar de uma época e às forças de poder que conseguem normatizar ou até mesmo impor esta maneira de pensar. Todavia, estes modelos sempre deixarão um espaço de liberdade para que o indivíduo se constitua como sujeito independentemente deles. “É preciso compreender que a relação consigo é estruturada como uma prática que pode ter seus modelos, suas conformidades, suas variantes, mas também suas criações” – afirma Foucault[6].

Será preciso salientar, entretanto, que tais criações só serão possíveis como na descrição que o filósofo nos dá acerca da moral greco-romana: de maneira suplementar e em focos dispersos[7]. Nesse sentido, novas formas de subjetividade sempre conviverão com as formas de subjetividade vigentes. Por esse motivo, a criação de si enquanto sujeito irá se caracterizar não tanto por atitudes transgressoras, mas por atitudes que,

---

[4]DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução de Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 109.
[5]FOUCAULT, “Structuralism and Post-structuralism”, *in* **DE II**, p. 1268.
[6] FOUCAULT, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, *in* **DE II**, p. 1436.
[7]FOUCAULT. **O uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, p. 23.

apesar de violarem, respeitam o que está dado, vale dizer, as formas de subjetividades vigentes.

Dessa maneira, para que a criação de si mesmo enquanto sujeito possa acontecer haverá uma condição: saber qual o seu espaço possível para agir, a liberdade possível de ter, conhecer os limites possíveis a ultrapassar. Este será, pois, o papel de uma análise crítica acerca dos acontecimentos históricos que determinaram nosso modo de ser. Uma análise crítica entendida como "ontologia crítica e histórica de nós mesmos", ou ainda, como uma "ontologia da atualidade". Entendendo por nossa *atualidade* aquilo que do nosso modo de pensar, agir e ser é historicamente determinado de maneira contingente, frágil e devido a constrangimentos arbitrários e que, por isto mesmo, pode ser modificado dentro de certos limites.

No campo da investigação sobre a relação do indivíduo consigo mesmo, daquilo que ele é enquanto sujeito, o efeito deste tipo de análise será, então, a possibilidade de se constituir novas formas de subjetividades dentro dos limites possíveis a serem ultrapassados. Isto, por fim, não invalidará o que Foucault havia dito acerca de um sujeito que se constitui historicamente pelas determinações dos saberes e dos poderes de uma época, pois dizer que o sujeito tem uma historicidade também é dizer que o sujeito pode ser diferente e que os limites para essa diferença estão inscritos em seu próprio ser histórico, em sua própria *atualidade*.

Nosso trabalho consistirá em duas partes. Na primeira, analisaremos a constituição histórica do sujeito. No primeiro capítulo trata-se de rejeitar a idéia de sujeito constituinte e fundador de todo conhecimento, em favor da idéia de que o sujeito é constituído por meio de um trabalho que ele realiza sobre si mesmo. No segundo capítulo, procuraremos mostrar que o papel do conhecimento na constituição da subjetividade é historicamente variável e que é por meio da constituição de um saber sobre si mesmo que o indivíduo se correlaciona com as instâncias normativas do seu tempo. Na segunda parte do trabalho, estará em questão mostrar de que maneira Foucault pode sustentar que é possível criar novas formas de subjetividade, ou novas formas de se relacionar consigo mesmo, sem invalidar ou contradizer suas análises que apontavam justamente para as determinações históricas do sujeito e, portanto, para uma ontologia histórica do *ser*. Com outras palavras, procuraremos mostrar que é possível,

em Foucault, pensarmos, ao mesmo tempo, num sujeito determinado historicamente e num sujeito que pode constituir-se de maneira mais livre. Nos termos de Mathieu Potte-Bonneville, será preciso mostrar que "por ser historicamente constituído, o sujeito não deixa de ser sujeito", que a determinação histórica não necessariamente produz um sujeito sujeitado, passivo e indiferente. O terceiro capítulo tratará, então, do papel da crítica enquanto condição de possibilidade para pensar, agir e ser diferente. Todavia, a possibilidade de pensar, agir e ser diferente se dará sempre dentro de certos limites, os limites de nossa determinação histórica. Por fim, o que buscaremos mostrar no último capítulo é que é a partir dos limites possíveis de serem ultrapassados que se pode vislumbrar um espaço possível para se criar novas maneiras de se relacionar consigo e, por conseguinte, criar novas formas de subjetividade. A criação de si como uma obra de arte, contudo, não poderá ser entendida como uma prática que desconsidera as determinações históricas daquilo que se é e que se *deve* ser, mas como uma prática de liberdade *possível*, que ao mesmo tempo respeita e viola o que está dado. Uma prática que respeita o que se *dever* ser, mas que também se estende ao domínio daquilo que se *pode* ser.

PARTE I – ONTOLOGIA HISTÓRICA DO SUJEITO

CAPÍTULO 1 – O SUJEITO CONSTITUÍDO E AS PRÁTICAS DE SI

> *Era preciso que eu recusasse uma certa teoria a priori do sujeito para poder fazer esta análise das relações que podem haver entre a constituição do sujeito ou das diferentes formas de sujeito e os diferentes jogos de verdade, as práticas de poder, etc.*
>
> Michel Foucault, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté"

O sujeito constituinte

Em uma conferência pronunciada nos Estados Unidos em outubro de 1980, poucos meses antes de iniciar seu curso no *Collège de France* intitulado **Subjetividade e verdade**, Foucault localiza seu empreendimento filosófico no cenário da filosofia francesa da primeira metade do século XX. Nos anos que precederam a Segunda Guerra mundial e mais fortemente nos anos seguintes a ela, diz Foucault, a filosofia francesa é dominada por aquilo que ele chama de "filosofia do sujeito", uma tradição filosófica que iria de Descartes a Husserl.

Mas, o que significa exatamente esta "filosofia do sujeito" que engloba num mesmo rótulo o filósofo racionalista do século XVII e o fenomenólogo alemão do século XX ? Pois, se afinal de contas - como insiste Foucault em **As palavras e as coisas** e como bem nos lembra Gérard Lebrun -, Descartes pertence à chamada Idade Clássica, e Husserl pertence ao modo de pensar característico da Idade Moderna, como é possível pensar a "relação de paterninade" entre Descartes e Husserl?[8] Não teria sido Kant, mais do que Descartes, o predecessor da fenomenologia e do sujeito moderno, um sujeito que encontra em si mesmo, em sua própria finitude, sua própria condição de possibilidade?[9] Não é com Kant que se inaugura o sujeito típico da Idade Moderna e que estaria ainda presente na fenomenologia, o sujeito que é um duplo empírico-transcendental, o sujeito que tem em si sua condição de possibilidade, o seu transcendental?

---

[8] A expressão é tirada do texto de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. "Cartesianismo e Fenomenologia: exame de paternidade", *in* Revista **Analytica**, v. 3, n°1, 1998.

[9] Para uma exposição clara sobre esta questão do sujeito que encontra em sua própria finitude sua condição de possibilidade ver: LEBRUN, Gérard. "Transgredir a finitude", *in* Renato Janine (org.), **Recordar Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

Ora, se "o pensamento transcendental nasce somente com Kant"[10], como esclarece Lebrun, em que sentido, então, Foucault diz que a "filosofia do sujeito", tal como lhe aparece em meados do século XX, é herdeira de Descartes?

Ao comentar o que entende por "filosofia do sujeito", Foucault afirma: "uma filosofia que vê no sujeito a *fundação* de todo conhecimento e o *princípio* de toda significação"[11]. Atentemos, então, para uma distinção importante: uma coisa é a questão do *sujeito enquanto fundamento a priori do conhecimento*, outra é a questão do *fundamento a priori do sujeito*. No texto citado, Foucault nos diz que a "filosofia do sujeito" é uma filosofia que vê o sujeito como fundamento e princípio do conhecimento, e não que a "filosofia do sujeito" é uma filosofia que vê o fundamento do sujeito em sua própria finitude. Não que a "filosofia do sujeito" a que Foucault se refere, a filosofia francesa do pós-guerra, não implique a questão do fundamento transcendental do sujeito, muito pelo contrário, mas esta não parece ser a questão que dá conta de englobar, com um mesmo rótulo, as semelhanças, as continuidades, que podemos encontrar entre a filosofia de Descartes e a de Husserl, entre as filosofias da Idade Clássica e a Moderna[12].

A questão do sujeito transcendental, diversamente, parece apontar justamente a uma descontinuidade, e não continuidade, entre o pensamento clássico e o moderno, a uma importante diferença, e não semelhança, entre Descartes e Kant - o que marca, segundo Lebrun, uma homenagem de Foucault à "revolução copernicana" operada por Kant[13] - e uma importante diferença entre o sujeito cartesiano e o transcendental da fenomenologia - o que, por sua vez, ainda com Lebrun, permite a Foucault defender Descartes das acusações de que ele não teria ido longe demais com o *Cogito*[14]. É

---

[10]LEBRUN,Gérard. "Note sur la phenomenology dans *Les Mots et les Choses* ", *in* **Michel Foucault philosophe**, Paris: Seuil, 1989, p. 42.

[11]FOUCAULT, Michel. "Verdade e subjetividade". Tradução de António Fernando Cascais, *in* **Revista de Comunicação e Linguagens**, n° 19. Lisboa: Edições Cosmos, 1993, p. 204, grifo nosso.

[12] Nesta filosofia, diz Foucault, "imperava a transcendência do ego" (FOUCAULT, *loc.cit.*). Certamente a referência aqui é a Sartre, mas também a Merleau-Ponty que, como o próprio Foucault comenta, viviam sob o "impacto de Husserl". É certo, portanto, que a fenomenologia e sua derivação existencialista, como diz Lebrun, inserem-se na tradição da analítica da finitude. Porém elas também são tributárias de uma outra tradição que vem com Descartes, que é a do sujeito como fundamento *a priori* de todo conhecimento (Cf. LEBRUN, "Transgredir a finitude", p. 13)

[13] LEBRUN, "Note...", pp. 38-9.

[14] Sobre a leitura de Foucault acerca da relação entre Descartes e Husserl, Lebrun comenta: "Não faz sentido lamentar que a Descartes tenha faltado o *ego transcendental*, pois ele estava muito longe de *poder* pressenti-lo" (*ibidem*, p. 37). Sobre a acusação de que o cogito cartesiano seria uma abstração e

preciso ter claro, portanto, que enquanto o transcendental, ao menos aos olhos de Foucault, é uma temática propriamente moderna que teria aparecido com a "morte de Deus" e com o correlato nascimento de uma nova figura, o *homem*, a idéia do sujeito como dado originário, fundante e constituinte corresponde a uma temática mais antiga[15].

Assim, se iniciamos nosso texto retomando a maneira como Foucault localiza seu trabalho no contexto de uma filosofia que se inicia com Descartes e vai até Husserl é para marcar que o que nos interessa, antes de tudo, é o debate de nosso autor com uma questão tipicamente cartesiana, qual seja: a idéia de que o sujeito é o fundamento, o elemento constituinte do conhecimento, que o sujeito é um dado puro e simples, uma substância, que desde sempre já está dada e que não precisa ser constituída. Deste modo, é por meio da noção de sujeito constituído, contrária, principalmente, à noção cartesiana de sujeito enquanto substância pensante, que gostaríamos de iniciar nossa pesquisa acerca da concepção foucaultiana do sujeito. Mas, insistamos: se esta noção não responde às questões levantadas por Foucault, principalmente em **As palavras e as coisas**, acerca da Analítica da finitude, isto é, acerca das condições de possibilidade do próprio sujeito, é porque aqui ainda não está em questão o problema do transcendental. Trataremos, pois, mais especificamente desta questão no segundo capítulo.

O sujeito constituído

A noção de sujeito constituído enquanto uma noção que se opõe à "filosofia do sujeito", na medida em que esta implica a idéia de um sujeito constituinte de todo conhecimento possível e de toda significação, pode ser observada, por exemplo, na

---

insuficiente, Lebrun insiste: "o pensamento clássio estava muito longe de ser uma filosofia transcendental em potência" (*ibidem*, p. 38).

[15] O *homem* seria justamente a figura que é ao mesmo tempo um sujeito transcendental e um sujeito empírico, o portador de uma finitude que mais do que negativa - uma finitude marcada pela imperfeição do sujeito frente à perfeição divina -, é uma finitude positiva. A finutude positiva é aquela do sujeito *a priori*, o sujeito transcendental, aquela que é fundadora e, por conseguinte, condição de possibilidade de todo conhecimento do sujeito empírico (Cf. LEBRUN, "Note...", pp. 43-4). Acerca desta finitude positiva que marca o sujeito a partir de Kant, Lebrun ainda diz em "Transgredir a finitude": "o ser humano somente se pode pôr como sujeito e como indivíduo porque já está 'aprisionado' num elemento estranho [sua finitude positiva], investido por algo que lhe é Outro. – Por certo o classicismo podia falar de 'meu lugar limitado no universo, (de) todos os marcos que medem o meu conhecimento e a minha liberdade' – mas não chegava a reconhecer esta alienação constitutiva, inextirpável." (LEBRUN, "Transgredir a finitude", p. 10); um pouco mais adiante nos dá outro contorno para esta noção: "a própria sombra do homem, como uma opacidade originária que nenhum exercício da consciência de si jamais poderá dissipar." (*ibidem*, p. 11)

seguinte passagem extraída do mesmo texto referido mais acima. Diz Foucault: "esforcei-me por sair da filosofia do sujeito por meio de uma genealogia que estuda a constituição do sujeito através da história"[16]. Em maio de 1981, quase seis meses depois da conferência dada nos Estados Unidos, é publicado na **London Review of Books** um artigo em que Foucault esclarece a especificidade de uma genealogia do sujeito:

> Esforcei-me por sair da filosofia do sujeito por meio de uma genealogia do sujeito moderno, que eu abordo como uma realidade histórica e cultural; ou seja, como alguma coisa que é suscetível de se transformar.[17]

Ora, se Foucault nos fala que se trata de estudar a constituição do sujeito através da história, é porque, para ele, trata-se de abordar o sujeito enquanto "realidade histórica e cultural", não o sujeito enquanto dado universal e a-histórico. O sujeito deve ser pensado enquanto alguma coisa que se constitui em função da singularidade histórica e cultural do seu tempo: o sujeito enquanto constituído. O sujeito não como fundamento de todo conhecimento e o pólo de doações de sentido e significação, mas fundado por uma série de determinações históricas que o ultrapassam. Neste sentido, em função dos diversos acontecimentos históricos e culturais de cada época, o sujeito moderno é diferente do sujeito da época clássica, que é diferente do sujeito do Renascimento e assim por diante[18]. A este respeito, Foucault afirmou em um curso realizado no Rio de Janeiro em 1973:

> Seria interessante tentar ver como se produz, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do qual a verdade chega à história, mas um sujeito que se constitui no

---

[16]FOUCAULT, "Verdade e subjetividade", p. 205.

[17] FOUCAULT, "Sexualité et solitude", *in* **DE II**, p. 989.

[18]Antecipando algumas questões que trataremos mais adiante, é interessante notar, aqui, uma outra distinção importante entre Descartes e Kant. Podemos dizer que a distinção entre um sujeito constituinte, universal e a-histórico, por um lado, e um sujeito constituído, historicamente singular, por outro, nos remete à oposição entre o sujeito cartesiano enquanto substância pensante e o sujeito kantiano que se constitui na particularidade do seu presente. Descartes e Kant teriam, pois, colocado a questão "quem sou eu enquanto sujeito" de maneiras bem distintas. O primeiro teria dado ao *eu* um estatuto universal e não histórico, um *eu* que "é todo mundo, não importa onde, a todo momento" (FOUCAULT, "Le sujet et le pouvoir", *in* **DE II**, p. 1050). Em Kant, por sua vez, a questão "quem sou eu?" sofreria uma inflexão histórica. Para Foucault tal inflexão é evidente em um texto como "O que é esclarecimento?", de 1784, em que o filósofo alemão teria se indagado "quem somos nós neste momento preciso da história?", "Quem somos nós enquanto esclarecidos [Aufklärer], enquanto testemunhas deste século das Luzes?". Assim, se Foucault opõe-se àquela tradição da filosofia transcendental que tem origem com Kant, a da chamada Analítica da finitude que, como vimos é característica do modo de pensar da modernidade, o filósofo francês vê também no filósofo alemão a gênese de um outro modo de pensar a questão do sujeito. E este outro modo de pensar é justamente aquele que toma o sujeito como um sujeito historicamente constituído. Em Kant, portanto, Foucault não só localiza a gênese de um modo de pensar o sujeito como um duplo empírico-transcendental, mas também a gênese de uma tradição que pensa o sujeito como histórico.

> interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história.[19]

Em uma entrevista de 1976, o filósofo volta a insistir:

> É preciso, ao livrar-se do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa compreender a constituição do sujeito no interior da trama histórica. E é isto que eu chamaria de genealogia, quer dizer, uma forma de história que dá conta de compreender a constituição de saberes, de discursos, dos domínios de objetos, etc., sem precisar referir-se a um sujeito, que este seja transcendente ao campo dos acontecimentos ou que permaneça em sua identidade vazia ao longo da história.[20]

Este relativismo histórico acerca do que *é* o sujeito faz com que Foucault posicione-se contra qualquer tipo de humanismo. Mas, entendamos bem o que isto significa. Ao abordar o sujeito enquanto realidade histórica e cultural, o filósofo procura negar, tanto quanto for possível, para usar uma expressão sua, "os universais antropológicos", isto é, as propriedades essenciais e universais do homem, tais como, "os direitos, os privilégios e a natureza de um ser humano como verdade imediata e intemporal do sujeito"[21]. Mas, adverte nosso autor:

> Isto não significa que devemos rejeitar aquilo que chamamos de 'direitos do homem' e 'liberdade', mas implica a impossibilidade de dizer que a liberdade ou os direitos do homem devem ser circunscritos no interior de certas fronteiras (...). Penso que nosso porvir comporta muito mais segredos, liberdades possíveis e invenções do que nos deixa imaginar o humanismo, em sua representação dogmática.[22]

O anti-humanismo de Foucault, portanto, procura mostrar que toda idéia geral de homem, que passa por evidente e universal, não passa do "correlato de uma situação particular"[23]. É por este motivo, então, que "é preciso fazer a história de nós mesmos enquanto seres historicamente determinados"[24]. Assim, no que diz respeito ao sujeito de conhecimento, em oposição à idéia cartesiana de um sujeito originário previamente

---

[19]FOUCAULT, "A verdade e as formas jurídicas", *in* **DE I**, p. 1408.
[20] FOUCAULT, "Entretein avec Michel Foucault", *in* **DE II**, p. 147.
[21]FOUCAULT, "Foucault", *in* **DE II**, p. 1452.
[22] FOUCAULT, "Vérité, pouvoir et soi", *in* **DE II**, p. 1601. Sobre os direitos humanos e a liberdade, Paul Veyne nos lembra: "Por volta de 1977, Foucault, em uma circunstância que eu prefiro esquecer, escreveu no Le Monde uma coisa mais inesquecível: que as liberdades e os direitos dos homens certamente fundam-se mais nas ações dos homens e das mulheres decididos a transformá-los em poder e a defendê-los, do que na afirmação doutrinal da razão ou no imperativo kantiano"(VEYNE, Paul. "Le dernier Foucault", *in* Revista **Critique** MICHEL FOUCAULT: du monde entier, Tomo XLIL, n° 471-472, Agosto-Setembro 1986, p. 935).
[23]FOUCAULT, "Vérité, pouvoir et soi", *in* **DE II**, p. 1601.
[24]FOUCAULT, "Qu'est-ce que Lumières?", *in* **DE II**, p. 1391.

dado, um sujeito puro e *a priori* de conhecimento, Foucault proporá um sujeito que é constituído de diferentes maneiras, nos diversos momentos da história.

No que concerne à constituição histórica do sujeito encontramos em Foucault alguns caminhos possíveis de análise. Tais vias indicam justamente as diferentes fases de seu trabalho filosófico e reforçam, por conseguinte, que este trabalho, por mais que isto possa parecer desconcertante, como reconhece Lebrun, esteve sempre permeado pela questão do sujeito[25].

Em primeiro lugar, como confirma Foucault, a questão do sujeito pode ser abordada a partir de um exame dos discursos que se desenvolvem sobre ele. No que tange à singularidade histórica do sujeito ou do homem da época moderna, por exemplo, aquele sujeito da "finitude positiva" próprio da Idade Moderna, Foucault afirma: "nesta perspectiva procurei analisar as teorias do sujeito como ser que fala, que vive e que trabalha, nos séculos XVII e XVIII"[26]. Tal é a temática, como se sabe, de **As palavras e as coisas** que procura investigar como o sujeito moderno foi *constituído teoricamente* como *objeto* de uma ciência da linguagem, a lingüística, uma ciência da vida, a biologia, e uma ciência da riqueza e das produções, a economia.

Em segundo lugar, diz Foucault, também podemos compreender a questão da constituição do sujeito moderno de maneira mais prática[27], a partir do estudo das instituições, os asilos e as prisões, por exemplo, que fizeram de certos sujeitos, objetos de saber e de dominação. A constituição singular do sujeito moderno a partir de práticas de poder, concretas e institucionais, aparece de maneira clara em livros como **História**

---

[25] Lebrun termina seu artigo "Transgredir a finitude" retomando a seguinte fala de Foucault: "Não é, portanto o poder, porém o sujeito que constitui o tema geral de minhas investigações" (FOUCAULT, "Le sujet et le pouvoir", *in* **DE II**, p. 1042). Por fim, Lebrun acrescenta "Eu quis apenas indicar um enfoque possível, que permitiria tornar esta frase menos desconcertante" (LEBRUN, "Transgredir a finitude", p. 23).

[26]FOUCAULT, "Sexualité et solitude", *in* **DE II**, p. 987.

[27]Tais práticas concretas referem-se às práticas de poder que podem ser compreendidas enquanto práticas que "determinam as condutas dos indivíduos, os submetem a certos fins ou à dominação, objetivam o sujeito" (FOUCAULT, "Les techniques de soi", *in* **DE II**, p. 1604) ou enquanto "procedimentos e técnicas que são utilizados em diferentes contextos institucionais para agir sobre os comportamentos dos indivíduos tomados isoladamente ou em grupo; para formar, dirigir, modificar suas maneiras de se conduzirem, para impor os fins a suas atividades ou inscrevê-las nessas estratégias em conjuntos, múltiplas por conseqüência, em suas formas e em seus lugares de exercício; diversas igualmente nos procedimentos e técnicas que elas põem em uso: essas relações de poder caracterizam a maneira pela qual os homens são 'governados' uns pelos outros; e suas analises mostram como, por meio de certas formas de 'governo', os alienados, os doentes, os criminosos, etc., foram objetivados como sujeito louco, doente, delinqüente" (FOUCAULT, "Foucault", *in* **DE II**, p. 1454).

da loucura, **Vigiar e punir** e **A vontade de saber**. Tais livros apontam justamente para a singularidade histórica do sujeito moderno como *objeto* de *saber* e de *dominação* - enquanto doente mental, delinqüente e homossexual - em contraposição a outros momentos históricos, o Renascimento e a Idade Clássica.

Por fim, uma última possibilidade de se abordar a singularidade histórica do sujeito é se perguntar sobre a constituição deste a partir do próprio indivíduo, se perguntar como o próprio indivíduo realiza a constituição de si mesmo como sujeito. E aqui vale ressaltar a diferença entre os diversos usos do termo sujeito em cada uma das vias possíveis de análise.

Ao designar o resultado de uma produção discursiva ou de uma prática de dominação, o termo sujeito deve também ser compreendido no sentido de *sujeição*. O sujeito-sujeitado, portanto, é aquele que é constituído enquanto objeto de saber e objeto de dominação. Por outro lado, o termo sujeito deve ser compreendido no seu sentido mais forte, isto é, como sinônimo de *subjetividade*, e não mais como sujeito-sujeitado, quando se referir ao sujeito constituído em função da relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo. Chamemos, então, este último tipo de sujeito de *sujeito ativo*, uma vez que se constitui graças ao próprio indivíduo, e chamemos de *sujeito passivos* as outras duas modalidades de sujeitos que são constituídas não pelo próprio indivíduo, mas como objetos de campos de saberes e de práticas de poder[28].

---

[28] Tratar a questão do sujeito não só do ponto de vista da sujeição mas também da subjetividade é o que parece mais nos distanciar de certos tipos de leitura do trabalho de Foucault. Para Habermas, por exemplo, nosso autor não passa de um "teórico do poder" que teria chegado a inúmeras aporias e paradoxos em função de uma teoria totalizante do poder. As aporias apontadas por Habermas são basicamente três. Com sua teoria totalizante do poder, Foucault teria feito desaparecer qualquer subjetividade capaz de dar sentido aos objetos. É como se no lugar de um sujeito transcendental da síntese *a priori*, Foucault tivesse colocado um sujeito-sujeitado incapaz de qualquer síntese. Como se pode imaginar, esse, de fato, é um grande problema cuja primeira conseqüência é abalar a própria empreitada do filósofo. Pois se não há subjetividade capaz de dar sentido aos objetos, como justificar o próprio trabalho de Foucault? E daí as duas outras aporias apontadas por Habermas: se Foucault é um sujeito-sujeitado passivo, é incapaz de fornecer novas sínteses e, portanto, de dar alguma validade ao seu próprio trabalho. Por outro lado, se Foucault pretende dar alguma validade às suas teses, ele necessariamente deve se colocar na posição de sujeito transcendental capaz de se isentar da experiência, isto é, das determinações de poder e de sentido que lhe são exteriores. Por fim, a última aporia diria respeito às justificativas normativas da crítica de Foucault. E aqui, mais uma vez, Habermas condena Foucault aos antropologismos e humanismos que tanto criticara. Não encontrando em Foucault nenhuma justificativa normativa que já estivesse presente na sua época, isto é, que já lhe estivesse dada (nem Bataille, nem Nietzsche), Habermas acaba por concluir que as justificativas normativas do trabalho filosófico de Foucault ou não existem, o que invalida completamente o seu trabalho, ou são frutos de sua própria criação, o que invalida igualmente os escritos do filósofo francês, uma vez que nega aquilo mesmo que é criticado pelo filósofo: o sujeito transcendental capaz de sínteses *a priori*. Como se pode ver, se seguimos

Em Foucault, encontramos, portanto, três caminhos possíveis para se abordar a questão do sujeito enquanto sujeito constituído historicamente e não como sujeito constituinte[29]: o sujeito que é constituído teoricamente por uma série de saberes – científicos ou não - como objeto a ser conhecido; o sujeito constituído – jurídica ou positivamente - por meio de certas práticas institucionais de poder, como objeto a ser dominado; e, por fim, o sujeito constituído pelo próprio indivíduo, por meio das práticas de si, o sujeito na instância de sua auto-constituição, retomando as palavras de Frédéric Gros.[30]

No primeiro volume de **História da sexualidade**, **A vontade de saber**, de 1976, a questão do indivíduo que constitui-se como sujeito é esboçada no interior da investigação acerca da sexualidade e, por conseguinte, no contexto de um questionamento sobre o sujeito tal como ele aparece na época moderna. Partindo de uma investigação arqueológica do que foi dito - a partir da Idade Moderna, isto é, fim do século XVIII - sobre o sexo enquanto verdade última do sujeito e de uma investigação genealógica sobre as práticas modernas de poder que normatizaram este saber, Foucault parece dar-se conta que o sujeito de desejo, um sujeito herdeiro da Idade Moderna, um sujeito cuja verdade última é o desejo sexual, não só deveria ser abordado por sua constituição teórica enquanto objeto de um saber e por sua constituição positiva por certas práticas institucionais de poder, mas que este sujeito deveria também ser analisado enquanto constituído pelo próprio indivíduo. Neste último caso, estaria em questão investigar de que maneira o próprio indivíduo constituiu-se como sujeito que possui uma certa sexualidade: sujeito homossexual, pervertido, etc. Ora, será justamente nesta direção que Foucault encaminhará suas pesquisas acerca da constituição do sujeito de desejo nos outros dois volumes da **História da sexualidade**.

Em uma entrevista publicada no *Le monde* em julho de 1984, Foucault esclarece, então, a nova abordagem da constituição do sujeito: "eu mudei o projeto geral [da

---

a leitura de Habermas o melhor que temos a fazer é deixar Foucault de lado. Isto, contudo, se estivermos de acordo de que, no filósofo francês, só encontramos modelos de processos de sujeição. Esta parece ser, explicitamente, a leitura que Habermas faz de Foucault. (Cf. HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 401).

[29] Foucault também nos diz que se trata de três maneiras distintas de se fazer a história dos modos como os seres humanos transformam-se em sujeitos, isto é, que se trata de fazer a história de três modos diversos de subjetivação. (Cf. FOUCAULT, "Le sujet et le pouvoir", *in* **DE II**, p.1041-2).

[30] GROS, Frédéric. **Michel Foucault**. Paris: PUF, Col. *Que sais-je?*, 2005, p. 94.

História da sexualidade]: ao invés de estudar a sexualidade nos confins do saber e do poder, procurei pesquisar como se constituiu, pelo próprio sujeito, a experiência de sua sexualidade como desejo"[31]. Ou ainda, num artigo publicado pela primeira vez no livro de Dreyfus e Rabinow, de 1982, lemos: "procurei estudar – é este o meu trabalho em andamento – a maneira pela qual um ser humano se transforma em sujeito; orientei minhas pesquisas na direção da sexualidade, por exemplo, sobre a maneira pela qual o homem aprendeu a se reconhecer como sujeito de uma 'sexualidade'"[32].

É justamente esta perspectiva da análise foucaultiana do sujeito que nos interessa[33]. Não especificamente como se dá a constituição do sujeito por si mesmo no que tange à sexualidade, ou seja, não especificamente como se dá a constituição do sujeito por si mesmo na época moderna, na época do homem enquanto "duplo empírico-transcendental", mas como se dá a constituição do sujeito por si mesmo em geral.

A constituição de si como sujeito: a forma da subjetividade

A primeira coisa que precisamos ter em mente é que, para Foucault, o indivíduo constitui-se enquanto sujeito, enquanto subjetividade, a partir de uma relação que ele estabelece consigo mesmo. E uma vez que tal constituição do sujeito é histórica, a maneira como o indivíduo relaciona-se consigo a fim de se constituir como tal é variável historicamente. Ou seja, o modo ou a forma do indivíduo relacionar-se consigo mesmo é, nas palavras de Foucault, historicamente singular. É por esse motivo, portanto, que encontramos tantas vezes em seus últimos escritos a idéia de que se trata de investigar os *modos* ou as *formas* da relação consigo, *modos* de subjetivação ou as *formas* da subjetividade.

Atentemos, contudo, para esta expressão tão freqüente nos últimos textos de Foucault: *forma da subjetividade*. Em uma de suas últimas entrevistas, intitulada **A**

---

[31]FOUCAULT, "Une esthétique de l'existence", *in* **DE II**, p. 1549.
[32]FOUCAULT, "Le sujet et le pouvoir", *in* **DE II**, p. 1042.
[33] Acerca da constituição do sujeito enquanto objeto a ser conhecido e enquanto objeto a ser dominado sugerimos o livro **Michel Foucault un parcours philosophique**, de 1982, dos norte-americanos Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, tradução do inglês de Fabbienne Durand-Bogaert, Paris: Gallimard, 1984. Cf. principalmente os capítulos VII - "La généalogie de l'individu moderne en tant qu'objet"- e VIII – "La généalogie de l'individu moderne en tant que sujet". É também muito interessante a leitura que Mathieu Potte-Bonneville faz das diferentes análises de Foucault acerca da constituição do sujeito. Cf. POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. **Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire**. Paris: PUF, 2004.

ética do cuidado de si como prática da liberdade, de janeiro de 1984, Foucault afirma que o sujeito "é uma forma, e esta forma não é, sobretudo, sempre idêntica a ela mesma"[34]. Encontramos um esclarecimento da idéia de que o sujeito é uma forma neste mesmo texto quando o filósofo contrapõe a idéia de que o sujeito é uma forma e não uma substância. Se compreendermos, aqui, substância no sentido cartesiano, afirmar que o sujeito não é uma substância significaria dizer que o sujeito não é alguma coisa de permanente, imutável e idêntico a si mesmo. Não. O sujeito não é "um ponto original a partir do qual tudo deve ser engendrado"[35], diz Foucault. O sujeito, ressalta Bonneville, "é inteiramente tratado como uma vasta modificação"[36].

Mas se o sujeito não possui um estatuto substancial que lhe poderia dar um caráter de imutabilidade e identidade, tampouco a idéia de que o sujeito é uma forma parece lhe proporcionar tal estabilidade. Como já indicamos, Foucault afirma que o sujeito é uma forma nunca idêntica a si mesma, que não deixa de se deslocar e de se transformar.

Se é assim, se em Foucault o sujeito *é* uma forma que não deixa de se transformar e que nunca é idêntica a si mesma, tal forma não pode ser uma *forma universal*, mas uma *forma singular* que varia conforme o momento histórico de uma época e do indivíduo. Sendo singular, a forma do sujeito não é também *a priori*. "O sujeito não é uma forma fundamental e original"[37], já dizia Foucault na década de 70[38]. As formas da subjetividade não antecedem o próprio sujeito, como se fossem o seu fundamento, a sua origem ou a sua essência invariável mais profunda. Sendo assim, conclui Bonneville, a idéia de que o sujeito é uma forma não pode "ser interpretada nos moldes da causa formal (...) ou de uma forma geral *a priori* que se atualizaria na história"[39]. Com outras palavras, a forma do sujeito, em Foucault, não designa uma *essência* desde sempre existente que estaria em *ato* no sujeito, que teria *atualizado* a sua *matéria*, determinando aquilo que o sujeito *é*.

---

[34]FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi...", *in* **DE II**, p. 1537.
[35]FOUCAULT, "La scène de la philosophie", *in* **DE II**, p. 590.
[36]POTTE-BONNEVILLE, **Michel Foucaul, l'inquiétude de l'histoire**, p. 215.
[37]FOUCAULT, "La scène de la philosophie", *in* **DE II**, p. 590.
[38] Aqui, vale lembrar que se para Foucault a forma da subjetividade ou do sujeito designasse uma essência *a priori* e universal, o filósofo permaneceria situado dentro da tradição da "ontologia formal da verdade" que, como vimos na introdução deste trabalho, é recusada por ele.
[39]POTTE-BONNEVILLE, **Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire**, p. 215.

Mas se a subjetividade não pode ser compreendida como uma *forma* no sentido da causa formal de Aristóteles, como, afinal de contas, podemos compreendê-la?[40]

Como nos lembra Márcio Suzuki, a forma em Aristóteles não deve ser compreendida somente como essência em *ato*[41]. Ou seja, a *forma* não diz respeito exclusivamente a uma causa formal que tende a atualizar uma matéria. A forma em Aristóteles, esclarece Suzuki, pode também designar um *estar em ato*, um *atuar*, uma *atividade*[42]. Retornaremos a esta questão de maneira mais detida no capítulo 3. Aqui, não obstante, valendo-se deste outro sentido de *forma* encontrado em Aristóteles, podemos pensar que a *forma* da subjetividade, que designa aquilo o que ela é, aponta, em Foucault, para a subjetividade enquanto um *estar em ato*, um *atuar*, um *movimento* ou, com outras palavras, um *processo*[43]. Neste sentido, se o nosso autor afirma que a forma da subjetividade nunca é idêntica a si mesma é justamente porque ela se refere ao seu permanente processo de constituição. Deste modo, se o sujeito possui uma forma, tal forma é histórica e singular; e se esta forma designa a unidade do sujeito, tal unidade é sempre precária e passível de transformações. Como veremos mais adiante,

---

[40]André de Macedo Duarte coloca-se a mesma questão e propõe compreendê-la à luz de Heidegger. Diz o autor: "a hipótese que eu gostaria de desenvolver é a de que a concepção heideggeriana da ipseidade poderia nos auxiliar a compreender o estatuto ontológico desse sujeito-forma foucaultiano." (DUARTE, "Foucault à luz de Heidegger", *in* Margareth Rago, Luiz B. Lacerda Orlandi, Alfredo Veiga-Neto (orgs.). **Imagens de Foucault e de Deleuze: ressonâncias nietzschianas**, Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 53). Esta compreensão, contudo, nos parece distante da análise que nos propomos aqui, uma vez que ela sugerirá que em Foucault o sujeito possui dois estatutos ontológicos diversos: um do sujeito assujeitado pelas relações de poder e outro do sujeito capaz de resistir a estes dispositivos. Um ser do sujeito que seria historicamente definido, tal como o ser-impessoal de Heidegger, e um outro que estaria além ou aquém das determinações históricas que corresponderia ao ser-próprio, originário, de Heidegger. É o que o autor parece concluir no final de seu texto: "Pensar o caráter ontologicamente cindido da existência permite pensar a possibilidade de multiplicarmos os rasgos de liberdade e autonomia em meio à mesmice já constituída de nossas rotinas de pensamento e ação no mundo" (*ibidem*, p. 62). Como veremos mais adiante, não nos parece necessário o recurso a uma cisão ontológica do sujeito para compreender a possibilidade dele se transformar e resistir "à mesmice já constituída", pois a possibilidade de mudança estará inscrita no próprio ser historicamente determinado do sujeito e não numa outra instância originária e mais "própria".

[41] Pedro Paulo Pimenta, na ocasião da qualificação do presente trabalho, sugeriu que a idéia de forma da subjetividade, em Foucault, talvez pudesse ser compreendida como uma *forma formante*. Em seu livro **A linguagem das formas**, Pimenta comenta a noção tal como aparece em Shaftesbury. Cf. PIMENTA, Pedro Paulo Garrido. **A linguagem das formas: *Natureza e arte em Shaftesbury***. São Paulo: Alameda, 2007). A noção de *forma formante* , entretanto, é também discutida por Márcio Suzuki em um artigo intitulado "A ciência simbólica do mundo" no contexto de um comentário sobre Goethe. Certamente não nos cabe aqui retormarmos o uso desta noção em Shaftesburry ou em Goethe. Nosso interesse, antes, é encontrar um pista que lance luz àquilo que Foucault chama de *forma* da subjetividade. E, neste sentido, foi numa pequena indicação que Márcio Suzuki faz de Aristóteles que encontramos um possível esclarecimento.

[42] SUZUKI, Márcio. "A ciência simbólica do mundo", *in* Adauto Novaes (org.), **Poetas que pensaram o mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 206.

[43] Encontramos esta noção de forma enquanto um *estar em ato* e enquanto *movimento* em pelo menos duas passagens de Aristóteles. Cf. **Ética a Nicômaco**, X, 4 e **Física**, III, 1.

será exatamente esta incompletude da forma da subjetividade que deixará em aberto um espaço possível para a constituição de novas formas de subjetividade, para a modificação e a transformação daquilo que o sujeito *é*.

Em Foucault, a *forma* do sujeito não deve ser pensada, portanto, como uma essência imutável, universal e *a priori*, mas como uma *forma em formação*. Uma forma que não está desde sempre dada, mas uma forma que está em *atividade*, isto é, uma forma que está em ação, que não existe de maneira definitiva e completa, mas, ao contrário, está sempre em processo de formação e transformação. E se Foucault nos diz que o sujeito "se *forma* a partir de certo número de processos"[44], é preciso notar que a *forma* do sujeito diz respeito ao próprio processo de constituição do sujeito. Por este motivo, a indagação sobre a *forma da subjetividade*, em Foucault, centra-se mais numa pesquisa sobre o *processo* e as *práticas* implicadas em sua constituição do que numa investigação acerca de um fundamento ou de uma essência *a priori* do sujeito que funcionaria como condição de possibilidade para tais práticas e processos. É o que o autor esclarece numa conferência de 1980:

> Pode ser que o problema acerca do eu não tenha a ver com o que ele é, mas talvez com o descobrir que o eu não passa de um correlato da tecnologia introduzida na nossa história. Então o problema não consistirá em encontrar um fundamento positivo para essas tecnologias (...). Talvez o problema consista hoje em mudar essas tecnologias, ou talvez em livrarmo-nos delas.[45]

Digamos, então, que a *forma* do sujeito designa os diferentes *procedimentos* ou *tecnologias* implicados em sua constituição numa época e noutra, num momento e noutro. É este o sentido que precisamos dar ao afirmar, por exemplo, que a *forma* do sujeito na Antiguidade é diferente da *forma* do sujeito no Renascimento, que é diferente da *forma* do sujeito na Idade Clássica e na Idade Moderna. E se, como já indicamos, a subjetividade se constitui a partir de uma relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo, a forma do sujeito, em diferentes épocas e momentos, deve ser buscada nas diferentes maneiras do indivíduo se relacionar consigo mesmo nestes diferentes momentos históricos. E se Foucault chama de ética o domínio em que a forma da subjetividade se constitui, é porque é neste domínio em que são definidas as maneiras pelas quais os indivíduos devem relacionar-se consigo mesmos a fim de se constituírem como sujeitos. A *forma do sujeito* que se trata de investigar historicamente no campo da

---

[44]FOUCAULT, "La scène de la philosophie", *in* **DE II**, p. 590.
[45] FOUCAULT, "Verdade e subjetividade", p. 223.

ética é, portanto, apreendida a partir de uma investigação histórica das *maneiras* ou dos *modos* "da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito"[46]. Assim, se Foucault afirma que "é precisamente a constituição histórica dessas diferentes formas do sujeito"[47] que o interessa, e se a *forma da subjetividade* refere-se à maneira ou ao modo singular do indivíduo relacionar-se consigo mesmo numa época específica, o que é preciso investigar, na realidade, é como se dá a relação consigo e em que medida ela pode se dar de maneira ou modos diversos.

No contexto da moral, mais especificamente, no contexto de suas pesquisas sobre a sexualidade, ao falar da constituição do sujeito de desejo, Foucault nos diz que a relação consigo que constitui a subjetividade ou o sujeito ético possui quatro aspectos principais e que tais aspectos variam de acordo com a maneira que o indivíduo:

> (...) circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto (...), define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo.[48]

Resumamos. As diferentes *formas* que a subjetividade assume depende: da maneira como o indivíduo estabelece a parte de si mesmo que vai tomar como objeto a ser conhecido por si mesmo; da maneira como ele define um "modo de ser" do sujeito que se deve constituir; da maneira como se posiciona frente aos preceitos morais impostos ou propostos a ele; e, por fim, da maneira como o próprio indivíduo trabalha sobre si mesmo a fim de alcançar e se constituir concretamente em função do "modo de ser" que pretende construir[49]. Com outros termos, a *forma da subjetividade* varia conforme a maneira que o indivíduo conhece a si mesmo, de como se posiciona frente às normas que lhe vêm do exterior, de como age sobre si mesmo a fim de se constituir como sujeito moral, político e espistemológico, e de como estabelece a finalidade desta constituição.

---

[46]FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, p. 11.
[47]FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi...", *in* **DE II**, p. 1538.
[48]FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, p. 28-9.
[49]Pode-se dizer que esses aspectos constituem os elementos invariáveis da relação do indivíduo com si ou da constituição do *ser* do sujeito, uma vez que toda relação consigo, ao que parece, sempre implicará tais aspectos. E se, nesse sentido, tais elementos forem compreendidos como a estrutura formal do sujeito, deve-se ter em mente que tal estrutura formal só se dá historicamente, de maneira singular, e não de maneira universal. E do mesmo modo que Foucault nos diz que a lógica, com suas categorias universais, não dá conta de analisar o que se pensa de fato (FOUCAULT, "Vérité, pouvoir et soi", *in* **DE II**, p. 1596), uma análise universalista do sujeito cairia na mesma falta, isto é, a de não compreender, de fato, de que maneira o sujeito se constitui. Tenhamos em mente, então, que os aspectos que compõem a relação consigo serão sempre historicamente variáveis.

Neste capítulo procuraremos compreender a relação do indivíduo consigo mesmo a partir da noção de prática de si, já que é com ela, ao que parece, que Foucault mais se afasta da idéia do sujeito constituinte. Pois se o sujeito é algo constituído, é por meio da prática de si que vemos mais nitidamente o indivíduo constituir-se como sujeito. Não é por outro motivo, então, que ao comentar seus últimos trabalhos Foucault teria afirmado: "o que procurei mostrar (...) são as transformações que se produziram (...) nas formas da relação consigo e nas práticas que lhe são ligadas"[50] ; ou ainda: "meu trabalho presente trata daqui por diante da questão: como constituímos diretamente nossa identidade por certas técnicas éticas de si que foram desenvolvidas desde a Antiguidade até os nossos dias?"[51].

A idéia de que o indivíduo constitui-se como sujeito a partir de certas práticas, chamadas também de práticas ou técnicas éticas, deixa claro por que Foucault nos fala em genealogia do sujeito ou em genealogia da ética. Trata-se justamente de investigar historicamente as práticas por meio das quais tal constituição se deu. E se numa genealogia do poder o objeto de investigação eram as práticas concretas exercidas pelos indivíduos em suas relações com os outros, aqui são as práticas concretas que os indivíduos exercem sobre si mesmos em suas relações consigo mesmos que devem ser analisadas historicamente. Tal seria a finalidade, por exemplo, de uma genealogia do sujeito no contexto da constituição do sujeito louco ou delinqüente. Esclarece o filósofo: "o que procurei mostrar é como o sujeito *se constituía ele mesmo* (...) como sujeito louco ou sujeito são, como sujeito delinqüente ou como sujeito não delinqüente, por meio de certo número de *práticas*"[52].

As práticas de si

As práticas de si devem ser compreendidas como trabalho que o indivíduo realiza sobre si mesmo a fim de se constituir como sujeito – sujeito que conhece e que, portanto, é sujeito daquilo que diz como verdade; sujeito político, isto é, sujeito daquilo

---

[50]FOUCAULT, "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", *in* **DE II**, p. 1441.
[51]FOUCAULT, "La technologie politique des individus", *in* **DE II**, p. 1633.
[52]FOUCAULT, "L'étique du souci de soi...", *in* **DE II**, p. 1537, grifo nosso.

que faz no contexto das relações com os outros; e sujeito moral, sujeito da conduta que ele tem consigo mesmo no campo da moral.[53]

Segundo Foucault, tais práticas existem em todas as sociedades e são elas as responsáveis pela constituição de nossa identidade, de nosso *eu*, de nós mesmos enquanto sujeitos ou, com outras palavras, de nosso *ethos*, nosso *modo de ser*. Ao comentar, por exemplo, a constituição do sujeito moral do comportamento sexual, o filósofo afirma:

> Ao analisar a experiência da sexualidade e a história da experiência da sexualidade, fiquei cada vez mais consciente de que, em todas as sociedades, existem (...) técnicas que permitem aos indivíduos efetuarem um certo número de operações sobre seus corpos, sobre suas almas, sobre o seu próprio pensamento, a modificarem-se, ou a agirem num certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural e assim por diante.[54]

Podemos ainda citar outra passagem em que Foucault define as práticas de si de acordo com o que acabamos de ver[55]:

> (...) procedimentos que existem sem dúvida em todas as civilizações, que são propostos ou prescritos aos indivíduos para fixar suas identidades, mantê-la ou transformá-la em função de um certo número de fins.[56]

É preciso lembrar aqui a influência do historiador Pierre Hadot sobre os escritos de Foucault acerca daquilo que o filósofo chama "práticas" ou "técnicas de si". O próprio Foucault, na introdução de **O uso dos prazeres**, explicita que a leitura de Hadot o teria ajudado em seu novo empreendimento: o da pesquisa sobre a maneira como o próprio indivíduo constitui-se como sujeito. Além disso, Hadot também confirma que Foucault lhe teria dito que fora leitor atento principalmente de seu escrito publicado em 1977, "Exercices spirituels"[57].

---

[53]Foucault também utiliza as expressões "técnicas de si", "ascetismos" ou mesmo "trabalho ético" para designar o trabalho que o indivíduo exerce sobre si mesmo a fim de se constituir como sujeito de conhecimento, sujeito político e sujeito moral.

[54]FOUCAULT, "Verdade e subjetividade", p. 207.

[55]Em relação ao sujeito moral poderíamos ainda citar as seguintes passagens: "elaboração de nós mesmos que tem por objetivo um comportamento moral" (FOUCAULT, "À propos de la généalogie de l'éthique...", *in* **DE II**, p. 1439); ou "trabalho ético que se efetua sobre si mesmo (...) para tentar se transformar si mesmo em sujeito moral" (FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, p. 28).

[56]FOUCAULT, "Subjectivité et vérité", *in* **DE II**, p. 1032.

[57] HADOT, Pierre. "Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. Convergences et divergences", *in* **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Albin Michel, 1993, p. 304.

Neste texto do historiador francês encontramos de fato diversas passagens em que a definição de "exercício espiritual" parece muito próxima daquela que nos dá Foucault de "práticas de si". Hadot nos diz que os exercícios espirituais presentes na filosofia Antiga serviam para: "transformação da visão do mundo" e "metamorfose da personalidade"[58], "transformação profunda da maneira de ver e de ser do indivíduo"[59].

As convergências entre as noções de "práticas de si" e "exercícios espirituais", contudo, não são totais. O próprio Hadot ressaltou ao menos duas divergências entre as suas análises e as de Foucault. A primeira diria respeito à interpretação dos exercícios espirituais como uma "estética da existência". Diz Hadot: "Trata-se, não de uma construção de um eu [moi] como obra de arte, mas, ao contrário, de um ultrapassamento do eu, ou pelo menos de um exercício por meio do qual o eu se situa na totalidade e se experimenta como parte desta totalidade."[60] O segundo ponto de divergência entre os dois autores apontado pelo historiador diz respeito à leitura de Foucault sobre Descartes. Retomaremos a primeira discordância no terceiro capítulo. O segundo ponto de discórdia, trataremos no final do presente capítulo quando justamentente retomarmos o comentário de nosso autor sobre Descates em **A hermenêutica do sujeito**.

Há ainda, não obstante, uma outra divergência entre Hadot e Foucault que não foi assinalada pelo historiador e que nos parece capital para compreendermos a especificidade dos estudos de Foucault sobre a Antiguidade. Os comentários de Foucault sobre a Antiguidade foram bastante criticados. Não só Pierre Hadot apontou equívocos nas leituras que nosso autor teria feito dos textos grecos-latinos. Mario Veggetti, importante estudioso italiano dos Antigos, sugere que Foucault teria "fascinado-se" demais com a cultura greco-romana e supervalorizado alguns de seus aspectos.

Em primeiro lugar, Veggetti parece acusar Foucault de não ter conseguido localizar, principalmente nas civilizações gregas, as relações de poder que perpassavam

---

[58] HADOT, "Exercices spirituels", *in* **Exercices spirituels et philosophie antique**, p. 21.

[59] *Ibidem*, p. 24. Uma transformação, contudo, que é, antes de mais nada uma formação: "os exercícios espirituais são precisamente destinados a esta formação, a esta *paideia*, que nos ensinará a viver" (*ibidem*, p. 61.). Estes exercícios, justamente por modificarem não só a visão de mundo mas o próprio ser do indivíduo, nos diz Hadot, não tinham somente um valor moral, mas também existencial (Cf. HADOT, "Exercices spirituels antiques et 'philosophie chrétienne'", *in* **Exercices spirituels et philosophie antique**, p. 77).

[60] HADOT, "Un dialogue interrompu...", p. 310.

os vínculos sociais, as práticas morais e os saberes da época. Diz o autor: "Parece quase que as ferramentas conceituais de Foucault permitem pensar e, portanto, criticar as formas de poder somente em seus aspectos modernos, universal e anônimo, mas isto é impossível para o mundo Antigo onde o poder é sempre fragmentado e nominável"[61] . Daí decorreria a primeira supervalorização de Foucault: a supervalorização do espaço de liberdade que possuíam os Antigos. É como se Foucault, por não ter localizado as forças de poder das civilizações antigas, tivesse concluído que elas desfrutassem de mais liberdades, um "excesso de liberdade determinado pela ausência da Lei"[62], "la belle liberté", diz Veggetti[63]. Mas, o olhar de Foucault, ofuscado pela fascinação, não teria somente ignorado as relações de poder do mundo Antigo, como também a ordem da produção dos saberes, a instância das produções teóricas, discursivas, que estariam correlacionadas não só com as relações de poder vigentes, mas também com as formas das subjetividades da época. Neste sentido, acusa Veggetti: "a subjetividade ética parece assim fazer-se na ausência desta 'vontade de verdade' que, no entanto, constitui um eixo fundamental sobre o qual Foucault escreveu tão bem em *A ordem do discurso*."[64]

Ora, é preciso concordar com o estudioso italiano que Foucault, em seus livros e cursos dedicados aos Antigos, pouco fala sobre a constituição dos poderes e dos saberes da época. No entanto, vale lembrar, como já indicamos acima, que o próprio Foucault aponta para sua mudança de foco: "eu mudei o projeto geral [da **História da sexualidade**]: ao invés de estudar a sexualidade nos confins do saber e do poder, procurei pesquisar como se constituiu, pelo próprio sujeito, a experiência"[65]. Talvez possamos pensar que mais do que um olhar fascinado, Foucault tenha lançado aos Antigos um olhar diferente daqueles lançados, até então, às épocas clássica e moderna. Um olhar investigativo sobre as práticas por meio das quais os próprios indivíduos constituem suas experiências, as práticas de si por meio das quais os próprios indivíduos constituem-se como sujeitos. De nossa parte, portanto, insistimos que o interesse de

---

[61]VEGGETTI, Mario. "Foucault et les anciens", *in* **Critique** MICHEL FOUCAULT: du monde entier, p. 929.
[62]*Ibidem*, p. 927.
[63] *Ibidem*, p. 929. Jean-François Pradeau também parece ver em Foucault uma supervalorização do espaço de liberdade e de autonomia na Antiguidade: "Foucault supervalorizou a amplitude da liberdade antiga, e separou, indulgentemente, nas doutrinas filosóficas, a ética da cultura de si e seus correlatos teóricos e políticos" (PRADEAU, Jean-François."Le sujet ancien d'une éthique moderne", *in* Frédéric Gros (org.) **Foucault le courage de la vérité**. Paris: PUF, 2002, p. 141).
[64] VEGGETTI, *op cit*., p. 930.
[65]FOUCAULT, "Une esthétique de l'existence", *in* **DE II**, p. 1549.

Foucault no mundo Antigo centra-se na análise das práticas de si [66]. Retomemos, então, o diálogo entre Foucault e Hadot para delimitar mais uma vez a empreitada foucaultiana e diferenciá-la de uma pesquisa propriamente histórica do mundo Antigo.

Hadot insiste que chama de "exercícios espirituais" os exercícios mentais implicados nas diversas correntes filosóficas da Antiguidade e do início do cristianismo. "Os exercícios espirituais que nos interessam são precisamente os processos mentais"[67], diz Hadot. E aqui valeria retomar uma distinção indicada pelo historiador entre *askesis* e *ascese.* O que ele chama de "exercícios espirituais" refere-se a *askesis* no sentido que esta palavra tinha na filosofia antiga[68], qual seja: "uma atividade interior do pensamento e da vontade"[69]. A "ascese", por outro lado, teria um sentido moderno que apontaria às práticas de abstinência ou restrição no que se refere à alimentação, à bebida, ao sono, às vestimentas, à propriedade, às relações sexuais etc.[70] Não nos caberia aqui aprofundar as distinções apontadas por Hadot entre a *askesis* no sentido grego e o sentido moderno de "ascese". Interessa-nos antes notar que para Foucault esta distinção talvez não seja tão importante.

Para nosso autor, como vimos, as "práticas de si" não se referem somente a exercícios, práticas ou procedimentos mentais que os indivíduos exercem "sobre suas almas, sobre o seu próprio pensamento", mas também a "certo número de operações sobre seus corpos". Neste sentido, talvez pudéssemos dizer que uma diferença entre Hadot e Foucault é que enquanto o primeiro estuda os exercícios mentais presentes na prática filosófica da Antiguidade (*askesis*), o segundo procura alargar o campo de análise e investigar não só as práticas mentais (*askesis*), mas também as práticas de abstenção e restrição referentes aos prazeres do corpo (ascese). É, portanto, esta variedade de práticas mentais e corporais que, ao nosso ver, Foucault chama de "práticas de si". E talvez seja justamente por essa razão que o filósofo, ao invés de usar

---

[66] É justamente este privilégio de Foucault às práticas de si antigas que parece incomodar Jean-François Pradeau, pois o acento nas práticas de si, diz Pradeau, "constituem um obstáculo à compreensão do projeto propriamente científico da filosofia antiga" (PRADEAU, *op. cit.*, p. 140). Segundo Pradeau, então, "as restrições e as elisões surpreendentes e discutíveis" (*ibidem*, p. 139) que Foucault teria cometido em seus comentários sobre a Antiguidade talvez se devesse ao fato de ter visto nas filosofias antigas "uma vocação principalmente ética (...) escolhendo lê-las todas como 'modos de vida', diminuindo assim (...) suas vocações científicas" (*ibidem*, p. 140, n.1).

[67] HADOT, "Exercices spirituels", p. 39.

[68] Diz Hadot: "'Exercício' corresponde em grego à *askesis* ou à *meleté*" ("Exercices spirituels antiques", p. 77).

[69] *Ibidem*, p. 78.

[70] *Ibidem*, p. 77.

o termo "exercícios espirituais", tenha optado por um termo mais geral como o de "práticas de si" para designar os diferentes tipos de trabalhos que os indivíduos realizam sobre si mesmos a fim de se constituírem como sujeitos.

Assim, se o próprio Hadot confirma que seu interesse é especificamente pelos "exercícios espirituais" que respondem "a uma rigorosa necessidade de controle racional, necessidade que emerge (...) com a figura de Sócrates"[71], podemos dizer que, em Foucault, o interesse pelas práticas de si não é um interesse por certas práticas específicas, mas é um interesse pelas práticas de si em geral, isto é, pelas práticas de si enquanto práticas de constituição de subjetividades. Neste sentido, talvez mais do que esmiuçar algum tipo específico de prática que os indivíduos realizam sobre si mesmos a fim de se formarem e transfomarem – o que seria propriamente o trabalho de um historiador, como o realizado por Hadot acerca dos "exercícios espirituais" dos Antigos –, o que interessa a Foucault é notar que o sujeito não é um dado constituinte, universal e a-histórico, mas alguma coisa a ser constituída, formada e transformada por meio de práticas. Insistamos: com o termo "práticas de si", Foucault não se refere somente a algumas práticas específicas de uma época determinada, mas a "procedimentos que existem em todas as civilizações".

Laurent Jaffro confirma que este é justamente o sentido largo do termo "técnicas de si" usado por Foucault para designar as "diversas formas de subjetivação, tanto nos Antigos como no cristianismo ou na modernidade"[72]. E se de alguma maneira Foucault, em sua pesquisa sobre as práticas ou técnicas de si, privilegia as civilizações antigas, Jaffro nos esclarece o motivo: "Para refazer uma história completa do sujeito é preciso (...) voltar às fontes antigas onde o caráter técnico da subjetivação é manifesto e evidente"[73]. Seria, então, nas práticas de si da Antiguidade que Foucault, ainda com Jaffro, teria encontrado "uma alternativa que faltava à filosofia contemporânea para compreender de maneira diferente a história do sujeito"[74].

Atentemos, contudo, para esta idéia de que o mundo Antigo oferece a Foucault uma "alternativa". A alternativa encontrada por Foucault no mundo Antigo, e em especial no estoicismo, não parece estar do lado do seu conteúdo, em certas práticas de

---

[71]HADOT, "Exercices spirituels", p. 39.
[72] "Foucault et le stoicism. Sur l'historiographie de *L'Heméneutique du sujet*", *in* Frédéric Gros et Carlos Levy (org.), **Foucault et la philosophie antique**. Paris: KIMÉ, 2003, p. 71.
[73] *Ibidem*, p. 72. Ou ainda: "é nesta ascética que o caráter técnico da relação consigo é o mais manifesto e o menos oculto" (*ibidem*, p. 71).
[74] *Ibidem*, p. 53.

si que deveriam ser resgatadas, mas sim do lado da concepção de sujeito que dali ele pôde formular[75]. "Não é que a subjetivação antiga seja 'verdadeira'"[76], esclarece mais uma vez Jaffro, mas ela "expõe a verdade dos processos de subjetivação, a saber, o seu caráter fundamentalmente técnico"[77].

Mas, não nos causa certa estranheza falar em "verdade dos processos de subjetivação" ou ainda, nas palavras de Foucault, em "procedimentos que existem sem dúvida em todas as civilizações"? Não estamos aqui diante de uma proposição *universal* acerca dos homens, diante de mais uma definição "antropológica"? Afinal de contas, o que significa afirmar que as práticas de si existem em todas as sociedades, senão asseverar que *todos* os homens realizam práticas sobre si mesmos e que esta é a "verdade dos processos de subjetivação"?

É difícil negar que afirmações como estas possuem um caráter universal. Ora, não seria isto que nos causa incômodo já que tratamos justamente de um autor que não poupou críticas aos "universalismos", "humanismos" e "antropologismos"? Aqui, porém, valeria lembrar um importante esclarecimento que o filósofo nos dá sobre o sentido da recusa do universal:

> (...) refutar o universal da "loucura", da "delinqüência" ou da "sexualidade" não quer dizer que aquilo a que se referem estas noções não é nada ou que são quimeras inventadas (...) é antes a simples constatação que seus conteúdos variam com o tempo e com as circunstâncias (...). [78]

Assim, se as práticas de si dizem respeito a todos os homens, constituindo, dessa maneira, a "verdade dos processos de subjetivação", é preciso admitir que elas são universais. No entanto, deve-se refutar aquele sentido de universal que pudesse dar a elas um caráter a-histórico. Deste modo, se as práticas de si podem ser ditas universais, elas nunca são a-históricas, mas antes, historicamente singulares, estão sempre ligadas a certas realidades históricas e culturais, "seus conteúdos variam com o tempo e com as

---

[75] Esta parece ser, por exemplo, a leitura de Pradeau, que vê nos comentários de Foucault sobre a Antiguidade uma leitura interessada e, por isso mesmo, equivocada, comprometedora e restrita. Diz Pradeau: "Foucault não tinha como objeto de interesse os gregos enquanto tais, mas traçar uma genealogia suscetível de servir a elaboração de uma ética contemporânea, de contribuir ao reconhecimento de novas práticas de si" (PRADEAU, *op. cit.*, p. 147); ou "reencontrar problematizações suscetíveis de favorecer práticas contemporâneas" (*ibidem*, p. 148).
[76] JAFFRO, *op. cit.*, p. 71.
[77] *Ibidem*, p. 72.
[78] FOUCAULT, "Foucault", *in* **DE II**, p. 1453.

circunstâncias". A ressalva é do próprio Foucault: "eu creio" – afirma – " que as técnicas de si podem ser encontradas em todas as culturas *sob* formas diferentes"[79].

Ao longo da história são, portanto, diferentes as práticas que os indivíduos exercem sobre si mesmos a fim de se constituírem como sujeitos, a fim de constituírem seus modos de ser, o eu e suas identidades. Os exemplos no campo da história da sexualidade são esclarecedores. As práticas de si envolvidas, por exemplo, numa moral que coloca o ato sexual e o prazer como central à conduta moral do sujeito são aquelas que os indivíduos exercem sobre si mesmos a fim de maximizarem ou prolongarem o prazer, aprimorarem e adequarem os seus atos aos atos que seriam considerados, por assim dizer, dignos. A esse respeito, Foucault escreve:

> Nos gregos, e de uma maneira geral na Antiguidade, era o ato que constituía o elemento importante: era sobre ele que era preciso exercer o controle, definir a quantidade, o ritmo, a oportunidade, as circunstâncias. Na erótica chinesa (...) o elemento importante era o prazer, que deveria ser aumentado, intensificado, prolongado tanto quanto possível retardando o ato em si, e, no limite, abstendo-se dele.[80]

As práticas envolvidas no controle dos atos sexuais ou no aumento e na intensificação do prazer podem, então, serem entendidas enquanto práticas que o indivíduo exerce sobre si mesmo a fim de se constituir como sujeito que age sexualmente de determinada maneira ou que sente o prazer sexual de certo modo[81].

Poderíamos retomar inúmeros exemplos de práticas de si citados por Foucault em sua pesquisa sobre a moral sexual dos Antigos. No entanto, no campo moral dos comportamentos sexuais, é a análise de Foucault sobre as práticas de si, que constituem, a partir do cristianismo, o sujeito moral sexualmente puro, que nos parece mais relevante para compreendermos o alcance filosófico da idéia de sujeito que procuramos desenvolver aqui. Será no interior deste tema que o filósofo irá problematizar a questão do sujeito de conhecimento enquanto sujeito constituinte. E apesar da questão do sujeito, em Foucault, não se reduzir ao tema do sujeito de conhecimento, uma vez que ele também nos fala sobre a constituição do sujeito moral e do sujeito político, vale notar que, se é a concepção cartesiana de sujeito constituinte que se pretende combater,

---

[79]FOUCAULT, "À propos de la généalogie de l'étique...", *in* **DE II**, p. 1228, grifo nosso.
[80]*Ibidem*, p. 1441.
[81] "Encontraremos mil detalhes sobre os atos sexuais em suas relações com as estações, com as horas do dia, com o momento de repouso e de exercício, ou ainda sobre a maneira como um rapaz deve se conduzir para ter uma boa reputação" (FOUCAULT, " Souci de la vérité", *in* **DE II**, p. 1491).

é o sujeito de conhecimento que deve ser primeiramente problematizado[82]. Além disso, é preciso dar destaque ao tema da constituição do sujeito de conhecimento pois, para Foucault, todo processo de constituição de subjetividade implica um conhecimento, um conhecimento de si ou, em outras palavras, uma objetivação de si por si (objetivação no sentido de tomar-se como objeto a ser conhecido). Vejamos, então, por ora, como que do interior da discussão moral dos comportamentos sexuais e, conseqüentemente, da constituição do sujeito moral, chegamos à questão do sujeito de conhecimento como sujeito constituinte, no caso de Descartes, e como sujeito constituído, no caso de Foucault.

O sujeito de conhecimento: Foucault e Descartes

Para o cristianismo, nos diz Foucault, a pureza é considerada como estado ideal do sujeito ou do eu moral. Para que este estado fosse alcançado o indivíduo deveria purgar todo mal que tinha em si - mal este proveniente dos desejos, da concupiscência. Para tanto era preciso realizar certa prática, certo exercício, certo trabalho sobre si mesmo. Tal prática de si consistia num atento exame sobre as mínimas expressões dos desejos e dos prazeres. Em outras palavras, consistia numa decifração de si, num exame de si. "Esse novo 'eu' cristão" – insiste Foucault – "deveria ser objeto de um exame constante porque ele era ontologicamente marcado pela concupiscência e pelos desejos da carne"[83].

Ora, dizer que o "eu cristão" era objeto de um exame constante é justamente dizer que ele era um objeto a ser conhecido pelo próprio indivíduo. Neste sentido, o "conhecer a si mesmo" deve ser compreendido enquanto uma prática que o indivíduo deve realizar sobre si mesmo a fim de se constituir como sujeito moral. É conhecendo as "verdades profundas do eu e de seus desejos secretos" que o indivíduo purga o seu

---

[82]Em uma entrevista de 1983, ao comentar suas pesquisas em andamento, Foucault afirma que, naquele momento, suas investigações tratavam de: "uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com a verdade, que nos permite nos constituirmos enquanto *sujeitos de conhecimento*; (...) uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações a um campo de poder, onde nós nos constituímos enquanto *sujeitos que vão agir sobre os outros*; enfim, uma ontologia histórica de nossas relações com a moral, que nos permite *nos constituirmos* enquanto *agentes éticos*" (FOUCAULT, "À propos de la généalogie de l'éthique...", *in* **DE II,** p. 1437, grifo nosso). O sujeito constituído a partir de uma relação do indivíduo consigo mesmo diz respeito, portanto, ao sujeito de conhecimento, ao sujeito político e ao sujeito moral.
[83]*Ibidem*, p. 1445.

"eu decaído", constituindo-se como "eu puro". A respeito deste tipo de relação consigo ou desta maneira de constituir-se como sujeito, Foucault afirma:

> Esta subjetivação é indissociável de um processo de conhecimento que faz da obrigação de procurar e de dizer a verdade sobre si mesmo uma condição indispensável e permanente desta ética; se há subjetivação, ela implica uma objetivação indefinida de si por si – indefinida no sentido que, nunca sendo concluída de uma vez por todas, ela não tem fim no tempo, e no sentido que é preciso sempre estender tanto quanto possível o exame dos movimentos do pensamento por mais tênues e inocentes que eles possam parecer.[84]

A questão do conhecimento das "verdades profundas do eu" enquanto condição necessária para que o indivíduo se constitua como sujeito moral é algo que, segundo Foucault, marca a diferença entre as morais antigas e a moral cristã. Sendo assim, conhecer "as verdades profundas do eu" é somente uma possibilidade para que o indivíduo constitua-se como sujeito soberano de seus desejos. A austeridade sexual e, portanto, a constituição de um sujeito moral austero em relação ao sexo, poderia também se dar, por exemplo, por meio de outras práticas diferentes da decifração de si. Práticas de memorização, de controle, de renúncia dos prazeres ou de abstinência sexual teriam sido outras práticas possíveis para a realização de um mesmo tipo de sujeito: um sujeito purificado que domina seus impulsos sexuais.

Ao comentar a passagem da moral greco-romana à moral cristã, Foucault ressalta que apesar do modo de ser ou do tipo do sujeito moral que se pretendia constituir ser o mesmo numa moral e noutra - um sujeito cujo modo de ser caracterizava-se pelo domínio de si -, a maneira como o sujeito trabalhava sobre si mesmo a fim de se constituir conforme os modos de ser adequados era diferente numa época e noutra. Pois mesmo que para os Antigos houvesse algum tipo de conhecimento implicado no processo de constituição da subjetividade, é a partir do cristianismo que o conhecimento de si passa a ter lugar de destaque no que concerne à constituição do sujeito. E se o filósofo nos diz que a valorização do conhecimento de si como principal meio para a constituição do sujeito moral inicia-se com a moral cristã, tal tendência vai atingir seu ápice com Descartes. Com este filósofo, porém, o problemático não será mais o fato do conhecimento de si mesmo ter papel de destaque na constituição do sujeito, mas o fato do próprio sujeito que conhece a si mesmo não ser mais apresentado nos termos de um sujeito que deve se constituir como tal. O sujeito de conhecimento

---

[84]FOUCAULT, "Le combat de la chasteté", *in* **DE II**, p. 1126.

cartesiano é, pois, um sujeito ontologicamente capaz de conhecer. Com outras palavras, é um sujeito constituinte de todo conhecimento e que, por conseguinte, não necessitará realizar nenhuma prática sobre si mesmo a fim de se constituir como sujeito que conhece a si mesmo, os outros ou o mundo. No cristianismo, ressalta Foucault, apesar do conhecimento de si aparecer como única possibilidade do indivíduo constituir-se como sujeito moral, ainda ali as práticas de si estavam presentes enquanto condição de possibilidade para a constituição de um sujeito que conhece a si mesmo. A prática da confissão seria justamente apontada pelo filósofo como aquela que possibilita o indivíduo se conhecer da maneira que deve. Pois que cada um precise saber o que se é para se constituir como sujeito, não implica que seja sempre necessário "dizê-lo tão explicitamente quanto possível a qualquer outra pessoa"[85]. A prática da confissão, enquanto prática de "declarar em alto e bom som e de maneira inteligível a verdade acerca de si próprio", é a prática de si envolvida na constituição do "eu puro cristão". Assim, o que marca o que Foucault chama de "momento cartesiano" não é tanto a predominância de um conhecimento exaustivo de si mesmo e da prática da confissão, mas a idéia de que o sujeito de conhecimento, enquanto constituinte do próprio conhecimento, não precisa exercer uma prática sobre si para se tornar capaz de conhecer a sua verdade[86].

É em seu curso do *Collège de France* de 1981-2, intitulado **A hermenêutica do sujeito**, que Foucault analisa a história da subjetividade a partir desta valorização do conhecimento de si para a constituição do sujeito e da maneira como a relação entre sujeito e conhecimento, em Descartes, assume uma nova roupagem. Tal história é contada, como se sabe, a partir de dois elementos presentes na moral grega, o cuidado de si (*epiméleia heautoû*) e o conhecimento de si (*gnôthi seautón*), e da sobreposição do segundo em detrimento do primeiro.

---

[85]FOUCAULT, "Verdade e subjetividade", p. 204.

[86] A edição do curso **A hermenêutica do sujeito** nos apresenta uma nota que Foucault teria deixado por escrito sobre do momento cartesiano. Segundo o filósofo, o momento cartesiano caracterizado pela autonomia do conhecimento em relação a uma transformação do sujeito que conhece teria se iniciado "quando Descartes disse que a filosofia sozinha se bastava para o conhecimento, e quando Kant completou dizendo que se o conhecimento tem limites, eles estão todos na própria estrutura do sujeito cognoscente, isto é, naquilo mesmo que permite o conhecimento" (FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 36). E aqui voltamos ao ponto inicial de nosso trabalho: por um lado, entre Descartes e Kant, parece haver uma continuidade no que diz respeito à idéia de um sujeito constituinte do conhecimento, por outro, é preciso notar que quando Kant localiza no sujeito cognoscente sua própria condição de possibilidade, o filósofo alemão distancia-se do racionalista francês.

A partir do cristianismo, o conhecimento de si passa a ser o elemento central na constituição do sujeito. Para os Antigos, contudo, nos diz Foucault, o conhecimento de si sempre aparece "no quadro mais geral da *epiméleia heautoû* (cuidado de si mesmo)"[87].

Para compreender o que exatamente significa este "quadro mais geral" dentro do qual estava inserido o conhecimento de si é preciso pensar que o cuidado de si referia-se a um princípio geral do domínio da ética.

Em o **Uso dos prazeres**, a ética é definida como o domínio em que são estabelecidos os modelos "para a instauração e o desenvolvimento das relações para consigo"[88] ou, com outras palavras, o domínio de "elaboração de uma forma da relação consigo que permite ao indivíduo constituir-se como sujeito"[89]. Em **A hermenêutica do sujeito**, o cuidado de si parece ter exatamente este sentido: um *corpus* que define "uma maneira de ser, uma atitude"[90].

O cuidado de si é, assim, um princípio geral que define o tipo de relação que o indivíduo deveria ter consigo mesmo a fim de se constituir como sujeito, de construir uma maneira ser. É um princípio geral, pois a relação que o indivíduo tem consigo mesmo comporta vários aspectos, dentre os quais o conhecimento de si é somente um deles. A relação que o indivíduo tem consigo mesmo, como vimos, pode ainda ser pensada pelo aspecto das práticas que os indivíduos exercem sobre si mesmos a fim de se constituírem como sujeitos, assim como por sua teleologia – o modo de ser que o indivíduo pretende alcançar ao se constituir como sujeito[91]. O conhecimento de si pode, então, ser compreendido como o elemento epistemológico da relação que o indivíduo tem consigo mesmo, que nunca vem dissociado de práticas concretas que o possibilita e também de certo valor teleológico deste conhecimento e do sujeito que se pretendia constituir.

---

[87]*Ibidem*, p. 7.
[88]FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, p. 29.
[89]*Ibidem*, p. 219. Além disso, numa entrevista de 1983, o filósofo afirma que chama de ética a relação consigo e que seu retorno ao mundo Antigo teria se dado a fim de mostrar que houveram muitas transformações nas formas da relação consigo e nas práticas de si que são ligadas a ela (FOUCAULT, "À propos de la généalogie de l'éthique...", *in* **DE II**, pp. 1440-1).
[90]FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito**, p. 15.
[91]FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, pp. 28-9.

Segundo Foucault, para os Antigos, gregos ou romanos, conhecer a verdade de si certamente era necessário para o indivíduo constituir-se como sujeito. A prescrição délfica "conhece-te a ti mesmo", tão freqüente nas falas de Sócrates, explicitaria a necessidade de se passar pela experiência intelectual acerca de si mesmo, necessidade, por exemplo, de "estar atento ao que se pensa e ao que passa no pensamento"[92]. Poderíamos lembrar aqui o caso de Alcebíades, descrito em **O cuidado de si**, mas também em **A hermenêutica do sujeito**, como um exemplo a esse respeito. Foucault teria retomado o diálogo homônimo de Platão justamente para mostrar como os conselhos de Sócrates apontavam para a necessidade de Alcebíades ter de conhecer a si mesmo a fim de se constituir como sujeito que age politicamente da maneira que deve: "Meu querido Alcebíades", diz Sócrates, "ouve-me e ao preceito inscrito na porta do templo de Delfos: *conhece-te a ti mesmo*" [93].

É preciso ter claro, contudo, que nem sempre o conhecimento de si implicado na constituição do indivíduo como sujeito teve o mesmo sentido. Em primeiro lugar, a finalidade de conhecer a si mesmo varia de uma época a outra. Em segundo, aquilo que o indivíduo deve conhecer de si mesmo e a verdade que ele deve alcançar com isso são também historicamente variáveis. Trataremos mais especificamente dos diferentes papéis que o conhecimento pode assumir na constituição da subjetividade no próximo capítulo. Por ora, fiquemos com a questão de saber como o indivíduo se constitui

---

[92]FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito**, p. 14.

[93] PLATÃO, **Alcebíades I**. Tradução de F. L. Vieira de Almeida. Lisboa: EDITORIAL INQUÉRITO, p. 73. Numa conferência de 1982, intitulada "Les techniques de soi", Foucault comenta a relação entre cuidado de si e conhecimento de si neste diálogo e deixa claro como o cuidado consigo implicava um conhecimento de si, um exame da alma, do seu elemento divino, pois, nos lembra Foucault: "é nesta contemplação do elemento divino que a alma descobriria as regras suscetíveis de fundar um comportamento e uma ação política justa" (FOUCAULT, "Les techniques de soi", *in* **DE II**, p. 1611). A este respeito o professor de filosofia antiga da Universidade de Salerno, Franco Ferrari, afirma: "Para Sócrates a mesma prática filosófica se configura como cuidado com a alma (epiméleia tês psychês), terapia da alma e, primeiramente, como conhecimento de si mesmo, ou seja, conhecimento daquilo que é próprio do homem, da sua alma (e por isso mesmo, conhecimento da alma)" (FERRARI, Franco. "Socrate e la filosofia", *in* Franco Ferrari (org.), **Socrate tra personaggio e mito**. Milano: BUR, 2007, p. 34). Ou ainda: "Como se sabe, Sócrates, depois de ter especificado no cuidado de si (*epiméleia heautoû*) a tarefa da filosofia, estabelece uma relação entre o tema da alma como verdadeiro "eu" – expresso na célebre formulação de que o homem é essencialmente a sua alma [a formulação que encontramos em Alcebíades I] (...) – e a injunção délfica que convida a conhecer a si mesmo; deste modo, o mote délfico, reinterpretado sob a luz da identidade entre o si do indivíduo e alma, consiste, na realidade, num convite a conhecer a própria alma" (*ibidem*, p. 36). Assim, em **Alcebíades I**, ao se referir ao cuidado de si como arte que melhora a nós mesmos, Sócrates indaga seu aluno: "Podemos conhecer a arte de nos melhorar a nós mesmos, se não soubermos o que somos?". "Absolutamente impossível", responde este (PLATÃO, *op. cit.*, p. 87).

enquanto sujeito que conhece a si mesmo. Pois se o sujeito é constituído, com o sujeito que conhece a si mesmo não será diferente.

Deste modo, se Foucault se dá conta de que todo processo de constituição de subjetividade passa pelo conhecimento de si, aqui é preciso ressaltar a idéia de que tal procedimento é condição necessária, mas não suficiente, para a constituição do sujeito. Pois se, por um lado, o indivíduo deve conhecer a si mesmo a fim de se constituir como sujeito daquilo que diz, daquilo que faz com os outros e consigo mesmo, por outro, para conhecer a si mesmo, o indivíduo deve, antes de tudo, se constituir enquanto sujeito capaz deste tipo de conhecimento. E se o cuidado de si enquanto um *corpus* ético é um domínio mais amplo do que o conhecimento de si é porque ele também diz respeito às práticas por meio das quais o indivíduo deve se constituir como sujeito capaz de conhecer si mesmo.[94] Neste sentido, Foucault afirma que o cuidado de si "designa precisamente (...) o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade" [95] e que "nos textos gregos e romanos, a injunção a conhecer a si mesmo está sempre associada a este outro princípio que é o cuidado de si" e que "é esta necessidade de tomar cuidado de si que torna possível a aplicação da máxima délfica"[96].

O tema do conhecimento de si nos coloca, assim, diante da questão de saber como se constitui o sujeito capaz de conhecer si mesmo. É certo que já nos dois últimos volumes da **História da Sexualidade**, **O uso dos prazeres** e o **Cuidado de si**, ou mesmo no curso do *Collège de France*, de 1980-1, intitulado **Subjetividade e verdade**, o conhecimento de si aparece como condição necessária para a constituição da subjetividade. Entretanto, se nestes textos a relação do sujeito com a verdade aparece como condição necessária para a constituição do sujeito moral, tal relação ainda não é em si mesma problematizada. É, pois, no curso de 1981-2, que a relação entre sujeito e verdade será tratada de maneira mais geral:

---

[94]Se lembrarmos que a ética é justamente o domínio que define a maneira pela qual nos relacionamos com as verdades das coisas, com os outros e com nós mesmos, a noção de "cuidado de si" de fato se mostra próxima daquilo que Foucault chama de ética. E da mesma forma que a ética implica uma ascética, uma série de práticas de si, o cuidado de si também é acompanhado por "ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos" (FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito**, p. 15).
[95]*Ibidem*, p. 21.
[96] FOUCAULT, "Les Techniques de soi", *in* **DE II**, p. 1605.

> No ano passado tentei entabular uma reflexão histórica sobre o tema das relações entre subjetividade e verdade. Para o estudo deste problema, escolhi como exemplo privilegiado ou, se quisermos, como superfície de refração, a questão do regime de comportamentos e prazeres sexuais na Antiguidade, o regime dos *aphrodísia* (...) tal como aparecera e fora definido nos dois primeiros séculos da nossa era (...). No presente ano, gostaria de me desprender um pouco deste exemplo preciso (...) e, deste exemplo preciso, extrair os termos mais gerais do problema sujeito e verdade.[97]

Ora, os termos mais gerais do problema sujeito e verdade parecem apontar, portanto, para o problema da constituição do próprio sujeito que conhece. Assim, tratando-se do sujeito de conhecimento, é ao se constituir enquanto tal que o acesso à verdade é possibilitado ao indivíduo. Neste sentido, as práticas de si responsáveis pela constituição do sujeito que conhece devem ser entendidas enquanto práticas que possibilitam o acesso à verdade, isto é, o próprio conhecimento. Este parece ser, então, um importante ponto da generalização que Foucault procura fazer acerca da relação do sujeito com a verdade anunciada na primeira aula de seu curso **A hermenêutica do sujeito**.

Como já indicamos, é neste curso que Foucault opõe à idéia de um sujeito ontologicamente capaz de conhecer, a idéia de um sujeito que deve exercer um trabalho sobre si mesmo a fim de se constituir como sujeito capaz de conhecimento. Mas certamente o filósofo não é ingênuo de achar que é da noite para o dia que se constitui uma nova concepção de sujeito. O retorno às civilizações antigas é necessário justamente para mostrar como se deu o desenvolvimento de certa noção de sujeito que teve seu auge com Descartes, ou melhor, com aquilo que Foucault chama de "momento cartesiano" [98]. Como vimos, tal história é contada por meio da história das noções de "conhecimento de si" e "cuidado de si". E se já falamos que esta história é a da prevalência do conhecimento de si em detrimento do cuidado de si, agora é preciso acrescentar que ela nos mostra como o conhecimento de si foi aos poucos sendo pensado de maneira independente das práticas de si que possibilitam e que devem acompanhar o conhecimento de si mesmo, uma vez que são elas justamente que constituem o sujeito enquanto sujeito capaz de conhecer [99].

---

[97]FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito**, p. 4.
[98] Cf. FOUCAULT, **A Hermenêutica do sujeito**, p. 22.
[99] A história do "cuidado de si" e do "conhecimento de si" possibilita a compreensão do papel central do conhecimento na constituição do sujeito por si mesmo na modernidade. Diz Foucault: "Creio que a idade moderna da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele

Ora, se Foucault passa à investigação das práticas de si enquanto práticas que constituem o sujeito que conhece e que, por conseguinte, possibilitam o próprio conhecimento, é preciso notar a sua inserção na tradição filosófica que se pergunta pela verdade e pelo conhecimento. A preocupação com tais questões, no entanto, já teria sido confessada pelo próprio filósofo antes mesmo de suas pesquisas acerca da constituição do sujeito a partir da relação consigo:

> (...) é verdade que a filosofia desde Descartes esteve sempre ligada, no Ocidente, ao problema do conhecimento. Não se escapa disso. Alguém que se queira filósofo e que não se coloque a questão "o que é o conhecimento?" ou "o que é a verdade?", em que sentido pode ser dito filósofo? (...) É da verdade que eu me ocupo, eu sou, apesar de tudo, filósofo.[100]

Contudo, se, por um lado, Foucault parece realmente pertencer à tradição filosófica que se pergunta pela verdade e pelo conhecimento, por outro, a maneira como ele trata estas questões parece bem diferente da de seus antecessores[101].

Primeiramente, vale lembrar que sua noção de verdade não corresponde à idéia de verdade enquanto uma categoria universal e a-histórica. Pelo contrário, sua história da verdade é, antes de tudo, uma história do que foi dito como verdade. Além disso, no que tange à concepção de conhecimento, a diferença entre Foucault e a tradição filosófica que trata desta questão, como, por exemplo, Descartes, será igualmente notável. Na medida em que para conhecer o indivíduo deverá realizar um trabalho sobre si a fim de se constituir como sujeito que conhece, Foucault parece inverter a tradicional

---

que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso" (*ibidem*, pp. 22-23); "desde que, em função da necessidade de ter acesso à verdade, o ser do sujeito não esteja posto em questão, creio que entramos numa outra era da história das relações entre subjetividade e verdade. A conseqüência disto ou, se quisermos, o outro aspecto, é que o acesso à verdade, cuja condição doravante é tão-somente o conhecimento, nada mais encontrará no conhecimento, como recompensa e completude, do que o caminho indefinido do conhecimento (...). O conhecimento se abrirá simplesmente para a dimensão indefinida de um progresso cujo fim não se conhece e cujo benefício só será convertido, no curso da história, em acúmulo instituído de conhecimento ou em benefícios psicológicos ou sociais que, no fim das contas, é tudo o que se consegue da verdade, quando foi tão difícil buscá-la. Tal doravante como ela é, a verdade não será capaz de salvar o sujeito" (*ibidem*, p. 24). E aqui, poderíamos ainda lembrar da figura paradigmática de Fausto, comentada por Foucault, como o indivíduo que justamente busca indefinidamente o conhecimento sem a transformação de si mesmo, ou, com outras palavras, sem a constituição ética de si. Fausto seria aquele que não é salvo pela verdade, por isso mesmo a necessidade do seu pacto com o diabo em busca da salvação.

[100]FOUCAULT, "Questions à Michel Foucault sur la géographie", *in* **DE II**, p 30-1.

[101] John Rajchman, lendo Foucault no interior da tradição filosófica que pensa o conhecimento, confirma: "O 'problema do conhecimento' não foi colocado sempre da mesma maneira, e estas diversas maneiras de colocar este problema tiveram uma história" (RAJCHMAN, John. "Foucault: l'éthique et l'oeuvre", *in* **Michel Foucault philosophe**, p. 249).

questão do sujeito de conhecimento que coloca o sujeito como ponto fundador, original ou constituinte do conhecimento, e nos mostra que o indivíduo, para conhecer, deve, antes de tudo, se constituir como capaz de conhecimento. Assim, se ainda para Foucault existe uma relação entre sujeito e conhecimento é importante ressaltar, como nos adverte Beatrice Han, que "contra toda tentação transcendental que coloca a questão das 'formas de conhecimento' possíveis a partir de uma teoria da subjetividade, convém, ao contrário, inverter o movimento e interrogar o papel do conhecimento na formação da subjetividade"[102]. Neste sentido, em Foucault, não se trata mais, a partir de um sujeito dado, universal e a-histórico, de se perguntar pelas condições de possibilidade deste sujeito conhecer, mas antes, de se indagar sobre a participação do conhecimento no que concerne a constituição do sujeito e, radicalizando ainda mais a colocação de Han, de se questionar sobre as próprias condições de possibilidade do sujeito constituir-se como sujeito que conhece, já que para Foucault este sujeito não está dado.

Radicalizar a observação de Han acerca das análises foucaultianas é importante, pois se o conhecimento de si não pode ser considerado como condição suficiente da constituição da subjetividade é justamente porque ele sempre vem acompanhado por práticas de si que o possibilitam. E enquanto condição de possibilidade para a constituição de um sujeito que conhece, as práticas de si podem ser entendidas como o "preço a pagar para ter acesso à verdade"[103]. Assim, se o filósofo nos diz que a verdade tem uma história, uma vez que ela se refere ao que é dito como verdade em cada época

---

102HAN, **L'ontologie manquée de Michel Foucault**, p. 264. Em Foucault, encontramos a seguinte passagem que parece apontar para isto: "É preciso (...) inverter o caminho da filosofia de voltar-se em direção ao sujeito constituinte onde é preciso dar conta do que pode ser o objeto de conhecimento em geral; trata-se, ao contrário, de descer na direção do estudo das práticas concretas por meio das quais o sujeito é constituído na imanência de um domínio de conhecimento" (FOUCAULT, "Foucault", *in* **DE II**, p. 1453).

103FOUCAULT, **A Hermenêutica do sujeito**, p. 19. E aqui vale lembrar que se Foucault se diz filósofo, uma vez que pergunta pela verdade e pelo conhecimento, é preciso notar que o tema das práticas de si aproximam a filosofia daquilo que Foucault chama de espiritualidade. "Chamemos 'filosofia' a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite o sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os elementos do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isto chamamos filosofia, creio que poderíamos chamar de 'espiritualidade' o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade"; "(...) a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal e qual estrutura de sujeito." Ao contrário, continua Foucault, é necessário "que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade. A verdade [ou o conhecimento] só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade" (*ibidem*, pp. 19-20).

e, portanto, à racionalidade de uma época, é preciso acrescentar que o sujeito que conhece esta verdade é também historicamente constituído. Neste sentido, afirma Foucault em uma de suas últimas entrevistas: "há uma história do sujeito assim como há uma história da razão"[104]. E se é Descartes o grande expoente da tradição filosófica que desconsidera a historicidade do sujeito de conhecimento, na medida em que o sujeito é o elemento constituinte e não problemático do conhecimento, é ao autor das *Meditações Metafísicas* que serão direcionadas as mais severas críticas.

Sobre a diferença entre a concepção grega do sujeito de conhecimento, que estaria mais próxima daquilo que Foucault diz sobre o sujeito que se constitui como capaz de conhecer, e a concepção cartesiana de sujeito, o filósofo afirmou:

> (...) a filosofia grega (...) sustentava que um sujeito não podia ter acesso à verdade se, antes, ele não realizasse sobre si um certo trabalho que o tornaria suscetível para conhecer a verdade. A relação entre o acesso à verdade e o trabalho de elaboração sobre si mesmo é essencial no pensamento Antigo (...). Penso que Descartes rompeu com isso dizendo: "Para ter acesso à verdade é suficiente que eu seja não importa qual sujeito que possa ver o que é evidente". A evidência substituiu a ascese (...). A relação consigo não tem mais necessidade de ser ascética para estar em relação com a verdade. É suficiente que a relação comigo revele a verdade evidente daquilo que eu vejo, para apreender definitivamente esta verdade.[105]

O sujeito de conhecimento, em Descartes, enquanto substância pensante seria, então, ontologicamente capaz de conhecimento[106]. E se o estatuto ontológico do *ser* do sujeito alude a propriedades essenciais do sujeito (o sujeito tem um *ser* ou é uma substância capaz de pensar e de conhecer) é evidente a distância de Foucault em relação a Descartes. Pois se, como vimos, o *ser* do sujeito é alguma coisa que se constitui, isso é válido também para o *ser* do sujeito que conhece a si mesmo. Um *ser* que seja capaz de

---

[104]FOUCAULT, "Structuralism and Post-Structuralism", *in* **DE II**, p. 1255.
[105]FOUCAULT, "À propos de la généalogie de l'étique...", *in* **DE II**, p. 1229.
[106] Insistamos mais uma vez que se Foucault toma Descartes como figura paradigmática para falar do sujeito ontologicamente capaz de conhecer, ele de maneira alguma quer dizer com isso, como ele mesmo sugere, que os vínculos com as concepções antigas de sujeito e de conhecimento "foram bruscamente rompidos como que por um golpe de espadas (...). O corte não se fez bem assim. Não se fez no dia em que Descartes colocou a regra da evidência ou descobriu o Cogito, etc." E continua Foucault, dando pistas das origens de tais transformações: "havia muito tempo já se iniciara o trabalho para desconectar o princípio de um acesso à verdade unicamente nos termos do sujeito cognoscente (...) A correspondência entre um Deus que tudo conhece e sujeitos capazes de conhecer, sob o amparo da fé é claro, constitui sem dúvida um dos principais elementos que fazem com que o pensamento – ou as principais formas de reflexão – ocidental e, em particular, o pensamento filosófico se tenham desprendido, liberado, separado das condições de espiritualidade que os haviam acompanhado até então, e cuja espiritualidade mais geral era o princípio da *epiméleia heautoû* (...). O desprendimento, a separação, foi um processo lento, processo cuja origem e desenvolvimento devem antes ser vistos do lado da teologia [e não da ciência moderna] " (FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito**, pp. 36-7).

conhecer a si mesmo é alguma coisa que deve ser constituída, formada. É por isso mesmo que a ontologia do sujeito em Foucault não se refere a categorias universais e essenciais do sujeito, mas a um *ser* que é constituído, a um *ser* cujo conteúdo varia com o tempo e com as circunstâncias. A distância entre Descartes e Foucault é, portanto, aquela que separa uma "ontologia histórica" de uma "ontologia formal da verdade", para usar os termos de Foucault[107]. Uma distância que poderia ser igualmente expressa pelas diferentes indagações que seriam centrais a cada uma dessas ontologias.

Assim, se o *ser* do sujeito que conhece é um *ser* histórico e singular, isso significa dizer que em cada momento da história é um tipo de sujeito de conhecimento, um "modo de ser" de sujeito de conhecimento, que existe. E se o *ser* do sujeito de conhecimento é sempre um "modo de ser" singular e histórico que precisa ser constituído praticamente, são também singulares e históricas as práticas de si envolvidas na constituição de tal ou tal tipo de sujeito.

Mas, se é assim, se em todas as épocas os indivíduos, para se constituírem num determinado tipo de sujeito de conhecimento, devem exercer certo tipo de prática sobre si mesmos, inclusive Descartes teria se constituído como sujeito de conhecimento em função de um certo "modo de ser" do sujeito e a partir de determinadas práticas de si? Exatamente[108].

Ora, podemos dizer que em Descartes o sujeito de conhecimento ou o "modo de ser" do sujeito de conhecimento é um "modo de ser" relativo a um sujeito que ontologicamente é capaz de conhecimento claro e distinto – uma substância pensante. Nesse sentido, o próprio sujeito deveria ser ontologicamente capaz de conhecer clara e distintamente a si mesmo enquanto sujeito de conhecimento, enquanto substância pensante. Contudo, nota Foucault, apesar de Descartes ter anunciado que para conhecer a si clara e distintamente bastaria ser não importa que sujeito, uma vez que todos são ontologicamente substâncias pensantes, ele mesmo só teria chegado à sua verdade de "substância pensante" depois de ter passado por um longo trabalho de meditação, em outros termos, por um trabalho sobre si que o constituiu num certo modo de sujeito de

---

[107]FOUCAULT, "La technologie politique des individus", *in* **DE II**, p. 1632.

[108] Pier Aldo Rovatti nos lembra que já na década de 70, em **História da loucura**, Foucault teria apontado para este aspecto das **Meditações** de Descartes. Cf. ROVATTI, "D'un lieu risque du sujet", *in* **Critique**, tomo XLII**,** n° 471-472, Agosto-Setembro 1986, p. 923.

conhecimento: um sujeito capaz de ter acesso a verdades claras e distintas[109]. Retomemos a ressalva de Foucault:

> (...) é preciso salientar que isto [a revelação da verdade evidente do ser do sujeito] só foi possível ao próprio Descartes com o preço de uma empreitada que foi aquela das Meditações, ao longo da qual ele constitui uma relação de si consigo, qualificando-se como capaz de ser sujeito de conhecimento verdadeiro sob a forma da evidência.[110]

Com isso Foucault astutamente reforça sua idéia de que para se constituir como sujeito de conhecimento, no caso um sujeito que conhece a si mesmo, é preciso que o indivíduo exerça sobre si mesmo algum tipo de trabalho que o constitua concretamente conforme certo "modo de ser" de sujeito. Em função de um modo de ser de sujeito que conhece clara e distintamente, o indivíduo cartesiano, por exemplo, para se constituir enquanto tal, deveria passar por um procedimento de meditação, por meio do qual abandonaria os preconceitos que o acompanhavam desde a infância assim como os preconceitos provenientes dos sentidos, para, enfim, se tornar capaz de conhecer clara e distintamente aquilo que é claro e distinto[111].

É importante notar aqui que o tipo de sujeito no qual o indivíduo deve se constituir por meio das práticas de si, o sujeito que conhece clara e distintamente que se constitui enquanto tal por meio da meditação, por exemplo, está intimamente ligado ao tipo de objeto que ele deve conhecer. Por este motivo, quando se trata de conhecer a si mesmo enquanto objeto claro e distinto, enquanto substância pensante, o trabalho que se

---

[109] Como notamos acima, Pierre Hadot aponta uma divergência em relação à leitura de Foucault sobre Descartes. Para Hadot, Foucault não teria se dado conta de que em Descartes estariam presentes os "execícios espirituais". De nossa parte, no entanto, observemos que talvez tenha sido o próprio Hadot que não tenha se dado conta do quanto a sua opinião acerca das **Meditações Metafísicas** eram próximas das de Foucault e que a divergência apontada talvez não fosse uma divergência mas, ao contrário, mais uma convergência. Vejamos como o que diz Hadot aproxima-se muito da observação de Foucault: "Descartes escreveu precisamente as *Meditações*, ele aconselha os leitores a despender alguns meses ou ao menos algumas semanas para 'meditar' a primeira e a segunda, nas quais ele fala da dúvida universal, depois da natureza do espírito. Isto deixa claro que para Descartes também a evidência só pode ser alcançada graças a um exercício espiritual." (HADOT, "Un dialogue interrompu...", pp. 310-1).

[110]FOUCAULT, "À propos de la généalogie de l'étique...", *in* **DE II**, p. 1449.

[111]Ao tratar as meditações cartesianas como uma prática de si podemos ainda lembrar que Descartes afirma ser necessário passar pela meditação para se ter as regras do método, ou as regras do conhecimento claro e distinto, sempre "frescas" em sua memória, sempre prontas a serem utilizadas. Neste sentido, as meditações do filósofo racionalista parecem mesmo se aproximar dos comentários que Foucault faz acerca dos exercícios de meditação dos estóicos, por exemplo. Num texto de 1982, que será trabalhado no próximo capítulo, o filósofo nos apresenta a meditação justamente como um tipo de prática por meio da qual "o indivíduo pode adquirir, assimilar a verdade e a transformar em um princípio de ação permanente" (FOUCAULT, "Les techniques de soi", *in* **DE II**, p. 1619). Além do recurso à memória, seria interessante pensar o recurso à imaginação como outro elemento de aproximação entre a meditação cartesiana e as práticas de meditação dos Antigos.

deve realizar sobre si mesmo a fim de se constituir como sujeito que conhece a si é justamente um trabalho que possibilita ao sujeito conhecer a si mesmo de maneira clara e distinta: a meditação. Por outro lado, quando o conhecimento de si refere-se ao conhecimento da alma, trata-se de constituir um sujeito capaz de conhecer sua própria alma, e isso é possibilitado, por seu turno, por meio da prática do diálogo. Neste sentido, o diálogo socrático, nota Pierre Hadot, "corresponde exatamente a um exercício espiritual"[112], ou, com outras palavras, a uma prática de si.

Temos, portanto, que aquilo que o sujeito é enquanto sujeito de conhecimento e, por conseguinte, as práticas de si por meio das quais ele se constitui como tal, depende daquilo que são os objetos que ele conhece. Neste sentido, se as práticas de si que constituem o sujeito de conhecimento variam historicamente, tal variação ocorre porque o que se deve e pode conhecer em cada época é também variável. É num texto escrito em 1980 para o *Dictionnaire des philosophes*, com o pseudônimo de Maurice Florance (M.F.), que o tema da constituição do sujeito de conhecimento é apresentado por Foucault nos termos desta relação entre sujeito e objeto. Todo "tipo de objeto", diz Foucault, implica certa "modalidade de sujeito" capaz de conhecer tal objeto[113]. E se o que nos importa aqui é o sujeito que conhece a si mesmo, vale notar que o tipo de sujeito em que o indivíduo deve se constituir para ser capaz de conhecer a si, está intimamente ligado àquilo que o indivíduo é enquanto objeto a ser conhecido por si mesmo.

Retomando o exemplo do sujeito moral cristão, o "eu puro", Beatrice Han esclarece como se dá a correlação sujeito/objeto quando é o próprio indivíduo o objeto a ser conhecido por si mesmo:

> Uma entidade ou um domínio epistemológico só podem aparecer como objetos a serem conhecidos se eles são descobertos como tais a partir de um posicionamento particular do sujeito de conhecimento – por exemplo, o eu e

[112] HADOT, "Exercices spirituels", p. 47. Hadot também nos fala de Plotino e da importância dos exercícios espirituais para o neoplatônico. Ao comentar sobre o conhecimento da imortalidade e da imaterialidade da alma, por exemplo, Hadot afirma: "Somente aquele que se libera e se purifica das paixões – que escondem a verdadeira realidade da alma - pode compreender que a alma é imaterial e imortal. Aqui, o conhecimento *é* exercício espiritual. Somente aquele que opera a purificação moral pode compreender. É mais uma vez aos exercícios espirituais que será preciso recorrer para conhecer não mais a alma, mas o Intelecto" (*ibidem*, p. 59).

[113]FOUCAULT, "Foucault", *in* **DE II**, p. 1452.

> seus desejos secretos só se tornam objetos de conhecimento em referência à aparição do sujeito da hermenêutica cristã do desejo.[114]

Assim, se vínhamos dizendo que as práticas de si que possibilitam a constituição de um sujeito que conhece a si mesmo variam de acordo com o tipo de sujeito que se pretende constituir, agora é preciso acrescentar que este tipo de sujeito está intimamente ligado àquilo que ele deve conhecer, isto é, àquilo que o indivíduo é enquanto objeto a ser conhecido por si mesmo.

Já indicamos que a importância de se tratar da constituição prática do sujeito que conhece deve-se à necessidade de romper com o paradigma cartesiano do sujeito de conhecimento enquanto sujeito constituinte deste. Dissemos ainda, no entanto, que a relação entre sujeito e conhecimento deve também ser pensada na medida em que o conhecimento, ou o acesso à verdade, parece ter um papel em todo e qualquer tipo de constituição de subjetividade. Para Foucault, contudo, o conhecimento de si pode participar de diferentes maneiras da constituição do sujeito, e os desdobramentos disto são esclarecidos na seguinte passagem:

> No interior da própria história do cuidado de si, o *gnôthi seautón* [conhecimento de si] não tem a mesma forma nem a mesma função. A conseqüência é que os conteúdos de conhecimento que o *gnôthi seautón* propicia ou libera não serão sempre os mesmos. Isto significa que as próprias formas do conhecimento que serão praticadas não são as mesmas. O que significa também que o próprio sujeito tal como é constituído pela forma de reflexividade correspondente [a prática de si correspondente] a um ou outro tipo de cuidado de si, se modificará. Por conseguinte, não se deve constituir uma história contínua do *gnôthi seautón* que teria por postulado, implícito ou explícito, uma teoria geral e universal do sujeito, mas deve-se começar, a meu ver, por uma analítica das formas da reflexividade, na medida em que são elas que constituem o sujeito como tal. [115]

Assim, se o papel que o conhecimento de si assume na constituição da subjetividade aponta para as diferentes relações que se deram, ao longo da história, entre aquilo que o indivíduo é enquanto objeto a ser conhecido por si mesmo, o tipo de sujeito que ele deve ser para ser capaz deste conhecimento e as práticas de si que ele deve realizar sobre si mesmo para se constituir enquanto tal, o que precisamos entender, antes de tudo, é em que sentido podemos pensar que o conhecimento de si assume

---

[114]HAN, Beatrice. "Analythique de la finitude et histoire de la subjectivité", *in* Guillaume le Blanc et Jean Terrel (orgs.), **FOUCAULT au Collège de France: un itinéraie**. Pessac: Presses Universitaires de Bordeux, 2003, p. 166.

[115] FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito**, p. 561.

diversos papéis e diversas funções na constituição do sujeito e de que maneira esta variação está ligada a uma variação das práticas de si.

CAPÍTULO 2. SUBJETIVIDADE, VERDADE E PODER

Na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos não existe verdade e ser, mas a exterioridade do acidente.
Michel Foucault, **Nietzsche, a genealogia e a história**

Conhecimento e subjetividade

"Todas as práticas pelas quais o sujeito é definido e transformado são acompanhadas pela formação de certos tipos de conhecimento", diz Foucault[116]. Mas, será que isto é válido também para a constituição de si como sujeito? Certamente. "Em toda cultura", afirma o filósofo, "a técnica de si implica uma série de obrigações de verdade: é preciso descobrir a verdade, ser iluminado pela verdade, dizer a verdade" [117]. Ora, a obrigação de verdade que, em todas as culturas, acompanham as técnicas que os indivíduos exercem sobre si mesmos a fim de se constituírem como sujeitos refere-se à verdade de si mesmo que o indivíduo deve conhecer. É, pois, conhecendo a verdade daquilo que se *é*, a verdade de si, que o indivíduo se constitui como sujeito daquilo que ele *é*, tornando-se, assim, um sujeito ético.

Mas o que *é* o indivíduo na medida em que possui uma verdade e que pode ser conhecido por ele mesmo? Em Foucault não encontramos uma resposta unívoca a esta pergunta. Pois se a verdade tem uma história – a história do que é dito como verdade -, tem também uma história a verdade acerca daquilo que se *é* e o tipo de conhecimento que deve conhecer esta verdade. No interior do processo da constituição da subjetividade é, portanto, historicamente variável a verdade atribuída ao indivíduo e o tipo de conhecimento de si ligado a esta verdade.

Falamos já que é no curso **A hermenêutica do sujeito** que nosso autor propõe uma história da valorização do conhecimento de si como princípio fundamental para a constituição do sujeito em detrimento de um outro princípio mais geral que seria o do cuidado de si. No capítulo anterior, insistimos no fato de que se o princípio do "cuidado de si" é mais geral do que o princípio do "conhecimento de si" é porque ele engloba uma série de prescrições acerca das práticas de si que o indivíduo deve realizar sobre si mesmo a fim de se constituir como sujeito daquilo que ele conhece. Aqui, todavia, gostaríamos de ressaltar a idéia de que se o "cuidar de si mesmo" não prescinde de um

---

[116]FOUCAULT, "Verdade e subjetividade", p. 205.
[117]FOUCAULT, "Sexualité et solitude", *in* **DE II**, p. 990.

conhecimento de si, este, por sua vez, não pode se dar sem que tenha em vistas uma finalidade e um sentido[118]. Diz Foucault: "o próprio termo *epiméleia* [cuidado] não designa simplesmente uma atitude de consciência ou uma forma de atenção sobre si mesmo; designa uma ocupação regrada, um trabalho com seus procedimentos e objetivos"[119]. O que vale mostrar aqui, portanto, é que se o conhecimento de si mesmo, na cultura greco-romana, está inserido num contexto mais geral do cuidado de si é porque ali o "conhecimento de si" possuía um fim para além de si mesmo. Contrariamente, se a partir do cristianismo o "conhecimento de si" passa a ser o elemento fundamental para a constituição da subjetividade é porque este conhecimento começa a ter um fim em si mesmo. É por este viés que compreendemos, por exemplo, o seguinte tipo de afirmação: "na cultura greco-romana o conhecimento de si apareceu como conseqüência do cuidado de si. No mundo moderno, o conhecimento de si constitui o princípio fundamental"[120]. A relevância deste tipo de análise? Ora, enquanto o "conhecimento de si" aparece como conseqüência de um preceito mais geral, ele está subordinado a um imperativo que impõe ao indivíduo se constituir como sujeito sempre tendo em vista algum fim: uma certa ação. Quando, contudo, o conhecimento é o elemento central para a constituição do sujeito, quando basta conhecer a si mesmo para se constituir como sujeito, a subjetividade passa a ser considerada, privilegiadamente, como resultado de um procedimento epistemológico, perdendo, assim, o seu potencial político e estético.

Numa conferência de 1980, encontramos uma esclarecedora comparação entre as culturas antigas greco-romanas[121] e a subseqüente cultura cristã. Ao comentar

---

[118] Isto talvez invalide uma crítica endereçada a Foucault. Jean-François Pradeau, em seu artigo já citado "Le sujet ancien d'une éthique moderne", sugere que nosso autor teria perdido de vista, em primeiro lugar, o contexto e o fim da cultura de si e, além disso, teria também silenciado sobre as correlações entre o cuidado de si e o conhecimento. Diz o estudioso da Antiguidade: "Foucault deixou, assim, de tratar tanto o contexto como o fim da cultura de si" (PRADEAU, *op. cit*., p. 139); "a constituição de si não pode ser filosoficamente considerada, como sugere Foucault, sem ser fundada sobre a mais alta experiência possível do pensamento" (*ibidem*, p. 141). O que veremos a seguir são justamente alguns comentários de Foucault acerca de contextos particulares da relação consigo, de suas finalidades diversas e de suas correlações com diferentes tipos de conhecimento.

[119] FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito**, p. 600.

[120] FOUCAULT, "Les techniques de soi", *in* **DE II**, p. 1608.

[121] Foucault não deixa de insistir nas distinções entre o cuidado de si dos gregos, helênicos e romanos. No resumo do curso **A hermenêutica do sujeito**, o filósofo expõe que a principal diferença entre a ocupação consigo preconizada por Sócrates e aquela recomendada pelos estóicos, tal como encontramos em Sêneca, por exemplo, é que enquanto para o filósofo grego o cuidado de si tinha por finalidade a formação, e, por isso mesmo, deveria ser exercitada durante a juventude, o estóico acreditava que o cuidado de si era um preceito e uma prática que deveria ser exercitada ao longo de toda a vida: "esta será uma questão muito importante, com as filosofias epicuristas e estóica, nós o veremos [o cuidado de si] tornar-se obrigação permanente de todo indivíduo ao longo de sua existência inteira" (FOUCAULT, **A hermenêutica do**

brevemente dois textos de Sêneca, *De Ira* e *De Tranquilitate animi*, Foucault procura mostrar como o "conhecimento de si" já estava presente na cultura antiga, porém com um sentido bastante diferente do que ele assume no cristianismo. Aqui, nos interessa retomar dois aspectos desta diferença. O primeiro aponta para aquilo que o indivíduo conhecia de si mesmo quando se tratava de realizar um auto-exame e o segundo, ligado evidentemente ao primeiro, refere-se à finalidade do conhecimento de si.

Foucault ressalta que nos dois textos de Sêneca o exame que o indivíduo deve ter de si mesmo trata-se, antes de tudo, de um exame dos atos. Neste sentido, se para os estóicos era necessário passar em revista aquilo que se havia feito ao longo do dia, era com o intuito de verificar quais teriam sido as atitudes e condutas corretas e as equivocadas. A importância deste exame, no entanto, não estaria no fato de se conhecer as faltas cometidas, mas na possibilidade de se recordar das regras de conduta. Diz Foucault: "no exercício estóico, no auto-exame de Sêneca, o sábio tem de memorizar os seus atos de maneira a reativar as regras" [122]. Como insiste o filósofo, não se tratava, portanto, de conhecer uma verdade oculta do sujeito, a verdade do *ser* do sujeito, mas de conhecer ou relembrar uma verdade esquecida. Não uma verdade esquecida no sentido de uma verdade natural, original ou sobrenatural, como diz Foucault, uma verdade "que se supõe ser real no indivíduo" [123]. Não. "O eu não é neste caso um campo de dados subjetivos que há que descobrir"[124]. A verdade esquecida que se deve conhecer por meio da memorização dos atos de um dia, por exemplo, é a verdade da regra que deveria ter estado por trás da conduta que se teve. O que se deve conhecer em si mesmo a partir de um exame dos próprios atos são, então, as verdades das regras de

---

sujeito, p. 49). E se para Platão o cuidado de si possuía finalidades mais pedagógicas, em Plutarco ou Epicteto, por exemplo, este será um preceito mais médico, voltado para a saúde ao longo de toda a vida. Para estes, o papel da filosofia era curar as "doenças da alma", nos lembra Foucault (*ibidem*, p. 602). No entanto, apesar das diferenças, há importantes elementos comuns entre o cuidado de si descrito em Platão e nos estóicos. E tais aproximações são o que permite falar no cuidado de si da cultura greco-romana em oposição à cultura cristã. Ao que nos parece, é a subordinação do conhecimento de si a um contexto mais geral do cuidado de si que consiste o elemento comum das culturas antigas. Para Foucault, em função do papel que assume o cuidado de si nas civilizações gregas e nas romanas, o conhecimento de si implicado neste cuidado assume naturezas distintas, objetivos diversos e implicam técnicas diferentes, contudo, uma coisa continua igual: a sua subordinação ao princípio mais geral do cuidar de si mesmo. Confirma o filósofo: "parece-me que a noção de *epiméleia heautoû* acompanhou, enquadrou, fundou a necessidade de conhecer a si mesmo não apenas no momento de seu surgimento no pensamento, na existência, no personagem de Sócrates. Parece-me que a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si e a regra que lhe era associada) não cessou de constituir um princípio fundamental de quase toda a cultura grega, helenística e romana" (*ibidem*, pp. 11-12).

[122]FOUCAULT, "Verdade e subjetividade", p. 210.

[123]*Ibidem*, p. 212.

[124] *Ibidem*, p. 210.

condutas, "um código universal de conduta" ou "princípios filosóficos fundamentais"[125]. O objetivo? Tê-los sempre presentes para que possam ser aplicados em quaisquer situações: "armar o indivíduo com certo número de preceitos que lhe permitam conduzir si próprios em todas as circunstâncias da vida"[126]. Como um medicamento "de que devemos estar munidos para prevenir todas as vicissitudes da existência" ou como o "estojo que o cirurgião deve sempre ter à mão"[127]. E na medida em que o conhecimento ou a rememoração das regras de conduta vivificam a sua presença, o conhecimento da verdade, neste caso, dá forças para o indivíduo agir da maneira que deve, "o impele em direção a um objetivo" [128]. O conhecimento da verdade, portanto, atua como "força real" que faz com que o indivíduo aja da maneira que deve e se constitua como sujeito da maneira que convém: "o eu tem de ser

---

[125] Em **A hermenêutica do sujeito**, Foucault nos dá mais esclarecimentos acerca do que seriam estas regras de conduta ou princípios filosóficos que se tratava de conhecer: "Convém assinalar aqui que estes discursos verdadeiros de que precisamos só concernem aquilo que somos em nossa relação com o mundo, em nosso lugar na ordem da natureza, em nossa dependência ou independência quanto aos acontecimentos que se produzem. Não são de forma alguma uma decifração de nossos pensamentos, de nossas representações, de nossos desejos" (FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito**, p. 606). Ou seja, a verdade que se trata de conhecer não é a verdade daquilo que se *é* enquanto pensamento, representação ou desejo, mas a verdade daquilo que se *é* enquanto atividade, enquanto aquilo que se *faz* e aquilo que se *deve fazer*. E se compreendemos, como sugerem os estudiosos da Antiguidade, que as regras de conduta ou os princípios filosóficos que se deve conhecer equivalem, no caso dos estóicos, à ordem da natureza, o *Logos*, talvez a leitura de Foucault sobre a Antiguidade não esteja tão distante, por exemplo, daquela de Jean-François Pradeau. Notemos como que a ressalva que Pradeau nos dá sobre o tipo de conhecimento implicado na constituição de si dos Antigos não parece divergir das observações feitas por Foucault. Diz Pradeau: "o conhecimento em questão não é um conhecimento de si, mas o conhecimento da natureza da realidade (ou do mundo) e daquilo que preside sua ordem (ou sua beleza). Para dizer em termos platônicos, só existe domínio de si e transformação de si com a condição de se conhecer o inteligível, as formas inteligíveis das quais todas as coisas sensíveis (nós, em suma) participamos" (PRADEAU, *op. cit*., p. 142). Assim, se isso não parece contrário às idéias de Foucault, notemos como mais uma vez a crítica endereçada a ele não se sustenta, pois afirma Pradeau: "Foucault só retém do estoicismo imperial os elementos morais, negligenciando, assim, o fim fundamental que é a sabedoria compreendida como conhecimento da natureza (...). Foucault priva os Antigos desta parte de suas filosofias que é o conhecimento da realidade, ou da natureza" (*ibidem*, p. 142). Sobre os comentários de Foucault acerca do conhecimento da natureza dos estóicos ver também o texto de Frédéric Gros, "À propos de l'Herméneutique du sujet", *in* **FOUCAULT au Collège de France: un itinéraire**, p. 161.

[126]FOUCAULT, "Verdade e subjetividade", p. 208. Em **A hermenêutica do sujeito** encontramos outra explicação para o objetivo deste tipo de conhecimento de si: "quando um acontecimento imprevisto ou um infortúnio se apresenta, é preciso que, a fim de nos protegermos deles, possamos apelar aos discursos verdadeiros que a eles se referem. É preciso que estejam à nossa disposição, em nós (...) à mão" (FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito**, p. 606). Sobre os princípios norteadores da ação da ética estóica Hadot comenta: "É essencial ao estoicismo (como também ao epicurismo) fornecer aos adeptos um princípio fundamental, formulável em poucas palavras, extremamente simples e claro, precisamente para que este princípio possa permanecer presente no espírito e seja aplicado com a segurança e constância de um reflexo" (HADOT, "Exercices spirituels", p. 27); "é preciso que os princípios fundamentais estejam sempre "à mão" (*prochiron*). Trata-se de se impregnar com a regra da vida (*kanon*) aplicando-a por meio do pensamento às diversas circunstâncias da vida, como assimilamos por meios de exercícios uma regra da gramática ou da aritmética, aplicando-a aos casos particulares" (*ibidem*, p. 28).

[127] FOUCAULT, "Verdade e subjetividade", p. 208. Estes exemplos que Foucault nos dá são retirados de Plutarco e de Marco Aurélio.

[128]FOUCAULT, *loc. cit.*

constituído através da força da verdade" [129], "o eu como unidade ideal da *vontade* e da *verdade*" [130]. É, portanto, neste contexto, que o exame ou o conhecimento de si tem por objetivo "a absorção de uma verdade (...) até fazer dela uma parte de nós mesmos, até fazer dela um princípio interior, permanente e sempre ativo de ação" [131].

Em oposição a este tipo de conhecimento de si, que é antes uma memorização da verdade e uma conseqüente potencialização para o agir (verdade e vontade de agir estão ligadas), Foucault nos fala do conhecimento de si como interpretação e hermenêutica de si. Um tipo de construção de saber sobre si mesmo cujo ponto de partida foi o cristianismo. Neste sentido é o cristianismo "o berço da hermenêutica do eu" [132]. Assim, acrescenta Foucault, "em vez de considerar o cristianismo como a religião do livro que tem de ser interpretado, eu gostaria de considerar o cristianismo como a religião do eu que tem de ser decifrado"[133]. E se Sêneca foi o autor escolhido para exemplificar uma concepção de conhecimento de si presente na Antiguidade, é a partir dos textos de Cassiano, o monge cristão do século IV, que Foucault nos dá testemunho do conhecimento de si como hermenêutica do eu. A importância de se contrapor estas duas concepções? Tomemos de empréstimo as palavras de nosso autor: observar diferentes maneiras "de organizar as relações entre verdade e subjetividade"[134].

Do sujeito que se constitui memorizando os verdadeiros princípios de conduta, tornando-se cada vez mais propenso a agir da maneira que deve (ele coordena sua vontade à ordem verdadeira do mundo e da natureza), o indivíduo que se constitui como sujeito no interior das verdades e das práticas cristãs está muito distante. Em primeiro lugar devido àquilo que deve ser objeto de exame em si mesmo[135]. Não mais as *ações*, mas os *pensamentos*: "o monge vê-se obrigado a inspecionar o curso dos seus pensamentos (...) uma região interior dos desejos, e de bem mais substancial matéria

---

[129]*Ibidem*, p. 213.
[130]FOUCAULT, *loc. cit.*, grifo nosso.
[131] FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito**, p. 607.
[132]FOUCAULT, "Verdade e subjetividade", p. 213.
[133]*Ibidem*, p. 214.
[134]*Ibidem*, p. 220.
[135] Aqui valeria retomar mais uma passagem de **A hermenêutica do sujeito** em que Foucault insiste sobre a diferença entre o conhecimento de si dos estóicos e da hermenêutica cristã ou mesmo do conhecimento de si platônico, a reminiscência da alma: "não se trata de descobrir uma verdade do sujeito nem de fazer a alma o lugar em que, por um parentesco de essência ou por um direito de origem, reside a verdade; tampouco trata-se de fazer da alma o objeto de um discurso verdadeiro. Estamos ainda muito longe do que seria uma hermenêutica do sujeito. Trata-se, ao contrário, de dotar o sujeito de uma verdade que ele não conhecia e que não residia nele" (FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito,** p. 608).

(...) os pensamentos, os movimentos quase imperceptíveis do pensamento, a permanente volubilidade da alma"[136]. A centralidade do pensamento enquanto objeto de análise, diz Foucault, está na crença dos pensamentos serem muito suscetíveis, de serem "secretamente alterados, adulterados na sua própria substância" por uma realidade que se oculta neles: "é a presença de outrem em mim", "o Demônio"[137]. A inspeção dos pensamentos se deve, então, a esta necessidade de ter de conhecer a verdadeira natureza, qualidade e substância do pensamento, a fim de poder determinar quais são os pensamentos puros, que "permitem realmente contemplar a Deus"[138] e que, por conseguinte, podem ser pensados, e aqueles que são uma ilusão, uma farsa[139]. E na medida em que aquilo que torna impuro o pensamento está oculto no seu interior, não há outro meio de saber se um pensamento é mau, senão interpretando-o. A análise interpretativa do pensamento visa, portanto, "descobrir o poder do outro em mim"[140].

A descoberta do outro em mim, todavia, me leva a negar e a renunciar a todos aqueles pensamentos impuros em cuja raiz está este outro. As conseqüências disto? "Renunciamos a ser o sujeito da nossa vontade", confirma Foucault: "a revelação da verdade acerca de si próprio não pode ser dissociada da obrigação de renunciar ao eu" [141]. Se a cada momento, a cada mínimo movimento da alma, é necessário inspecionar os pensamentos, é porque jamais nos encontramos de fato em posse daquilo que nos pertence, estamos continuamente com o outro em nós e, portanto, tendo que negar continuamente aquilo que pensamos. Este é um processo, diz Foucault, de não identidade e de sacrifício do sujeito. Fica-se permanentemente numa busca que não tem fim; numa busca que, mais do que impulsionar a constituição e a transformação de si (a ação), encerra o indivíduo no interior de uma relação epistemológica consigo mesmo (o conhecimento).

Assim, se no caso do exame das ações e do conhecimento das regras de conduta, o indivíduo que conhece a si mesmo se constitui como sujeito daquilo que faz

---

[136] FOUCAULT, "Verdade e subjetividade", p. 218.
[137]*Ibidem*, p. 219.
[138]FOUCAULT, *loc. cit.*
[139]A idéia dos pensamentos enquanto ilusão é também tratada por Foucault no texto "Les techniques de soi": "A hermenêutica de si se funda sobre a idéia de que há em nós alguma coisa escondida e que vivemos sempre na ilusão de nós mesmos, uma ilusão que mascara o segredo" (FOUCAULT, "Les techniques de soi", *in* **DE II**, p. 1629).
[140] FOUCAULT, "Verdade e subjetividade", p. 219.
[141]*Ibidem*, p. 221.

e adquire cada vez mais forças para agir da maneira que deve, o indivíduo cristão que deve exaustivamente conhecer a si parece nunca capaz de se constituir como sujeito – o outro sempre o persegue no seu interior – e, por isso mesmo, está sempre preso nesta tentativa.

Estamos diante, portanto, de duas maneiras distintas de pensar a relação entre subjetividade e verdade. Uma em que a verdade dá força à constituição da subjetividade e outra em que a verdade prende o indivíduo no campo estéril de um conhecimento que não tem fim. Em uma, o conhecimento de si consiste somente em mais um elemento que ajuda o indivíduo a ter sempre presente os princípios que devem reger sua conduta. Neste caso, a finalidade do conhecimento não está no próprio conhecimento, mas na potência que propicia ao agir. Na outra, o conhecimento de si é central para que o indivíduo possa contemplar a Deus, e uma vez que esta contemplação nunca se realiza definitivamente, o indivíduo está em permanente clausura em seus pensamentos.

Mas se Foucault nos dá estes exemplos históricos para mostrar como o conhecimento e a relação com a verdade podem variar numa e noutra sociedade, como o conhecimento adquire espaço, sentido e valor diverso na constituição do sujeito ao longo da história, cabe a nós averiguar de que maneira as singularidades dos indivíduos duma época e duma sociedade estão ligadas às singularidades históricas dessa época e dessa sociedade. É preciso, pois, passarmos ao âmbito da análise individual e nos perguntar como se dá no caso particular a participação do conhecimento na constituição do sujeito.

Objetivação de si: a substância ética

Conhecimento é sempre conhecimento de um objeto. No caso do conhecimento de si, o objeto em questão é o *si mesmo* que, como acabamos de ver, pode se referir aos pensamentos, às representações e aos desejos do indivíduo, mas também às suas ações e às regras que a regulamentam. Foucault dá o nome de “substância ética” à parte do indivíduo que é tomada como objeto a ser conhecido por ele mesmo e trabalhado pelas práticas de si. A “substância ética”, neste sentido, deve ser compreendida como aquilo que é conhecido pelo próprio indivíduo, a parte de si mesmo sobre a qual, numa determinada época e cultura, o indivíduo pensa e reflete. No contexto de sua pesquisa

sobre a história da sexualidade, por exemplo, Foucault se pergunta: "a partir de quais regiões da experiência (...) o comportamento sexual foi problematizado, tornando-se objeto?"[142]

Mas se a "substância ética" é uma variante histórica, quer dizer, nem sempre é a mesma, em que sentido a parte de si problematizada pelo próprio indivíduo é chamada de "substância"?

Tal indagação é relevante, pois se Foucault utiliza o termo "substância" não é para se referir a algo imutável, com valor universal – tal qual a substância cartesiana -, mas somente para se referir àquilo em direção ao qual o indivíduo estabelece a relação reflexiva ao conhecer a si mesmo e ao exercer uma prática sobre si mesmo. Neste contexto, a "substância ética" pode ser compreendida enquanto "substância" no sentido em que é a *matéria* que será problematizada e trabalhada pelo indivíduo ao constituir-se como sujeito. É o que Foucault confirma quando indagado se a "substância ética" poderia ser compreendida enquanto material a ser trabalhado[143]. Assim, se o movimento da prática de si e do conhecimento de si é em direção ao *si*, é esse *si*, ao nosso ver, que deve ser chamado de "substância ética". Em sua pesquisa sobre a sexualidade, por exemplo, Foucault nos fala das diferentes "partes de nós mesmos" que foram problematizadas e exercitadas enquanto relevantes para a conduta moral. Para os gregos, diz o filósofo, o que era refletido como problema no que se referia às condutas sexuais, era o conjunto dos *atos* sexuais, dos prazeres sexuais e dos desejos sexuais, aquilo que o filósofo chama de *aphrodísia*. O cristianismo, por sua vez, teria tomado o *desejo* como objeto relevante a ser problematizado pelo pensamento e trabalhado por meio de certas práticas de si a fim de que o sujeito se constituísse da maneira que convinha. A sociedade moderna ocidental, por outro lado, daria mais ênfase aos *sentimentos* como matéria principal a ser problematizada e trabalhada. Tal esquema encontramos na seguinte passagem:

> Diríamos que, em geral, em nossa sociedade, o principal campo de moralidade, a parte de nós mesmos que mais interessa à moralidade, são nossos *sentimentos*, (...) do ponto de vista kantiano, a *intenção* é mais importante que os sentimentos. Mas, do ponto de vista cristão, a matéria moral é essencialmente a *concupiscência* (...). Para os gregos a substância ética eram os *atos* em sua unidade com o prazer e com o desejo.[144]

---

[142] FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, p. 25.
[143] FOUCAULT, "À propos de la généalogie de l'éthique...", *in* **DE II**, p. 1438.
[144] *Ibidem*, pp. 1437-8.

Na medida em que o indivíduo toma si como objeto a ser conhecido por ele mesmo, o que é preciso nos perguntar, agora, na esteira de Foucault, é pelas condições desta objetivação. O que faz com que o indivíduo tome uma e não outra parte de si mesmo como objeto a ser conhecido e o que faz com que numa época e em outra a verdade atribuída a estas partes sejam tão diferentes?

Este tipo de indagação não parece muito distante das perguntas colocadas por Foucault em sua pesquisa sobre a arqueologia das Ciências Humanas, por exemplo. Ali se tratava de investigar as condições que possibilitaram a essas ciências a construção e a atribuição de verdades e de falsidades ao objeto "louco", "delinqüente", "homossexual". Aqui, contudo, a questão é pensar como o próprio indivíduo constrói si mesmo como objeto, atribui verdades a si mesmo e formula um saber sobre aquilo que *é*. Acerca deste âmbito de suas pesquisas, Foucault afirmou: "Meu objetivo (...) é esboçar uma história das diferentes maneiras com que os homens, em nossa cultura, elaboram um saber sobre eles mesmos"[145]; ou ainda: "Eu gostaria de estudar as formas de apreensão que o sujeito criou a respeito de si mesmo"[146].

Chamemos *saber* um conjunto de objetos que, numa época dada, são ditos verdadeiros e que, portanto, podem ser conhecidos. Diz Foucault: "Um saber é (...) o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico" [147]. Mas, se o *saber* é um conjunto de objetos que podem ser conhecidos, perguntar-se pela constituição de um *saber* é perguntar-se pela constituição destes *objetos*. Ora, é o discurso ou as práticas discursivas que produzem os objetos de conhecimento, atribuindo-lhe suas verdades. É o que Foucault afirma acerca deste tipo de prática: "técnicas de produção graças às quais podemos produzir (...) os objetos" [148]. Os objetos que conhecemos não são, portanto, objetos que possuem uma verdade intrínseca a ser conhecida, mas são objetos que só se constituem a partir do momento em que, a respeito deles, há um discurso que *diz* suas verdades. Os objetos de conhecimento, neste sentido, não são *objetos naturais*, mas *nominais*. Não possuem naturalmente um estatuto de verdade, mas, ao contrário, só o possuem em função de

---

[145] FOUCAULT, "Les techniques de soi", *in* **DE II**, p. 1603.
[146] FOUCAULT, "Sexualité et solitude", *in* **DE II**, p. 989.
[147] FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 204.
[148] FOUCAULT, "Les techniques de soi", *in* **DE II**, p. 1604.

uma discursividade. Paul Veyne, em seu **Foucault revoluciona a história**, explica: "não há objetos naturais, não há coisas", estes "só são correlatos das práticas"[149]. E se as práticas discursivas são teóricas e intelectuais, elas são chamadas de *práticas* na medida em que se referem à prática do dizer: o dizer a verdade. Assim, as práticas discursivas ou as práticas de produção dos objetos podem também ser compreendidas como práticas de dizer o verdadeiro e o falso.

Se os objetos de conhecimento são produzidos enquanto tais pelo discurso, pelas práticas discursivas, esta produção deve possuir uma regra, um princípio organizador que defina o que deve ser dito como verdadeiro ou como falso. É, pois, a racionalidade, o modo de operar a razão num determinado momento, que consiste na regra do discurso que determina os objetos que podem ser ditos verdadeiros e, logo, conhecidos.

Em **As palavras e as coisas**, lembremos, a racionalidade, chamada de *a priori* histórico, é descrita como aquilo que define os modos de dizer a verdade acerca dos objetos:

> Esse *a priori* é aquilo que, numa época recorta da experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro.[150]

O *a priori* histórico ou a racionalidade devem ser compreendidos como a forma da razão de uma época[151]. Não, contudo, enquanto forma *a priori* da razão em geral, mas enquanto um tipo específico, uma forma específica e singular que assume a razão numa época. Em uma entrevista de 1978, ao comentar o que entende por racionalidade, Foucault diz: "uma certa forma de percepção da verdade e do erro, um certo teatro do verdadeiro e do falso" [152].

Não nos importa aqui verificarmos a história dessas diferentes percepções da verdade e do erro. Basta lembrar que esse teria sido o trabalho empreendido pelo filósofo em livros como **As palavras e as coisas** ou **O nascimento da clínica**, onde

---

[149] VEYNE, Paul. "Foucault révolutionne l'histoire", *in* **Comment on écrit l'histoire**. Paris: Seuil, 1996, p. 403.
[150] FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas. Uma arqueologia das Ciências Humanas**.Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 219.
[151] FOUCAULT, "Structuralism and pos-structuralism", *in* **DE II**, p. 1255.
[152] FOUCAULT, "La scène de la philosophie", *in* **DE II**, p. 572.

justamente descreve a racionalidade dos discursos das Ciências Humanas[153]. O que é importante ressaltar é a idéia de que o *a priori* histórico diz respeito a princípios, se assim podemos dizer, reguladores da razão. E se Foucault dá o nome de *a priori* histórico à forma da razão é porque esta define o campo possível das verdades possíveis de uma época, define as condições para que algo seja considerado como verdadeiro. Mais uma vez, é Paul Veyne quem esclarece: "entende-se por verdade, não as proposições verdadeiras que se deve descobrir ou aceitar, mas o conjunto de regras que permitem dizer e reconhecer as proposições tidas por verdadeiras"[154]. Numa época específica, somente tem valor de verdade aquilo que possui certa racionalidade, aquilo que se submete a certas regras e princípios característicos de certo uso da razão, aquilo que possui a inteligibilidade adequada para a sua época, que pode ser *dito verdadeiro*[155]. Assim, a maneira de raciocinar, a forma da razão ou a racionalidade de uma época, enquanto regra que define o valor de verdade e de falsidade das coisas, deve ser compreendida como condição de possibilidade para que alguma coisa torne-se objeto de conhecimento, objeto verdadeiro, objeto que pode ser pensado e, por conseguinte, considerado como real.

---

[153] Lembremos, a título de exemplo, que em **As palavras e as coisas**, Foucault apresenta três modos de racionalidade distintos: o da Renascença, o da Idade Clássica e o da Idade Moderna. Em linhas gerais, podemos dizer que cada um deles caracterizava-se por um modo específico de atribuir verdade e falsidade às coisas. No Renascimento, a razão teria estabelecido verdades e falsidades em função das semelhanças entre as coisas, procurando as analogias entre elas, o que em cada um ou em cada coisa tinha de semelhante na outra coisa e na outra pessoa. Na Idade Clássica, o modo de operação racional se dará pela representação, pois as coisas não estarão ligadas entre si pela semelhança, mas por suas diferenças. Nesse sentido, há tanto as coisas representantes quanto as representadas: a tal da divisão entre as palavras e as coisas. Aquilo que não se diferencia absolutamente pela sua identidade e diferença, aquilo que é da ordem do mais ou mesmo definido, claro e delimitado é desqualificado, tornando-se da ordem do incerto, da ilusão, do erro e do falso. Por fim, na Idade Moderna, a racionalidade olhará para as coisas por meio, não mais de suas identidades e diferenças, nem por sua semelhança, mas por suas funções. A verdade sobre uma doença, por exemplo, deveria ser encontrada na variação quantitativa da função de um órgão que com a cura deveria ser restabelecida. As verdades científicas sobre o delinqüente seria também encontrada nas funções que ele teria perdido: a função racional ou mesmo a função do senso moral e jurídico.

[154] VEYNE, "Le dernier Foucault", p. 935.

[155] E aqui podemos ainda lembrar a expressão encontrada na aula inaugural do *Collège de France* que nos falava em "estar no verdadeiro" (FOUCAULT, Michel. **A Ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 35). Com isso, Foucault parecia se referir ao fato de que em cada época aquilo que é considerado verdadeiro não necessariamente é *a* verdade, mas antes *uma* verdade possível dentre aquelas que podem ser aceitas nessa época. O contrário é também válido. Aquilo que é considerado falso numa época não necessariamente é uma falsidade com valor universal, mas antes uma falsidade, que não pertence ao campo possível das verdades dessa época. O exemplo dado é o de Mendel, que em sua época não estava no verdadeiro e que, portanto, aquilo que dizia era considerado falso: "Mendel dizia a verdade, mas não estava <no verdadeiro> do discurso biológico de sua época" (FOUCAULT, *loc. cit.*).

Insistamos: se a racionalidade diz respeito às condições de possibilidade para que algo se constitua como objeto de conhecimento, ela não consiste num *a priori* universal dos objetos de conhecimento em geral, mas num *a priori* singular e histórico de objetos singulares e históricos. E Paul Veyne comenta sobre a historicidade do "dizer a verdade": "só podemos dizer a verdade pela força das regras impostas, um dia ou outro, por uma história"[156]. E em seu último livro sobre Foucault, o historiador esclarece alguns possíveis mal-entendidos acerca da noção de *a priori* histórico. Adverte Veyne: o *a priori* histórico não é uma super-estrutura ideológica.

> Os discursos são as lunetas por meio das quais, em cada época, os homens perceberam as coisas, pensaram e agiram; elas se impõem aos dominadores e aos dominados, não são mentiras inventadas por aqueles para enganar estes e justificar suas dominações.[157]

Sendo assim, continua Veyne, o *a priori* histórico de Foucault não pode ser confundido com a "infra-estrutura no sentido marxista da palavra". Ele não é "uma infra-estrutura comparável às forças e às relações de produção que, em Marx, determinam as superestruturas políticas e culturais". O *a priori* histórico "não é uma instância distinta que determinaria a evolução histórica (...), ele é imanente [ao fato histórico], ele não é outra coisa senão a delimitação das 'fronteiras históricas' de um acontecimento "[158]. Resumindo: o *a priori* histórico "não é uma instância, mas uma abstração (...); do mesmo modo que o funcionamento de um motor não é uma das peças deste motor, mas a idéia abstrata que o motor funciona."[159] E contra as possíveis acusações de que Foucault teria feito da história um processo absolutamente anônimo, irresponsável e desencorajador[160], Veyne insiste, ao contrário, que a filosofia de nosso autor é fortalecedora (*roborative*). Pois, sendo histórica, a maneira de funcionar a razão pode ser diferente. Mas, deixemos por ora este último apontamento e vejamos em que medida o *a priori* histórico de uma época encontra-se tanto nos objetos a serem conhecidos, como nos sujeitos que conhecem tais objetos[161].

---

[156] VEYNE, "Le dernier Foucault", p. 935.
[157] VEYNE, Paul. **Foucault, sa pensée, sa persone**. Paris: Albin Michel, 2008, p. 46.
[158] *Ibidem*, p.47.
[159] *Ibidem*, p. 48.
[160] VEYNE, *loc. cit*.
[161] Voltaremos à questão da transformação do *a priori* histórico nos capítulos 3 e 4.

Jogos de verdade: a condição de possibilidade de uma experiência possível

As teses acerca da produção discursiva e da racionalidade de uma época como pano de fundo de todo saber possível foram desenvolvidas por Foucault principalmente no campo das Ciências Humanas, isto é, no domínio da produção de saberes científicos sobre o homem. Mas no domínio da subjetividade, onde o indivíduo produz saberes sobre si mesmo, os procedimentos envolvidos nesta produção de si mesmo como objeto de conhecimento passará igualmente pelas práticas discursivas. Assim, constituir-se como um objeto a ser conhecido por si mesmo é atribuir a si mesmo certas verdades por meio de um discurso. Tal procedimento, contudo, não é isento de complicações. Pois se sabemos que um objeto só possui estatuto de verdade na medida em que o discurso que se tem sobre ele opera dentro da racionalidade de uma época, a mesma coisa será válida para o indivíduo enquanto objeto a ser conhecido por si mesmo. O discurso que o indivíduo tem sobre si mesmo só terá valor de verdade se a sua racionalidade coincidir com a racionalidade aceita na época. O destino daqueles que têm um discurso operando com uma racionalidade diferente daquela aceita em sua época é, como sabemos, a exclusão e a ininteligibilidade.

A idéia de que o discurso que o indivíduo produz sobre si - a fim de constituir um saber sobre si mesmo - opera conforme a regra da razão de sua época nos coloca mais uma vez diante da questão do *a priori* histórico. Por este motivo, se este termo era tão presente nos primeiros textos de Foucault, em sua dita fase Arqueológica, não nos parece que o filósofo tenha abandonado por completo a idéia de que aquilo que é dito como verdadeiro e falso possua uma regra ou um princípio organizador que lhe seja subjacente. Com a noção de *jogo de verdade*, muito freqüente em seus textos finais, encontramos também a idéia de que existe uma regra de produção de verdade. É o que encontramos, por exemplo, numa entrevista de 1984:

> (...) quando digo "jogo", eu digo um conjunto de regras de produção de verdade (...) conjunto de procedimentos que conduzem a um certo resultado que pode ser considerado em função de seus princípios e de suas regras de procedimento, como válidos ou não.[162]

Parece-nos evidente a proximidade entre a regra dos *jogos de verdade* e o *a priori* histórico. E se for assim, o princípio ou a regra de todo *jogo de verdade* podem ser compreendidos como a própria racionalidade, isto é, como um "conjunto de regras

[162] FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi ...", *in* **DE II**, p. 1544.

de produção da verdade". É também o que parece ser sugerido num outro texto da década de 80. Foucault afirma que os jogos de verdade devem ser compreendidos como "regras segundo as quais, no que diz respeito a certas coisas, o que um sujeito pode dizer advém da questão do verdadeiro e do falso" [163].

Mas, se é assim, se quando Foucault nos fala em *regras* de um *jogo de verdade* devemos pensar no *a priori* histórico, por que usar outro termo para se referir a alguma coisa da qual ele já havia tratado tão exaustivamente? Será mesmo que ambos os termos possuem absolutamente o mesmo sentido?

A este respeito, Beatrice Han ajuda a esclarecer. Em um artigo intitulado "Analytique de la finitude et histoire de la subjectivité", a autora concorda com a idéia de que nos últimos textos de Foucault o *a priori* histórico volta a aparecer. Neste momento, contudo, tal noção sofrerá uma torção, diz a autora[164]. Num livro como **As palavras e as coisas** o *a priori* histórico de uma época é analisado somente no domínio das práticas discursivas como condição de possibilidade dos objetos a serem conhecidos; nos textos tardios de Foucault, no entanto, o *a priori* histórico não será pensado somente como forma da razão ou como condição epistemológica que possibilita os discursos e os objetos de conhecimento, mas também como aquilo que numa época determina o que deve ser o sujeito "para se tornar sujeito legítimo de tal ou tal tipo de conhecimento". É o que Foucault afirma em um artigo de 1984: "esse [o sujeito de conhecimento] não é o mesmo se o conhecimento de que se trata tem a forma da exegese de um texto sagrado, de uma observação da história natural ou de uma análise do comportamento de uma doença mental"[165].

Assim, nas pesquisas tardias de Foucault, principalmente quando estiver em questão o saber que o indivíduo produz sobre si mesmo, não se tratará mais de descobrir somente o que está por trás dos objetos possíveis a serem conhecidos, mas também por trás dos tipos de sujeitos que podem conhecer esses objetos. Pois os objetos que podem ser conhecidos numa época e os sujeitos que podem conhecer tais objetos "não são independentes um do outro", insiste Foucault[166].

---

[163] FOUCAULT, "Foucault", *in* **DE II**, p. 1451.
[164] HAN, "Analytique de la finitude et histoire de la subjectivité", p. 166.
[165] FOUCAULT, "Foucault", *in* **DE II**, p. 1451.
[166] FOUCAULT, *loc. cit.*

O *jogo de verdade* consiste precisamente nesta relação entre o que, numa época, deve ser um objeto de conhecimento e o que deve ser o sujeito capaz deste conhecimento para que haja um saber. E se acima definimos que um *saber* possível consiste num conjunto de objetos que podem ser ditos verdadeiros, aqui é preciso alargar esta noção e dizer que um *saber* só é possível quando se refere tanto a *objetos* que podem ter estatuto de verdade, quanto a um *sujeito* legítimo para conhecer tais objetos. Neste sentido, afirma Foucault, trata-se de analisar "as condições dentro dais quais são formadas ou modificadas certas relações entre o sujeito e o objeto, na medida em que elas são constitutivas de um saber possível"[167]. As condições deste *jogo* entre *sujeito* e *objeto* consistem, pois, no princípio de racionalidade que define tanto o que deve ser considerado como objeto verdadeiro quanto o que deve ser o *sujeito* legítimo para conhecer esse *objeto*. E se o *objeto* a ser conhecido está intimamente ligado ao que deve ser o *sujeito* capaz de conhecer este objeto, é justamente porque ambos (o *objeto* e o *sujeito*) estão submetidos ao mesmo princípio, à mesma *regra*. Foucault confirma: "o sujeito e o objeto são constituídos um e outro sob certas condições simultâneas"[168], quais sejam: os modos de pensar de uma época, a racionalidade de uma época. Deste modo, se os objetos que podem ser conhecidos numa época dependem do modo de perceber a verdade e a falsidade e se o tipo de sujeito considerado como legítimo nesta época é aquele que pode conhecer tais objetos, é preciso concluir que não só os objetos que podem ser ditos como verdadeiros numa época obedecem à racionalidade do seu tempo, mas também o sujeito possível para conhecê-los deve também operar dentro desta mesma racionalidade. E aqui voltamos à questão colocada no final do capítulo anterior no contexto da discussão sobre o sujeito cartesiano, acerca da correlação entre sujeito de conhecimento, objeto a ser conhecido e práticas de si.

Ora, se toda subjetividade passa pela constituição de um saber sobre si mesmo e se a constituição de um saber possível acerca de si mesmo pode ser pensada nos termos do *jogo de verdade*, a subjetividade pode ser definida como uma experiência que o indivíduo tem de si mesmo no interior de um *jogo de verdade*. Tal é a definição que Foucault nos dá de subjetividade: "experiência de si mesmo num jogo de verdade onde há relação consigo"[169]. E no contexto da constituição do sujeito por si mesmo, Foucault

---

[167] FOUCAULT, *loc.cit.*
[168] *Ibidem*, p. 1453.
[169] *Ibidem*, p. 1452.

havia mesmo afirmado que seu intuito era precisamente pesquisar a constituição histórica das "diferentes formas do sujeito em suas relações com os jogos de verdade" [170]. Assim, o *jogo de verdade* dentro do qual o indivíduo se insere ao se constituir como sujeito diz respeito ao que deve ser o indivíduo como objeto a ser conhecido por si mesmo e ao que ele deve ser enquanto sujeito capaz deste conhecimento. Com outras palavras, o *jogo de verdade* é o jogo entre a *verdade* daquilo que o indivíduo deve conhecer sobre si mesmo e aquilo que o indivíduo deve ser como *sujeito* para conhecer tal verdade. E na medida em que este *jogo* diz respeito tanto à constituição de si como objeto a ser conhecido quanto à constituição de si como sujeito capaz deste conhecimento, ele será um *jogo* entre à constituição que o indivíduo faz de si mesmo como *objeto* de um saber possível por meio de *práticas discursivas* e a constituição que o indivíduo faz de si mesmo como *sujeito* legítimo deste saber por meio das *práticas de si*.

Como se dá esta relação entre o discurso que o indivíduo elabora sobre si mesmo, as verdades que diz sobre si mesmo, e as práticas de si que ele deve exercer sobre si a fim de se constituir como capaz de conhecer estas verdades é, então, o que nos propomos a investigar a seguir.

Práticas discursivas e práticas de si

Se numa relação causal há sempre um elemento que antecede o outro, a relação entre as práticas discursivas sobre si mesmo e as práticas de si não pode ser pensadas nos moldes deste tipo de relação. Não é possível decidir se é o discurso que o indivíduo desenvolve sobre si mesmo que determina o tipo de sujeito no qual ele deve se constituir por meio das práticas de si ou se, ao contrário, são as práticas de si que constituem o sujeito que determinam as práticas discursivas que o indivíduo pode ter sobre si mesmo ao se constituir como objeto de conhecimento. Se a constituição do sujeito de conhecimento e as práticas de si que ela implica se dá em função daquilo que ele deve conhecer, esta constituição não pode anteceder e ser a causa da constituição de si como objeto a ser conhecido. Por outro lado, se a constituição de si como objeto por meio das práticas discursivas implica um sujeito de conhecimento capaz de realizar

[170] FOUCAULT, "L'étique du souci de soi...", *in* **DE II**, p. 1538.

estas práticas (sujeito capaz de dizer e conhecer as verdades de si), esta constituição não pode anteceder e ser a causa da constituição de certo tipo de sujeito. Mas, se é assim, como então pensar a relação entre aquilo que o indivíduo diz como verdade sobre si mesmo e aquilo que ele faz consigo mesmo para ser capaz de conhecer e dizer estas verdades?

Esta relação talvez possa ser pensada da mesma maneira que Foucault pensou a imbricação entre as práticas discursivas das Ciências Humanas, por exemplo, e as práticas de poder das instituições que as acompanharam e as possibilitaram. Naquele contexto, não obstante, é o termo "dispositivo" e não "jogos de verdade" que designa a relação entre as práticas distintas implicadas na constituição de um saber possível. Ali, a insistência de Foucault era para o fato de que não podemos pensar os discursos das Ciências Humanas independentemente das práticas concretas e institucionais de poder que os possibilitaram e nem, inversamente, pensar as práticas institucionais dos presídios, dos hospitais, das escolas, etc., independentemente dos discursos que as sustentaram. No contexto das Ciências Humanas, portanto, a relação entre discurso e prática de poder não nos era apresentada como uma *relação de causa e efeito*, mas como uma *relação de implicação mútua*. Ou, com as palavras de Foucault, como uma *relação de condição*: "Há (...) estruturas de poder (...) às quais estão ligadas formas de saber (...), entre as quais é possível estabelecer relações, *relações de condições*, e não de *causa e efeito*"[171]. Segundo Foucault, um saber científico possível sobre o homem

[171] FOUCAULT, "Le souci de la vérité", *in* **DE II**, p.1495, grifo nosso. Seria interessante retomar uma crítica de Habermas a Foucault, pois segundo o filósofo alemão Foucault não teria explicado como se dá a relação entre práticas distintas: "permanece inexplicado (...) o problema de como os discursos, científicos ou não, relacionam-se com as práticas: se os primeiros reagem às segundas; se a sua relação deve ser pensada em termos de base e superestrutura ou segundo modelo de causalidade circular ou, ainda, como interação entre estrutura e acontecimento" (HABERMAS, *op. cit*, p. 340). Em Habermas, esta suposta indeterminação acerca da relação entre, principalmente, as práticas discursivas e as práticas de poder, parece ser o ponto central da crítica a Foucault. Para o filosófo alemão, a teoria do poder de Foucault teria sido uma tentativa de resolver os problemas colocados pela Arqueologia e nesse sentido esta última passaria a se subordinar à Genealogia, uma vez que, no fim das contas, o discurso se subordinaria ao poder. O que Habermas sugere, portanto, é que a partir da Genealogia, Foucault passa a considerar o poder como elemento fundante de todo discurso, como se a partir de então Foucault tivesse se decidido pela determinação do discurso ou da verdade pelo poder e não pela determinação do poder pelo discurso/ verdade. Definitivamente, Habermas não vê em Foucault a possibilidade de pensar a relação entre poder/verdade sem ser nos termos de causa/efeito. E é justamente esse tipo de leitura que parece levar o filósofo alemão à seguinte condenação: "Em seu conceito fundamental de poder, Foucault força a fusão da noção idealista de síntese transcendental com os pressupostos de uma ontologia empírica. Por esse motivo, essa abordagem já não pode proporcionar uma via para sair da filosofia do sujeito" (*ibidem*, p. 384). Por que Foucault ainda permaneceria preso a uma filosofia do sujeito? Ora, na medida em que o poder funciona como um transcendental, diz Habermas, não se precisa mais de um sujeito transcendental fundador de toda verdade. Contudo, insiste Habermas "ninguém escapa às pressões de estratégia

implicou certo tipo de discurso que tem como condição certas práticas institucionais e certas práticas institucionais que têm como condição certos discursos.

Voltando, então, à relação entre sujeito-objeto podemos dizer que ela é uma relação de implicação ou de condição mútua: um objeto a ser conhecido só pode existir enquanto tal se houver um sujeito capaz de conhecê-lo e um sujeito capaz de conhecer um objeto só pode existir enquanto tal se houver um certo objeto para ser conhecido.

Dizer que a relação entre sujeito e objeto é uma relação de dependência mútua, entretanto, ainda não nos parece esclarecer como dois procedimentos distintos implicados na constituição de um saber, o discurso que produz o objeto e as práticas de si que produzem o sujeito, podem acontecer concomitantemente de maneira acordada. Ou seja, se é ao mesmo tempo que o indivíduo realiza sobre si mesmo um discurso e se constitui como capaz dele, o que garante que os dois procedimentos possibilitem um ao outro?

Ora, a idéia de que a relação entre o objeto de conhecimento e o sujeito que conhece é um *jogo* parece nos ajudar a resolver esta questão. Num *jogo* todos os elementos implicados, no caso o *objeto* e o *sujeito*, estão submetidos à mesma regra. Neste sentido, a interdependência entre o objeto e o sujeito deve-se ao fato de ambos estarem submetidos à mesma regra, ou seja, à mesma racionalidade. Retomando o exemplo do sujeito cartesiano, podemos dizer que a prática da meditação só possibilita o indivíduo conhecer a si mesmo clara e distintamente como substância pensante, uma vez que esta prática de si opera com a mesma racionalidade com que opera o discurso que atribui a si uma verdade clara e distinta de substância pensante. E isto nos leva a uma importante consideração, qual seja: a de que toda prática possui uma racionalidade, operar segundo certa racionalidade - seja ela uma prática discursiva por meio da qual o indivíduo constrói teoricamente os objetos a serem conhecidos, uma prática de si por meio da qual o indivíduo se relaciona consigo e se constitui como sujeito ou uma prática de poder exercida pelo indivíduo em sua relação com os outros. Foucault confirma: o

---

conceitual da filosofia do sujeito recorrendo a operações de inversão de seus conceitos fundamentais" (*ibidem,* p. 385). A inversão que teria sido operada por nosso autor? Em Foucault, afirma Habermas,"o poder torna-se um sujeito" (HABERMAS, *loc.cit*). Um sujeito que é, ao mesmo tempo, empírico e transcendental. Ou seja, Foucault teria recaído nas mesmas aporias da "filosofia do sujeito": a confusão entre empírico-transcendental. Diz Habermas: "Foucault não pode fazer desaparecer aquelas aporias que atribui à filosofia do sujeito em um conceito de poder tomado de empréstimo da própria filosofia do sujeito" (HABERMAS, *loc. cit*.).

modo de pensar, a racionalidade, "pode e deve ser analisado em todas as maneiras de dizer, de fazer, de se conduzir" e as maneiras de dizer, fazer e se conduzir devem, por sua vez, serem analisadas como práticas ou "ações habitadas pelo pensamento"[172].

A racionalidade não é, portanto, alguma coisa que transcende às ações, mas é imanente e constitutiva delas. Em **A ordem do discurso**, ao diferenciar suas duas metodologias de pesquisa, a Arqueologia e a Genealogia, Foucault já afirmava que ambas se referiam a um mesmo domínio e o que mudaria entre um tipo de análise e outro seria o ponto de vista ou a perspectiva de cada um[173]. Assim, se existe uma distinção entre uma análise arqueológica, que se pergunta pela forma da razão, e uma análise genealógica que se indaga pelas práticas, não é porque estes elementos se encontrem de fato separados, mas porque, por uma questão de método, eles devem ser considerados separadamente. Deste modo, antes de pensar que racionalidade e prática encontram-se em domínios distintos, isto é, transcendentes um do outro, que existiria de um lado as racionalidades expressando o princípio ou a regra de distinção entre verdade e falsidade, e, de outro, as práticas humanas que aplicariam este princípio às coisas, aos outros e a si mesmos, talvez seja o caso de pensarmos que toda racionalidade só é racionalidade de uma prática, e que toda prática implica uma racionalidade. Deste modo, se os discursos que o indivíduo faz acerca de si mesmo, constituindo-se como objeto de conhecimento, e as práticas que o indivíduo realiza sobre si mesmo a fim de se constituir como sujeito capaz de dizer aquilo que ele diz sobre si mesmo, estão numa relação de dependência mútua é porque ambos operam com o mesmo tipo de racionalidade.

Lembremos aqui, contudo, que a produção discursiva que o indivíduo faz de si mesmo só é considerada como verdadeira e válida se ela opera nos moldes da racionalidade de sua época. E se as práticas de si operam com a mesma racionalidade que as práticas discursivas, logo, elas operam também com o tipo de racionalidade dominante numa época. Com isso, temos, então, que é o modo de pensar de uma época, a racionalidade de uma época, que determina as condições de possibilidade do saber que o indivíduo pode ter sobre si mesmo, daquilo que o indivíduo *é* enquanto objeto de conhecimento e daquilo que ele *é* enquanto sujeito capaz de conhecer. E aqui tocamos

---

[172] FOUCAULT, "Préface à l'Histoire de la sexualité", *in* **DE II**, pp.1398-9.
[173] FOUCAULT, **A ordem do discurso**, p. 67.

numa questão que anunciamos no início do primeiro capítulo e que prometíamos tratar mais cuidadosamente no presente capítulo: a questão do transcendental.

O transcendental: Foucault e Kant

Na medida em que o *a priori* histórico ou as regras do jogo de verdade podem ser compreendidos como condição de possibilidade dos objetos que podem ser conhecidos e dos sujeitos que podem conhecer, é preciso notar que eles constituem um transcendental. Salientemos, porém, que esse transcendental não é nem uma transcendência em relação aos indivíduos, tampouco um dado que habita, desde sempre, sua interioridade. Sobre as regras que estipulam o modo de dizer a verdade numa época, Foucault afirma: "não devem ser compreendidas como um conjunto de determinações que se impõem do exterior ao pensamento dos indivíduos ou que moram em seu interior como que antecipadamente"[174].

Antes de tudo, este transcendental não é uma transcendência pois, como vimos, a racionalidade é imanente às práticas realizadas pelos indivíduos, sejam elas práticas discursivas ou práticas de si. Além disso, dizer que a racionalidade, enquanto condição de possibilidade dos objetos de conhecimento e do sujeito que conhece, é imante às práticas dos indivíduos, significa dizer que ela não pertence a um *ser* invariável do sujeito, mas, antes, ao domínio da práticas que irão justamente constituir aquilo que ele *é*. E na medida em que as práticas realizadas pelos indivíduos pertencem à tradição dentro da qual eles se inserem, elas não só independem deles, como variam de uma época a outra. O transcendental imanente aos sujeitos, portanto, apesar de ser imanente a eles não lhes pertence como um dado universal e invariável que caracterizaria, em qualquer momento da história, suas condições de possibilidades. Esclarece Oliver Dekens: "Foucault nos conduz, assim, a um transcendentalismo onde o sujeito não tem mais o posto de rei, mas está situado num campo que não foi ele mesmo quem estabeleceu"[175]. E aqui certamente o diálogo é entre Kant e Foucault, ou de maneira mais ampla, entre Foucault e toda a tradição da filosofia que procurou encontrar no próprio indivíduo sua condição universal de possibilidade. Assim, se no capítulo

---

[174] FOUCAULT, **A arqueologia do saber**, p. 234

[175] DEKENS, Oliver. **L'épaisseur humaine. Foucault et l'arqueologie de l'homme moderne**. Paris: KIMÉ, 2000, p. 50.

anterior procuramos confrontar Foucault e Descartes a partir do tema do "sujeito constituído" e "sujeito constituinte", aqui tratar-se-á de contrapor à tradição kantiana do sujeito transcendental a idéia de um *a priori* que não se encontra no interior do próprio sujeito, mas que está fora dele.

Como já vimos, segundo Foucault, a partir de Kant estabelece-se uma tradição filosófica à qual nosso autor dá o nome de "analítica da finitude". Uma tradição que procura encontrar na finitude humana, em algum elemento constituinte de todo e qualquer indivíduo - esteja este elemento situado em sua interioridade, como no caso das faculdades *a priori* de conhecimento descritas por Kant, ou situado no próprio corpo, como, por exemplo, em Merleau-Ponty - a sua própria condição de possibilidade.

Na contra-mão deste modo de pensar o sujeito, Foucault estabelece, em primeiro lugar, que se o sujeito possui um *a priori*, tal *a priori* é histórico. Como vimos, a condição de possibilidade dos sujeitos em uma época e outra é diversa. E exatamente por ser diversa ela não pode ser encontrada em alguma estrutura ou elemento invariante dos indivíduos. E aqui somos levados a uma segunda observação que afasta Foucault das "analíticas da finitude": o transcendental não é um elemento constitutivo do *ser* do sujeito, mas o elemento que possibilita a sua constituição. O transcendental não está *no* indivíduo, mas *nas* práticas que pertencem à época e à tradição dentro das quais ele está inserido. Assim, ao dizer que o transcendental não consiste mais num dado interior do sujeito, Foucault parece opor-se ao princípio central das "analíticas da finitude". Pois são estas, como nos esclarece Lebrun, que sustentam que "o ser humano somente se pode pôr como sujeito ou como indivíduo porque já está 'aprisionado' num elemento estranho, investido por algo que lhe é Outro"[176]: a sua própria finitude.

Mas, se por um lado, tirando da interioridade do sujeito sua própria condição de possibilidade, Foucault parece resolver o problema da "alienação constituiva" do sujeito e da "opacidade originária que nenhum exercício da consciência de si jamais poderá dissipar", como nos diz Lebrun, por outro, o filósofo se deparará com uma outra dificuldade.

A idéia de que, ao se constituir como sujeito, o indivíduo se insere num jogo de verdade cuja regra é o modo de pensar de uma época, parece nos colocar diante de uma

[176] LEBRUN, "Transgredir a finitude", p. 10.

difícil questão. A partir do momento que a *regra* deste *jogo* consiste na *racionalidade de uma época*, ao construir um saber sobre si mesmo, não será o próprio indivíduo que irá definir os princípios organizadores que estão por trás das práticas discursivas que realiza sobre si mesmo a fim de se constituir como objeto a ser conhecido, nem das práticas que exerce sobre si a fim de se constituir como sujeito que conhece. A respeito da prática da confissão, por exemplo, Foucault, indaga: "sobre qual concepção de verdade (...) esta prática singular [confessar a verdade de si] (...) se funda?" [177]. Ora, o que é perguntar pela concepção de verdade que funda esta prática de si, senão se indagar sobre a racionalidade que ela implica? E se a racionalidade implicada nas práticas discursivas e nas práticas de si não é alguma coisa inventada pelo próprio indivíduo, tampouco as práticas poderão ser alguma coisa criada por ele. Pois se racionalidade e prática são imanentes, é impossível imaginar que o indivíduo seja capaz de inventar uma prática desprovida de racionalidade, uma prática que não opere com a racionalidade de sua época.

Dizer, portanto, que o modo de pensar implicado nas práticas discursivas e nas práticas de si é o modo de pensar de uma época, significa dizer que os discursos que o indivíduo tem acerca de si mesmo e as práticas de si que realiza sobre si a fim de se constituir como sujeito, não são inventados pelo próprio indivíduo, mas já lhe estão dados. Onde? No meio historicamente singular dentro do qual ele está inserido, isto é, na sua tradição. Ao constituir um saber sobre si mesmo, o que o indivíduo toma de empréstimo do seu exterior não é, então, uma racionalidade que paira no ar, mas modelos de práticas que trazem consigo certo modo de pensar: modelos de práticas discursivas que permitem ao indivíduo dizer sua própria verdade e modelos de práticas de si que garantem a formação ou transformação do indivíduo em sujeito capaz de dizer esta verdade. Tal é a caracterização que Foucault nos dá de uma história da subjetividade:

> (...) essa história será aquela dos *modelos* propostos para a instauração e o desenvolvimento das relações para consigo, para a reflexão sobre si, para o

[177] FOUCAULT, "Sexualité et vérité", *in* **DE II**, p. 988. Retomando outros exemplos dados, que o indivíduo se conheça enquanto "alma", enquanto "eu puro" ou enquanto "substância pensante", que tal conhecimento seja possibilitado pela maiêutica, pela hermenêutica de si ou pela meditação, e que o tipo de sujeito que se constitua seja um "sujeito que encontrou a verdade, a luz", um "sujeito puro" ou um "sujeito que conhece clara e distintamente", não são determinações realizadas pelo próprio indivíduo, mas dependem do modo de pensar, da racionalidade de sua época.

> conhecimento, o exame, a decifração de si por si mesmo, as transformações que se procura efetuar sobre si.[178]

No que toca às práticas discursivas, é num campo de saberes, que dizem as verdades do homem, que o indivíduo encontrará os *modelos* discursivos que servirão para ele se construir como objeto de conhecimento. Para Foucault é exatamente neste domínio do conhecimento de si, da verdade de si, que a relação consigo ou a subjetividade inserem-se no jogo de verdade de uma época[179]. E se a constituição da subjetividade parecia apontar para uma constituição ativa do sujeito pelo próprio indivíduo, agora é preciso notar que ela só se constitui seguindo *modelos* exteriores ao próprio indivíduo. Neste sentido, portanto, a constituição do sujeito pelo próprio indivíduo não é um procedimento tão autônomo e livre de determinações externas como talvez pudéssemos imaginar. Sendo assim, diante desta constatação, o que precisamos nos perguntar, então, é o que *leva* um indivíduo a tornar suas as verdades ditas num campo de saber exterior a ele e a exercer sobre si mesmo um tipo de trabalho tal qual encontra em sua cultura, sua sociedade e em seu grupo social. Esta é, pois, a pergunta que Foucault diz pretender responder com os últimos dois volumes da **História da sexualidade**. Na introdução de **O uso dos prazeres**, encontramos diversas passagens em que o filósofo afirma que se tratava de investigar o que *leva* o indivíduo a se constituir como sujeito de uma determinada maneira. Neste sentido, estava em questão analisar os "modos pelos quais os indivíduos *são levados* a se reconhecerem como sujeitos sexuais" e "as práticas pelas quais os indivíduos *foram levados* a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser"[180].

---

[178] FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, p. 29.

[179] FOUCAULT, "L'étique du souci de soi...", *in* **DE II**, p. 1532. E se, como hoje, o campo de saber relativo às verdades do homem é privilegiadamente o campo científico das Ciências Humanas, é nela que o indivíduo irá encontrar o tipo de discurso que deve fazer acerca de si mesmo para ser considerado um indivíduo que conhece a sua verdade. No Ocidente, afirma Foucault, "por uma variedade de razões, o conhecimento tende a ser organizado em torno de formas e de normas mais ou menos científicas" (FOUCAULT, "Verdade e subjetividade", p. 205). Os discursos sobre si mesmos que tomam o sexo como verdade última daquilo que se *é* são exemplos de como aquilo que o indivíduo diz sobre si mesmo provém daquilo que é dito, no campo científico das Ciências Humanas, como verdade última do homem. Neste caso, seria, então, da teoria psicanalítica da sexualidade que, até nossos dias, tomaríamos de empréstimo as verdades que atribuímos àquilo que somos.

[180] FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, pp. 10-11.

Vimos que o indivíduo que possui um discurso inteligível e, portanto, aceito e compreendido numa época, é aquele cujo discurso funciona nos moldes da racionalidade de sua época. Além disso, o indivíduo que age sobre si mesmo da maneira que convém é também aquele que exerce sobre si mesmo o tipo de prática que em uma época é considerada adequada. Para que um indivíduo esteja incluído na sociedade em que vive, para que seja considerado normal, como sujeito legítimo daquilo que diz e daquilo que faz, ele deve ter suas práticas discursivas e suas práticas de si operando nos moldes das práticas aceitas em sua época. Neste sentido, exercer as práticas correntes de uma época é *condição necessária* para o sujeito se constituir da maneira que deve. As práticas de cada época e de cada tradição consistem, pois, como vimos, na condição de possibilidade dos sujeitos. Mas, o que, afinal de contas, *leva* os próprios indivíduos a serem conforme aquilo devem ser?

Ora, perguntar por aquilo que *leva* os indivíduos a se constituírem como sujeitos no interior de um jogo de verdade já dado é, na realidade, indagar sobre as estratégias, os interesses e as práticas de poder que procuram garantir que os indivíduos interiorizem certo tipo de discurso sobre as suas verdades e certas modalidades de práticas de si que o constituam em determinadas formas de sujeito. A indagação a respeito do que *leva* o indivíduo a se constituir de tal ou tal maneira como sujeito nos coloca, portanto, diante da questão da participação do *poder* na constituição da subjetividade.

Poder normativo e subjetividade

Os escritos de Foucault da década de 80 já parecem ter madura a idéia de que nenhum tipo de *saber* pode ser pensado independentemente da *normatividade* que as práticas de *poder* lhe proporcionam. Neste sentido, um discurso com determinada racionalidade intrínseca só se torna *normativo*, só se constitui como discurso aceito em uma época, uma vez que é sustentado e autenticado por certas práticas de poder[181]. O que exatamente significa dizer que um saber é *normativo*, entretanto, é o que precisamos averiguar.

---

[181] Cf. FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas.** Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Nau, 2003, p. 78.

Em seus estudos sobre o poder Foucault nos apresenta três modalidades ou formas do seu exercício: *poder soberano*, cujo mecanismo central é a legalidade ou a jurisdição; *poder disciplinar*, cujo mecanismo principal é a disciplina dos corpos dos indivíduos; e *biopoder*, que se caracteriza pelo governo, gestão e regulamentação da vida.

O *biopoder* pareceria ser a modalidade de poder mais complexa e mais geral, uma vez que as suas tecnologias englobariam também elementos jurídicos e disciplinares das modalidades de poder anteriores. Nesse sentido, funcionaria com um tipo de coroamento da história do poder, no Ocidente, desde o Renascimento. Foucault chega mesmo a dizer que as tecnologias próprias ao *biopoder* não só modificaram as técnicas do poder soberano e disciplinar, como também as multiplicaram[182]. O filósofo adverte: "devemos compreender as coisas não em termos de substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar e desta por uma sociedade de governo. Trata-se de um triângulo: soberania, disciplina e gestão governamental"[183].

Não nos caberia aqui retomar a vasta discussão foucaultiana acerca de cada um destes tipos de poder e a história de suas aparições desde o Renascimento até a época contemporaânea. Nosso interesse maior é pela última modalidade de poder. Não tanto porque o *biopoder* seja, como sugere Foucault, a modalidade de poder predominante nos nossos tempos, mas porque este tipo de poder, por ser o mais normativo, é o que mais interfere no âmbito da ética, isto é, no domínio da constituição da subjetividade. Isto não significa, é certo, que antes do século XVIII não havia nenhuma interferência do poder político no âmbito individual, porém Foucault reconhece que na Antiguidade, por exemplo, a relação consigo e as práticas de si eram mais autônomas:

> Estas práticas de si tiveram nas civilizações grega e romana uma importância e sobretudo uma autonomia muito maior do que o que se seguiu, pois elas foram investidas, até certo ponto, pelas instituições religiosas, pedagógicas ou de tipo médico e psiquiátrico.[184]

Ora, afirmar que na Antiguidade o domínio da ética era mais autônomo em relação ao domínio das relações políticas de poder não significa dizer que o indivíduo, em sua relação consigo mesmo, não tivesse que obedecer a leis, normas ou regras.

---

[182] FOUCAULT, Michel. **Sécurité, Territoire, Population**. Paris: Gallimard, 2004, p.12.
[183] FOUCAULT, "A governamentalidade", *in* Roberto Machado (tradução e org.), **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2002, p. 291.
[184] FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi ...", *in* **DE II**, p. 1528.

Muito pelo contrário. Como veremos no próximo capítulo, falar em liberdade no domínio da subjetividade irá sempre implicar uma certa obediência, até mesmo no caso dos Antigos. Mas, deixemos isto para mais tarde. O que nos interessa agora é procurar compreender de que maneira, segundo Foucault, o âmbito da relação consigo foi, com mais intesidade a partir do século XVIII, investido por um tipo de poder que procurou maximizar o controle dos indivíduos. Tratemos, então, daquele elemento que no interior do *biopoder* não é nem o poder soberano, nem o poder disciplinar: a *gestão governamental*.

Antes de tudo, vale notar que o filósofo dá o nome de "governamentalidade" à função específica de gestão e regulação. Diz o filósofo: a governamentalidade funciona "não pelo direito, mas pela *técnica*, não pela lei, mas pela *normalização*, não pelo castigo, mas pelo *controle* "[185].

Afirmar que, em oposição ao direito, a governamentalidade opera pela *técnica*, aponta para a idéia de que o poder não diz respeito a um estado *de direito*, mas *de fato*. Ou seja, não se refere a uma instância teórica de *leis* que define negativamente o que deve e o que pode ser feito, mas a *práticas concretas* que, assim como o poder disciplinar, agem positivamente. Em contraposição ao poder disciplinar, entretanto, que atua diretamente nos corpos dos indivíduos a fim de docilizá-los e adestrá-los, a governamentalidade irá atuar indiretamente sobre eles. E será justamente esta ação indireta que dará ao *biopoder* seu caráter *normalizador* e de *controle.*

No curso **Segurança, Território, População**, Foucault nos dá uma importante distinção entre o poder disciplinar e a governamentalidade a partir da diferenciação entre aquilo que o filósofo chama de *normação* e aquilo que dá o nome de *normalização.* O sistema disciplinar, afirma nosso autor, sempre parte de uma *norma* para depois, a partir dessa referência, determinar o que é *normal* e *anormal*. A governamentalidade, inversamente, parte de uma certa *normalidade*, ou seja, do que é normal ou anormal, para daí, então, extrair uma *norma*. Para diferenciar os dois

[185] FOUCAULT, Michel. **A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 2003, p. 86.

processos Foucault nos fala, no primeiro caso, de uma normação (*normation*) e, no segundo, de uma normalização (*normalisation*)[186].

Foucault fala dos campos romanos de guerra e do modelo panóptico das prisões como exemplos de organização disciplinar do poder e, por conseguinte, de *normação.* As operações de análise, decomposição e classificação dos indivíduos, dos lugares e dos gestos são realizadas, nestes casos, em função de um *modelo* que funciona como uma *norma*, uma referência, uma diretriz. Um *modelo* tido como ideal, puro, perfeito em direção ao qual todas as operações descritas acima devem levar: um *modelo* de indivíduo disciplinado e docilizado. A *normação disciplinar* consistiria, assim, em "tentar tornar as pessoas, os gestos, os atos conformes a esse modelo, e o normal é, precisamente, o que é capaz de se conformar a essa norma e o anormal, o que não é capaz."[187] E na medida em que os dispositivos do poder disciplinar modelam os indivíduos, os atos, os gestos, etc., em função de um *modelo*, podemos dizer que se trata de um poder que constrói positivamente, modela, modifica os seres de acordo com um padrão desejável.

A gestão governamental, por sua vez, preocupada com a *regulamentação* da vida, deve antes de tudo determinar uma certa *normalidade*, em função da qual deve agir. No que diz respeito a uma epidemia, por exemplo, o governo primeiro estabelece o índice de mortalidade ou de morbidez *normal* ou aceitável numa população para depois agir no sentido de evitar que se chegue a índices anormais. Ou seja, primeiro determina-se o que é *normal* ou *anormal*, e depois cuida-se para que uma certa *norma* mantenha-se. E se, por um lado, a disciplina produz positivamente o *normal* e o *anormal* agindo diretamente nos corpos dos indivíduos, coagido-os a se configurarem conforme uma certa *norma* – aquele que não se configura ou se modela à norma é o anormal -, por outro, a governamentalidade irá garantir a permanência de uma *norma* não agindo diretamente sobre os indivíduos, mas agindo indiretamente sobre eles: agindo em seu meio. Como veremos, a grande diferença estará no fato de que agindo no meio, o *poder*

---

[186] FOUCAULT, **Sécurité, Territoire, Population**, p. 65.
[187] *Ibidem*, p. 59.

normalizador irá fazer com que o próprio indivíduo aceite e respeite o *modelo* que é tido como *normal*, *normatizando-o*[188].

Para compreender de que maneira o governo age indiretamente nos indivíduos seria preciso retomar cuidadosamente ao menos dois cursos de Foucault: **Segurança, Território e População**, de 1978, e **O nascimento da biopolítica**, de 1979. Nestes cursos, numa genealogia do biopoder, o filósofo procura mostrar como a partir do século XVIII o governo da vida esteve ligado a uma certa concepção biologista desta. Resumidamente podemos dizer que tal concepção consiste em tomar a vida como um dado natural que, assim como qualquer outro dado natural, é regulado não tanto por intervenções diretas, mas indiretamente, em função de intervenções que atuam no meio em que ela está inserida. A aposta é a de que o meio se auto-regula. Voltando ao caso de uma epidemia, quando o governo sabe qual o índice normal de mortalidade numa população, o que deve fazer quando os dados não correspondem a este índice? Responde Foucault: tomam-se providências para mudar as estatísticas. Como? Realizando intervenções no meio, esperando que ele mesmo se auto-regule e modifique a situação. Conclui o filósofo: "é preciso agir sobre toda uma série de fatores, de elementos que estão aparentemente longe da população"[189]. E podemos enumerar algumas variáveis que compõem o meio de uma população: o clima, o entorno material, o comércio, a circulação de riquezas, as leis, os hábitos, os valores.

Tocamos aqui no ponto que faz da governamentalidade a modalidade de poder que mais interfere na constituição da subjetividade. Sabemos que a subjetividade se constitui a partir da relação que o indivíduo tem consigo mesmo. Ora, o que faz a governamentalidade, atuando indiretamente sobre os indivíduos, é levar, a partir de intervenções no meio, os próprios indivíduos a terem consigo mesmos determinado tipo de relação. Como salienta Stéphane Legrand: "o sujeito torna-se, portanto, (...) o princípio de seu assujeitamento"[190]. É, então, a este tipo de poder que Foucault parece se referir quando afirma, por exemplo, que a história da subjetividade está atrelada a

---

[188] Sobre a diferença entre o poder disciplinar e o biopoder ou entre a normação e a normalização, ver Sthéphane Legrand que afirma, por exemplo, que a normalização "não opera por um constrangimento direto, mais por uma incitação a agir" (LEGRAND, Stéphane. **Les normes chez Foucault**. Paris: PUF, 2007, p. 302).
[189] FOUCAULT, **Securité, Territoire, Population**, p. 74.
[190] LEGRAND, *op. cit.*, p. 166.

uma história dos "acontecimentos que nos levaram a *nos* constituirmos, a *nos* reconhecermos como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos" [191].

O encontro entre as relações de poder e as relações que os indivíduos têm consigo mesmos a fim de se constituirem como sujeitos é, portanto, o que caracteriza um poder de tipo regulador, a gestão governamental. Nesta perspectiva, Foucault define a governabilidade da seguinte maneira: "o encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros [práticas de poder] e as técnicas de si"[192]; ou ainda:

> O ponto de contato do modo como os indivíduos são manipulados e conhecidos por outros encontra-se ligado ao modo como se conduzem e se conhecem a si próprios. Pode-se chamar a isto de *governo*. Governar as pessoas no sentido lato do termo, tal como se dizia no século XVI do governar as crianças ou do governar a família, ou governar as almas, não é uma maneira de forçar as pessoas a fazer o que o governador quer. É sempre um difícil e versátil equilíbrio de complementaridade e conflito entre técnicas que asseguram a coerção e processos por meio dos quais o eu é construído e modificado por si próprio.[193]

Vejamos, então, um exemplo de como se dá, no âmbito da constituição da subjetividade, a conjunção de técnicas coercitivas e um poder regulador que procura fazer com que o próprio indivíduo se constitua como sujeito de modo que a *norma* se sustente.

Ao comentar uma obra de 1840 consagrada ao tratamento moral da loucura, Foucault nos dá um exemplo de como o indivíduo pode ser coagido a reconhecer a verdade de seu *ser* de acordo com as verdades relativas ao *normal* e ao *anormal* de um campo específico de saber, no caso, a psiquiatria[194]. Foucault descreve uma cena entre um psiquiatra e um paciente:

> Numa manhã, Leuret [o psiquiatra] faz entrar *Monsieur A*. [o paciente] na sala de duchas e o faz contar, em detalhes, seu delírio. "Mas tudo isso" - declara o médico - "não passa de loucura. Você vai me prometer não mais acreditar nisso". O paciente hesita, depois promete. "Isso não é suficiente" - retruca o médico – "você já me fez esses tipos de promessas e você não as cumpriu". Ele abre então a torneira de água fria em cima da cabeça de seu paciente. "Sim, sim, eu sou louco!" - grita o paciente. O jato d'água interrompe-se, a interrogação recomeça. "Sim, eu reconheço que eu sou louco.[195]

---

[191] FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumières?", *in* **DE II**, p. 1393.
[192] FOUCAULT, "Les techniques de soi", *in* **DE II**, p. 1604.
[193]FOUCAULT, **Sécurité, Territoire, Population**, p. 207.
[194] O mesmo caso foi comentado por Foucault em uma entrevista de 1981. Aqui, entretanto, ficamos sabendo que se tratava do caso de Pierre Rivière, o rapaz que teria matado degolada a mãe, a irmã e o irmão (Cf. FOUCAULT, "Interview de Michel Foucault", *in* **DE II**, p. 1477).
[195] FOUCAULT, "Sexualité et solitude", *in* **DE II**, pp. 987-8.

"Fazer com que alguém sofrendo de doença mental reconheça que é louco, é um procedimento muito antigo na terapia tradicional", nota Foucault [196]. Ora, o que é se reconhecer como louco senão dizer que a sua verdade enquanto sujeito é a de sujeito anormal, louco? Exemplos como este foram dados por Foucault no intuito de compreender como, ao longo da história, o indivíduo foi coagido a se reconhecer como louco, delinqüente, homossexual, pervertido, etc. Compreender quais teriam sido as verdades ditas acerca do *ser* do sujeito e quais as práticas que teriam procurado levar o próprio indivíduo a reconhecer em tais verdades, em tais modelos, a verdade de seu próprio *ser*, constituindo-se assim como sujeito de sua loucura, de sua sexualidade ou de seu crime.

As práticas de poder, não obstante, não agem sobre os indivíduos coagindo-os somente a elaborarem determinados discursos sobre si mesmos. Uma vez que o indivíduo deve passar por um trabalho sobre si mesmo a fim de se constituir como sujeito, nada adiantaria o indivíduo ser obrigado a dizer a sua verdade por meio de certo tipo de discurso, se ele não se constituísse como sujeito daquilo que ele diz por meio de uma certa prática de si. A confissão da loucura, isto é, o dizer a outrem a verdade sobre si mesmo enquanto louco, é a prática de si em questão que pode ser imposta ao indivíduo para que ele se constitua como sujeito louco.

A prática do médico, enquanto uma prática institucional de colocar o paciente debaixo de uma ducha fria, obrigando-o a confessar a sua loucura, evidencia, então, um caso possível da correlação entre forças de poder disciplinar e práticas que o indivíduo exerce sobre si mesmo[197]. O psiquiatra, insiste Foucault, "não tenta persuadir o seu paciente de que as idéias dele são falsas ou irracionais. O que se passa na cabeça do senhor S. [o paciente] é indiferente (...) O médico deseja um ato preciso. A explícita formulação: 'Pois, sou louco'"[198]. Ou seja, o médico, por meio de uma prática coercitiva, não só obriga o indivíduo a dizer certa verdade sobre si mesmo, mas de fazê-la de um certo modo, por meio de uma prática específica: a confissão.

---

[196] FOUCAULT, "Verdade e subjetividade", p. 203.
[197] Lembremos aqui que Foucault define as práticas de poder enquanto "procedimentos e técnicas que são utilizados em diferentes contextos institucionais para agir sobre os comportamentos dos indivíduos tomados isoladamente ou em grupo" (FOUCAULT, "Foucault", *in* **DE II**, p. 1454); ou técnicas "que determinam a conduta dos indivíduos, os submetem a certos fins ou à dominação, objetivam o sujeito" (FOUCAULT, "Les techniques de soi", *in* **DE II**, p. 1604).
[198] FOUCAULT, "Verdade e subjetividade", p. 204.

É certo que este é um exemplo radical de como os indivíduos são *levados* a se constituir como sujeitos. Na verdade, mais do que *levar* o próprio indivíduo a certa constituição de si, trata-se, aqui, de uma *coerção*, uma *obrigação*. E constituir-se como sujeito a partir de uma imposição como esta não é isento de complicações. O paciente que fora coagido pelo psiquiatra a confessar que se reconhecia como louco, lembra, por exemplo, Foucault, acrescenta após a confissão: "eu só reconheço isto por que você me forçou"[199]. Esta fala do paciente nos coloca diante de uma questão muito cara a Foucault, a saber, a de que mesmo em casos mais extremos de coerção ainda é possível uma certa liberdade.

Compreendendo as relações de poder enquanto móveis, nosso autor supõe que tais relações podem ser sempre modificadas. Levando às últimas consequências tal afirmação, o filósofo chega mesmo a afirmar que "só pode haver relação de poder na medida em que os sujeitos são livres", e continua: "o poder só pode se exercer sobre o outro, na medida em que ainda resta a este último a possibilidade de se matar, de saltar pela janela ou matar o outro"[200].

É preciso convir que estamos mais uma vez diante de um exemplo bastante extremo e quase absurdo. Afinal de contas, seria uma saída muito simplista defender que a liberdade possível na vida deve-se sempre à possibilidade de acabar ela.

Retenhamos destes dois exemplos citados (o do paciente que diz que só se reconhece como louco porque foi obrigado a tal e que diante de uma relação de poder há sempre a possibilidade de se matar ou matar aquele que impõem tal relação) aquilo que aponta para o problema geral da liberdade e da possibilidade de inverter a posição de submissão ou sujeição. Segundo Foucault, é justamente esta questão que fez com que, principalmente a partir do século XVIII, novas estratégias de poder fossem pensadas com o intuito de maximizar o controle e a submissão dos indivíduos a fins determinados e de diminuir seus espaços de liberdade.

Lemos no curso de 1978 que a gestão governamental da vida ou da população inicia-se no século XVIII, no contexto do Utilitarismo. Diz Foucault: "a filosofia utilitarista foi o instrumento teórico que sustentou essa novidade que foi (...) o governo das populações."[201] Segundo nosso autor, a teoria utilitária teria sido justamente uma tentativa de resolver o problema entre as relações sociais de poder e a liberdade

---

[199] FOUCAULT, "Sexualité et solitude", *in* **DE II**, pp. 987-8.
[200] FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi...", *in* **DE II**, p. 1539.
[201] FOUCAULT, **Sécurité, Territoire, Population**, p. 76.

individual. Quando se percebe que a imposição de uma lei ou a ação direta sobre os indivíduos não garante que estes se comportem e sejam da maneira que devem, é preciso encontrar outras estratégicas para *levá-los* a agir e ser conforme o esperado. Tal estratégica será justamente o que irá configurar o que Foucault chama de governamentalidade: uma forma de poder que não age tanto pela lei, nem diretamente sobre os indivíduos, mas uma forma de poder que faz com que seja o próprio indivíduo que se constitua da maneira que deve. Com outras palavras, o poder normalizador é um tipo de poder que procura ultrapassar o âmbito estritamente político das relações interpessoais da lei e da disciplina, inserindo-se no âmbito da individualidade, da subjetividade ou da relação consigo.

O jurista inglês Jeremy Bentham, considerado o pai do Utilitarismo e tão lembrado por Foucault devido principalmente ao seu escrito sobre o *Panopticon*, teria colocado, no final do século XVIII, o problema da relação entre o âmbito privado da liberdade individual e o âmbito coletivo das relações sociais. Lembremos, em linhas gerais, que em **Introdução aos princípios da moral e da legislação**, de 1789, Bentham parece dar-se conta de que a ordem jurídica da lei não garante que os indivíduos ajam de acordo com ela, assegurando, por conseguinte, o bem comum: "jamais o legislador pode esperar conseguir um cumprimento completo [da lei], pela força da sanção da qual ele mesmo é autor", nota Bentham[202]. O máximo que o legislador poderá fazer na tentativa de garantir que as pessoas ajam de fato da maneira esperada é aumentar a eficácia da ética privada, intensificando a força da sanção moral. Um legislador, na tentativa de extirpar a embriaguez e a fornicação, por exemplo, provavelmente seria mais bem sucedido não por meio da sanção política ou das punições legais, mas através de uma leve censura que encobrisse tais comportamentos "com uma leve sombra de descrédito artificial"[203].

O problema de como aumentar a eficácia do poder, garantindo o máximo possível que os indivíduos pensem, ajam e sejam da maneira que devem, não é, como vemos, um problema da nossa época. E se este problema sempre existiu, antes mesmo do século XVIII e do Utilitarismo, o que nos interessa aqui é notar que a estratégia adotada por esta corrente de pensamento parece ter influenciado de maneira definitiva a

---

[202] BENTHAM, Jeremy. **Introdução aos princípios da moral e da legislação**. Tradução de João Barauna. São Paulo: Abril Cultural, Col. *Os Pensadores*, 1984, p. 66.
[203] BENTHAM, *loc. cit.*

correlação entre poder e subjetividade que é estudada por Foucault. A solução encontrada por Bentham é clara: é preciso intervir no campo dos valores e das verdades. As ações que não devem ser praticadas devem ser encobertas "com uma leve sombra de descrédito". Ou seja, devem ser desvalorizadas.

Ao que tudo indica, estamos de fato diante de uma estratégia de poder *normalizador*. De um poder que não age diretamente sobre os indivíduos, mas no seu meio tornando normal ou anormal, aceito ou não aceito, os valores e as verdades de uma época. Um poder, portanto, que contribui para que um valor e uma verdade adquiram estatuto de normalidade e até de universalidade, fazendo assim com que os próprios indivíduos os aceitem como tais. Este é, pois, o papel de um poder *normalizador*: fazer com que sejam os próprios indivíduos a garantir a *normatividade* daquilo que é dito como verdade e daquilo que aparece com valor universal.

Assim, quando o indivíduo "dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso"[204], ele não só insere o seu *ser* no interior de um campo de saber já dado, mas no interior da trama que está estabelecida entre este saber e certas práticas de poder que fazem com que este saber se passe por um saber evidente e universal[205]. E talvez seja este o sentido que precisamos dar à seguinte afirmação de Foucault: "Se digo a verdade sobre mim mesmo como eu faço, é porque, em parte, me constituo como sujeito através de um certo número de relações de poder que são exercidas sobre mim"[206]. Mas, insistamos: "as relações de poder que são exercidas sobre mim" não são somente relações coercitivas que agem diretamente no meu corpo, como uma disciplina, nem relações jurídicas que agiriam sobre mim negativamente. Existem também, e é delas que se trata aqui, aquelas relações de poder que agem indiretamente sobre mim, sem que eu me dê conta disso: as relações de poder que estão por trás das verdades e dos valores que me circundam e que são internalizados por mim, quando me reconheço neles. As relações de poder que nos interessam aqui, portanto, são aquelas que apontam para as relações e para as práticas de poder que *normatizam* os saberes de uma época; isto é, aos poderes que fazem com

[204] FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, p. 12.
[205] FOUCAULT, "Vérité, pouvoir et soi", *in* **DE II**, p. 1601.
[206] FOUCAULT, **"**Structuralism and Pos-Structuralism", *in* **DE II**, p. 1270.

que os indivíduos indentifiquem-se e se reconheçam em certos saberes, garantindo-lhes, assim, seu valor de verdade e seu alcance normativo.

Como nos lembra Bonneville, é em **A vontade de saber** que esta última noção de poder aparece, de modo que ali a "noção de sujeição encontra seu sentido pleno"[207]. Comparando a genealogia do poder realizada por Foucault em **Vigiar e Punir** e em **A vontade de saber**, Bonneville assevera: "esta [a genealogia de **A vontade de saber**] trata não dos mecanismos por meio dos quais o poder institui o indivíduo como objeto a ser conhecido (perspectiva adotada em **Vigiar e Punir**), mas dos procedimentos por meio dos quais o indivíduo é *levado* a se reconhecer (...). A identificação de que se trata não é operada do exterior, pelo exame, mas *suscitada* do interior da subjetividade, como uma verdade íntima e assumida por seu enunciador, à maneira de uma confissão"[208].

Encontramos em **A vontade de saber** a descrição de uma forma de poder que estabelece a verdade daquilo que os indivíduos *são*. Uma forma de poder, portanto, que age na relação que os indivíduos estabelecem com suas próprias verdades: verdades de seus corpos, sexos e desejos. O cárater *normativo* de uma gestão governamental deve-se, então, ao fato dela fazer com que o próprio indivíduo interiorize os *modelos* que certos campos de saber e de poder definiram como normais e aceitáveis no que toca ao *dizer*, ao *fazer* e ao *ser*, ao que o indivíduo pode *conhecer*, a como pode *agir socialmente* e à maneira como deve *se relacionar consigo mesmo* a fim de se constituir como sujeito. Assim, se dissemos no início deste trabalho que a subjetividade deveria ser compreendida como um processo ativo já que é o próprio indivíduo que se constitui como sujeito, agora é preciso relativizar tal afirmação. Quem nos faz a advertência é o próprio Foucault em um comentário sobre seus estudos de Pierre Rivière:

> (...) se agora interesso-me pela maneira pela qual o sujeito se constitui de um modo ativo, por meio de práticas de si, estas práticas não são, entretanto, alguma coisa que o próprio indivíduo inventa. São esquemas que ele encontra na sua cultura e que lhes são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social.[209]

Mas, se é assim, se a apreensão que o indivíduo tem de si mesmo, a *verdade* que atribui a si e o modo como *trabalha sobre si* mesmo a fim de se constituir como sujeito, não passa de uma internalização de *modelos* pre-estabelecidos pelos poderes e saberes

---

[207] POTTE- BONNEVILLE, **Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire**, p. 160.
[208] *Ibidem*, p. 192-3.
[209] FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi...", *in* **DE II**, p. 1538.

de sua época, em que sentido é possível, afinal de contas, pensar que a subjetividade não depende dessas instâncias?[210] Com outras palavras: se o sujeito se constitui por meio de uma experiência historicamente singular que se caracteriza pela internalização dos *modelos* que na sua época são tidos como normais, como agora será possível pensar que o indivíduo é capaz de *criar-se* como sujeito para além destes *modelos* historicamente determinados?[211]

Conforme já indicamos, tal questão será desenvolvida na segunda parte deste trabalho. O que ainda será preciso verificar é de que maneira foi possível a Foucault pensar numa *forma de subjetividade* nos moldes de uma estética da existência, numa subjetividade que se configura como criação de si, sem colocar em contradição sua "ontologia histórica do sujeito", ou seja, sem colocar em contradição a idéia de que o sujeito é uma constituição histórica que deriva de certos padrões normais de uma época, de certas verdades e certas práticas pré-estabelecidas[212]. Com as palavras de Bonneville, o que se trata de evidenciar é que Foucault "não estabelece que o sujeito é constituído, sem mostrar como ele tende também a se reconstruir"[213]. Assim, se nesta primeira parte do trabalho procuramos mostrar como nosso autor substitui a noção de *sujeito constituinte* pela concepção do *sujeito constituído* e como retira da interioridade do sujeito sua própria condição de possibilidade, agora, o que verificaremos nos próximos capítulos são as soluções que Foucault nos oferece para resolvermos os impasses a que chegamos com a idéia de sujeito historicamente determinado.

---

[210] Para Beatrice Han este parece ser o problema que invalida uma teoria do sujeito em Foucault e, por conseguinte, uma ontologia: "é, portanto, manifestamente impossível pensar a subjetivação a partir do próprio sujeito, já que a constituição de si dá-se sempre no interior do quadro histórico das técnicas" (HAN, Beatrice. **L'ontologie manquée de Michel Foucault**, ***entre l'historique et le transcendental***. Paris: Millon, 1998, p.294).

[211] O mesmo tipo de inquietação parece estar presente em Bonneville. O autor se pergunta: "Qual consistência (...) dar a esta subjetividade a partir do momento que a constituição do sujeito aparece ao mesmo tempo como uma atividade livre e como efeito de uma série de constrangimentos históricos cuja causa não é o indivíduo?" (POTTE-BONNEVILLE, **Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire**, p. 226). Para ele, a dificuldade está justamente em pensar concomitantemente "a liberdade e a ligação, ou o movimento de uma transformação de si e a imanência do sujeito na história" (*ibidem*, p. 155).

[212] A idéia de que encontramos em Foucault a possibilidade de pensar novas formas de subjetividade capazes de se constituírem de maneira a resistir às instâncias de poder e de saber que oferecem o modelo dominante de subjetividade de uma época, parece também ser aceita por um comentador como Frédéric Gros. Diz o autor: "Nos anos de 1980 (...) a relação consigo será dada a pensar como forma de resistência possível aos sistemas de poder". Isto, contudo, não quer dizer que Foucault descobre uma dimensão da subjetividade irredutível aos constrangimentos dos poderes e dos saberes de sua época. E continua o autor: "trata-se antes de mostrar como a subjetividade como relação consigo introduz um jogo de subjetivação que se complica com um jogo de governamentalidade [ou de qualquer outro tipo de poder] e um jogo de verdade. Mas, nas complicações destes jogos (em seu jogo) surge alguma coisa como uma liberdade" (GROS, **Michel Foucault**, p. 95).

[213] POTTE-BONNEVILLE, **Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire**, p. 161.

PARTE II - ONTOLOGIA CRÍTICA DO SUJEITO E ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

CAPÍTULO 3. É POSSÍVEL PENSAR DIFERENTE? O PAPEL DA CRÍTICA

> *Uma experiência possível, ou uma verdade possível, não são iguais à experiência real e verdade real menos o valor de realidade; ao contrário, ao menos do ponto de vista de seus seguidores, têm em si algo divino, um fogo, um vôo, um desejo de construção e uma utopia consciente, que não teme a realidade mas a trata como missão e invenção.*
>
> Robert Musil, **O homem sem qualidades**

A primeira parte de nossa dissertação parece nos ter colocado diante de uma questão que precisa ser examinada com atenção. Vimos, no primeiro capítulo, que uma constituição ativa de si como sujeito se dá graças a um trabalho que o indivíduo realiza sobre si mesmo. Nossa primeira conclusão foi, então, a de que o sujeito não possui um estatuto ontológico constituinte e universal. Aquilo que o sujeito *é*, a partir da perspectiva analisada por Foucault, designa um processo de constituição. Tal processo, todavia, é histórico, uma vez que as práticas que o indivíduo exerce sobre si mesmo em sua constituição como sujeito variam ao longo da história, assim como a verdade de si mesmo que deve conhecer. No segundo capítulo, vimos, não obstante, que a variação histórica daquilo que o indivíduo conhece como verdade de si e das práticas que realiza sobre si a fim de se constituir como sujeito, não depende de uma escolha individual de cada um, mas de acontecimentos que se dão independentemente do próprio indivíduo. Acontecimentos ligados ao modo de pensar de uma época e às forças de poder do campo político que não só normatizam as práticas, como também, por vezes, coagem diretamente o indivíduo a dizer e a fazer aquilo que convém às estratégias e aos interesses de poder. Nossa segunda conclusão, foi, portanto, a de que a constituição histórica daquilo que *somos* como sujeitos e a maneira como nos constituímos enquanto tal estão ligadas a determinações históricas que independem de nós, aos saberes e aos poderes que impõem ou sugerem as nossas verdades e as práticas que devemos realizar a fim de nos constituirmos em conformidade com elas.

Mas se estas parecem ser proposições de uma “ontologia histórica de nós mesmos”, em que sentido esta ontologia é também uma “ontologia crítica de nós mesmos”?

Ora, em Foucault, a parte crítica do estudo do *ser* do sujeito parece consistir justamente naquela parte que nos permitirá pensar, a partir dos acontecimentos que nos determinam historicamente, os limites desta constituição. Neste sentido, a crítica deverá ser compreendida como "a análise dos limites e a reflexão sobre eles"[214] que nos possibilita pensar, agir e ser diferente. E na medida em que a crítica for compreendida como reflexão acerca dos limites que podem ser ultrapassados, ela poderá também ser compreendida como *prática de liberdade*, uma prática reflexiva acerca do espaço de liberdade que é possível ter no interior de nossos constrangimentos políticos, sociais, científicos e morais. E se, por um lado, o indivíduo estará sempre assujeitado às forças de poder e de saber que lhe servem como condição de possibilidade para ele ser o que é, dizer o que diz e agir da maneira que age, por outro, ainda que respeitando esta determinação, ou se quisermos, esta sujeição, haverá a possibilidade de uma certa autonomia em relação a ela.

Tentemos então resumir a genealogia do sujeito em três momentos. Num primeiro momento, tal genealogia opõe-se a uma certa teoria do sujeito que o toma como fundamento ou condição de possibilidade de qualquer experiência possível; em seguida, ela nos mostra a figura de um sujeito que, ao contrário, só se constitui a partir de acontecimentos que lhe são independentes e que lhe servem como condição de possibilidade da própria experiência que constitui o sujeito; por fim, e este é o ponto que ainda precisamos averiguar, Foucault nos sugere que, apesar desta determinação ou sujeição constitutiva do sujeito, este ainda *pode* se auto-determinar, se auto-constituir, isto é, ter certa autonomia e liberdade. É o que Foucault deixa claro na seguinte passagem:

> Em primeiro lugar, penso efetivamente que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal do sujeito que poderíamos encontrar em qualquer lugar. Sou muito cético e muito hostil em relação a esta concepção de sujeito. Penso, antes, que o sujeito se constitui por meio de prática de assujeitamento ou de uma maneira mais autônoma, por meio de práticas de libertação, de liberdade, como na Antiguidade, a partir, entendido bem, de um certo número de regras, estilos, convenções, que encontra no meio cultural.[215]

---

[214] FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumières?", *in* **DE II**, p. 1393.
[215] FOUCAULT, "Une estethique de l'existence", *in* **DE II**, p. 1552.

Pensamento e história

A racionalidade, o modo de pensar de uma época, é, como vimos, o princípio de organização das maneiras de fazer desta época, entendendo por tais maneiras de fazer as práticas discursivas, as práticas de poder e as práticas de si. Mas, se é assim, se todo discurso ou todo agir político e moral tem como regra certo modo de pensar, o que precisamos ainda verificar é a constituição destes modos de pensar. E se falamos em constituição de um modo de pensar é justamente porque o que interessa a Foucault é a constituição histórica de diferentes tipos de racionalidade. Não que o filósofo desconsidere as estruturas formais e as categorias lógicas universais que possibilitam toda e qualquer atividade de pensamento. No entanto, como era de se esperar, não são os aspectos invariáveis do pensamento que o interessam. O que antes o instiga é a maneira singular com que os indivíduos pensam em cada momento histórico. Neste sentido, explica Foucault: "as categorias universais da lógica não são aptas a dar conta adequadamente da maneira pela qual as pessoas pensam realmente"[216]. E acerca das estruturas formais e universais do pensamento, o filósofo pondera: "que ele [o pensamento] tenha uma historicidade não quer dizer que ele seja desprovido de qualquer forma universal, mas que a *mise en jeu* destas formas universais é ela mesma histórica"[217].

A maneira dos indivíduos pensarem, conclui Foucault, "está certamente ligada à tradição"[218]. Ora, isto parece muito próximo da idéia de que nossas práticas, discursivas, políticas e éticas, seguem modelos já dados na sociedade dentro da qual estamos inseridos. E se lembrarmos que racionalidade e prática não se dão separadamente, fica mais fácil compreender em que sentido o modo de pensar de uma época está ligado à tradição e de que maneira ele é passado de geração a geração, de indivíduo a indivíduo. Por meio da internalização de certas práticas adquirimos certo modo de pensar, em seguida, o passamos adiante, constituindo uma tradição.

A maneira como pensamos e agimos não é inventada por nós mesmos, mas já está dada no meio, na cultura, na sociedade ou na tradição dentro da qual nos inserimos. Ora, isto nos coloca diante da dificuldade de saber como é possível imaginar, em

---

[216] FOUCAULT, "Vérité, pouvoir et soi", *in* **DE II**, p. 1596.
[217] FOUCAULT, "Préface à l'Histoire de la sexualité", *in* **DE II**, p. 1399.
[218] FOUCAULT, "Vérité, pouvoir et soi", *in* **DE II**, p. 1600.

primeiro lugar, que numa mesma sociedade as pessoas possam pensar e agir de maneiras diferentes e, em segundo lugar, como as tradições podem variar historicamente. Se nosso modo de agir e de pensar se desse somente em função da tradição, numa mesma época todos deveriam agir e pensar da mesma maneira, já que pertenceriam à mesma tradição; logo, esta tradição nunca seria desfeita, nunca se transformaria, uma vez que todos a seguiriam e a perpetuariam. Mas, se as pessoas pensam e agem de maneiras diferentes numa mesma época e se as tradições ao longo da história sofrem modificações, não é possível, então, imaginarmos que os indivíduos somente repitam, imitem ou reproduzam aquilo que encontram em seu meio. Com outras palavras, não é possível imaginarmos que os indivíduos só são determinados pelos acontecimentos históricos que independem deles. É preciso supor, pois, que eles também sejam capazes de inverter este jogo, determinando novos jeitos de pensar e novas maneiras de agir. E contra todos aqueles que acusaram Foucault de nos ter aprisionado dentro de um determinismo histórico em relação ao qual não poderíamos escapar, é preciso afirmar que o próprio filósofo não se cansou de apontar para as possibilidades de mudanças e de transformações[219]. Afinal de contas, como nos lembra Deleuze, é certo que, para Foucault, somos circundados e delimitados pela história, contudo, aquilo que *somos* historicamente designa antes de tudo "aquilo que estamos em vias de diferenciar"[220].

Em **A arqueologia do saber**, Foucault já insistia que sua idéia de *a priori* histórico não poderia jamais ser compreendida como uma estrutura dada que determinaria absolutamente todos os indivíduos em seus modos de pensar, em seus modos de perceber o verdadeiro e o falso. A *episteme*, diz Foucault, não pode ser compreendida como um *a priori* formal que "surgiria, um dia, à superfície do tempo;

---

[219] Ao acreditar que Foucault admite "apenas o modelo do alastramento de relações de poder", Habermas coloca justamente o problema de como "a ordem social é possível em geral" (HABERMAS, *op. cit.*, p. 401). Segundo o filósofo alemão, ao não pensar o processo de individuação, Foucault não pode explicar como se formam as sociedades. Se o sujeito é só sujeitado, se é sempre passivo, não há modo de esclarecer como e quem constitui a ordem social, pois esta é certamente constituída pelos próprios indivíduos. É como se Foucault sugerisse que a sociedade produz sujeitos-sujeitados incapazes de serem os próprios produtores da ordem social: "Substitui a socialização individualizadora, que permaneceu não conceituada, pelo conceito de um *alastramento parcelarizante de relações de poder* (...). Desta perspectiva, os indivíduos socializados podem apenas ser percebidos como exemplares, como produtos estandarizados de uma formação de discurso" (*ibidem*, p. 409).

[220] DELEUZE, "La vie comme oeuvre d'art" *in* **Pourparlers**. Paris: Editions de Minuit, 1990, p. 130.

que faria valer sobre o pensamento dos homens uma tirania da qual ninguém poderia escapar"[221].

Paul Veyne esteve atento a esta questão. O historiador nos esclarece o que é o *a priori* histórico por meio de uma metáfora para depois concluir que por ser histórico, não é necessário:

> (...) somos sempre prisioneiros de um bocal do qual não percebemos nem mesmo os limites [*les parois*]; sendo os discursos incontornáveis, não podemos, por uma graça especial, perceber ou pretender perceber nem a verdade verdadeira nem uma futura verdade (...). Este bocal ou discursos é, em suma, 'aquilo que podemos chamar de *a priori* histórico'. Certamente, este *a priori*, longe de ser uma instância imóvel que tiranizaria o pensamento humano, é transformável, e nós mesmos acabamos por mudá-lo.[222]

No artigo escrito em 1980 para o *Dictionnaire des philosophes*, esta é também a idéia do *jogo de verdade* que estabelece o que deve ser o objeto e o sujeito de um saber possível. Este jogo, explica Foucault, não "se impõe do exterior ao sujeito segundo uma causalidade necessária ou como determinações estruturais"[223]. E continua o filósofo em uma entrevista de 1984: "sempre há a possibilidade, num jogo de verdade dado, de descobrir alguma coisa diferente e de mudar mais ou menos tal ou tal regra, e por vezes mesmo o conjunto todo do jogo de verdade"[224].

Assim, se Foucault nos diz que o jogo de verdade de uma época é aquilo que estabelece um saber possível ou um campo de experiência possível, é preciso ter claro que este *possível* não tem estatuto de uma *necessidade universal*. Como já vimos, o que possibilita um saber, o objeto e o sujeito de conhecimento, varia de uma época a outra. O saber possível de uma época ou o campo de experiência possível indica, então, o tipo de experiência ou de saber que já está dado, que pertence à tradição, e que deve ser respeitado para que o indivíduo seja aceito e considerado inteligível. Tal condição, apesar disso, não é necessária. Que muitos sejam excluídos por aquilo que fazem, que muitos sejam desacreditados naquilo que dizem ou condenados pelas condutas que têm consigo mesmos, basta para mostrar como, dentro de uma mesma tradição, submetidos às mesmas regras e princípios de ação, aos mesmos modos de pensar e de agir, é possível pensarmos e agirmos de maneiras diferentes. "Eu acredito na liberdade dos

---

[221] FOUCAULT, **A arqueologia do saber**, p. 145.
[222] VEYNE, **Foucault. Sa pensée, sa personne**, pp. 44-5.
[223] FOUCAULT, "Foucault", *in* **DE II**, p. 1453.
[224] FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi...", *in* **DE II**, p. 1545.

indivíduos", afirma Foucault. "A uma mesma situação, as pessoas reagem de maneiras bastante diferentes"[225].

Mas, será que estas possibilidades de pensar e de agir de maneira diferente da tradição, do nosso *a priori* histórico, estão sempre fadadas à exclusão? Ou ainda, será que é possível pensar, dizer, agir e ser de maneira diferente sem ser considerado louco, mentiroso, delinqüente, perverso, imoral, etc.? Sim. Há uma possibilidade de pensarmos, agirmos e sermos de maneira diferente daquela que está dada pela tradição, sem sermos excluído dela. A crítica nos mostra esta possibilidade.

A crítica como ontologia da atualidade

O trabalho crítico é uma atividade intelectual do pensamento sobre o próprio pensamento. Não é, todavia, um trabalho que irá se questionar sobre os limites da razão em geral - os limites *a priori* de todo conhecimento possível -, mas sobre os limites da racionalidade de uma época, os limites dos tipos de experiência e dos tipos de sujeitos que ela encerra e, principalmente, da possibilidade de ultrapassá-los, superá-los. Com as palavras de Foucault:

> (...) trata-se (...) de demandar um outro tipo de filosofia crítica. Não seria uma filosofia crítica que se esforçasse por determinar as condições e os limites do nosso possível conhecimento do objeto, mas uma filosofia crítica que busca as condições e as indefinidas possibilidades de transformar o sujeito, de nos transformarmos a nós próprios.[226]

Ao invés de pensarmos o trabalho crítico como análise das condições de possibilidade do conhecimento em geral e, por conseguinte, como análise dos limites que a razão deve respeitar, que seria uma pergunta típica das Analíticas da finitude ou de uma "ontologia formal da verdade" , é preciso, afirma Foucault, pensarmos a crítica como análise das condições históricas que determinaram certos modos singulares de pensar e de agir e como análise dos limites que podemos ultrapassar para sermos diferentes. A crítica, desse modo, "não fixa fronteiras impossíveis de serem ultrapassadas e não descreve sistemas fechados; ela faz aparecer as *singularidades transformáveis*"[227]. Isto é, a crítica não faz aparecer a essência ou a verdade última de

---

[225] FOUCAULT, "Vérité, pouvoir et soi", *in* **DE II**, p. 1601.
[226] FOUCAULT, "Verdade e Subjetividade", *in* **DE II**, p. 206.
[227] FOUCAULT, "Préface à l'Histoire de la sexualité", *in* **DE II**, p. 1399, grifo nosso.

todo homem em geral, a sua finitude enquanto sua condição de possibilidade, por exemplo, mas as positividades, as práticas de poder, de saber e práticas de si que fizeram, de maneira contingente e devido a constrangimentos arbitrários[228], com que o indivíduo se constituísse tal como *é* e que deixam em aberto a possibilidade para ele deixar de ser o que *é*.

Ora, já sabemos que a constituição da subjetividade, que se dá por meio das práticas de si, está sempre em correlação com verdades e com forças de poder pertencentes ao seu meio, à sua tradição e à sua cultura. E se esta passividade da subjetividade em relação aos saberes e poderes de uma época a coloca numa posição de *assujeitada*, será justamente a *crítica* que irá apontar para as possibilidades de um *desassujeitamento*. Foucault esclarece numa entrevista de 1978, intitulada *Qu'est-ce que la critique?* :

> (...) se a governamentalização é este movimento por meio do qual tratava-se, na realidade de uma prática social, de *assujeitar* os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam a si uma verdade, então eu diria que a crítica é o movimento por meio do qual o sujeito dá-se o direito de interrogar a verdade em seus efeitos de poder e o poder em seus discursos de verdade; a crítica será a arte da não servidão voluntária, da indocilidade refletida. A crítica terá essencialmente por função o *desassujeitamento* (...).[229]

Num lugar que não necessariamente é o do louco, do delinqüente ou de qualquer outra figura *excluída*, aparece assim, com a atividade crítica, um espaço de resistência e de transformação possível àquele que *transgride* sem ser excluído. Este pensará sobre os sistemas de pensamentos – saber/poder – que permeiam nossas percepções, nossas atitudes e comportamentos. Esta função crítica é também aquela que Foucault atribui ao *intelectual específico*. Segundo o filósofo, numa atitude crítica, este tipo de intelectual deve:

> (...) tentar fazer aparecer o poder de constrangimento mas também a contingência da formação histórica dos sistemas de pensamento que, agora, se tornaram familiares para nós, que nos parecem evidentes e que estão aderidos em nossas percepções, nossas atitudes, nossos comportamentos. Em seguida, ele deve trabalhar (...) não somente para modificar as instituições e as práticas, mas para reelaborar as formas de pensar.[230]

---

[228] FOUCAULT, "Qu'est- ce que Lumiéres?", *in* **DE II**, p. 1393.
[229] FOUCAULT, Michel. "Qu'est-ce que la critique? [*Critique et Aufklärung*]", *in* **Bulletin de la Societé française de Philosophie**, tomo LXXXIV, 190, p. 39, grifo nosso.
[230] FOUCAULT, "Qu'appelle-t-on punir?", *in* **DE II**, p. 1457.

Na medida em que o pensamento implica sempre um modo singular de pensar, uma racionalidade, que, como vimos, é indissociável das práticas de poder, uma análise da formação histórica dos sistemas de pensamento é, então, uma análise das práticas de poder que sustentaram certos modos de pensar e dos modos de pensar que estiveram embutidos nas práticas de poder. Mas este parece ser o trabalho da Arqueologia e da Genealogia. Exatamente. E se por um lado as investigações arqueológicas e genealógicas nos contam a história da *forma da razão* e das *práticas* que a acompanharam, esta é uma história das contingências e das arbitrariedades que constituíram certos modos de pensar e de agir. Por conseguinte, esta é também uma história que aponta para as possibilidades de transformação, para os espaços de liberdade possível. Este tipo de empreitada crítica, que é a um só tempo arqueológica e genealógica, diz Foucault:

> (...) tira da contingência que nos faz ser o que somos, a possibilidade de não ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos (...), procura lançar tão longe e alargar tanto quanto for possível o trabalho indefinido da liberdade.[231]

Ora, dizer que as formações históricas investigadas por Foucault são *contingentes* não significa que o filósofo procure na história os acontecimentos que sinalizariam uma pura aleatoriedade e irracionalidade, mas aqueles que não são *necessários* e que, conseqüentemente, podem ser transformados e modificados:

> (...) a história tem por função mostrar que o que é nem sempre o foi, ou seja, que é sempre em confluência de reencontros, de acasos, ao longo de uma história frágil, precária, que são formadas as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes. Daquilo que a razão prova como necessário, ou melhor, o que as diferentes formas de racionalidade dão como sendo necessário, pode-se fazer sua história e encontrar *as malhas de contingências* donde emergiu; o que não quer dizer, entretanto, que essas formas de racionalidade sejam irracionais; isto quer dizer que elas repousam sobre um campo de práticas humanas e de história humana, e na medida em que essas coisas foram feitas, elas podem, contanto que se saiba como elas foram feitas, serem desfeitas.[232]

Afirmar que Foucault foca suas pesquisas históricas nos acontecimentos históricos contingentes que podem ser transformados talvez esclareça a fala de Deleuze de que, para nosso autor, aquilo que *somos* diz respeito, antes de tudo, àquilo que está em vias de ser transformado, diferenciado. Neste sentido, a abordagem de Foucault acerca daquilo que *somos* não aponta simplesmente para a singularidade historicamente

---

[231] FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumiéres?", *in* **DE II**, p. 1393.
[232] FOUCAULT, "Structuralism and Post-Structuralism", *in* **DE II**, p. 1268.

determinada daquilo que pensamos, fazemos e somos; singularidade que nos diferencia de maneiras passadas de pensar, agir e ser, e que aponta também para a possibilidade disto tudo ser modificado. Explica Bruno Moroncini:

> Se o que somos agora é a repetição de um acontecimento anterior, nem universal nem necessário, que não é deduzido de nenhuma lei, mas que é contingente (...) já que é efeito de uma relação de forças, nada nos impõe a impossibilidade de mudar.[233]

É com o termo de *atualidade* que Foucault se refere a esses acontecimentos da história que são contingentes e que, por isso, trazem em si a possibilidade de serem diferentes.

O tema do presente, da história ou de nós mesmos enquanto *atualidade* é desenvolvido por Foucault principalmente em seu comentário sobre o texto kantiano de 1784, "O que é Esclarecimento?". Não nos caberia aqui retomar o longo diálogo que nosso autor estabelece com o filósofo alemão. Valeria somente lembrar que, segundo Foucault, foi Kant quem iniciou uma nova tradição crítica diferente daquela, lançada pelo mesmo filósofo, caracterizada por uma Analítica da finitude. E se, de um lado, esta última indaga-se sobre as condições de possibilidades gerais de todo conhecimento possível, a nova tradição crítica irá se perguntar pela *ontologia do presente* ou *ontologia de nós mesmos*, enquanto *atualidade*. Mas insistamos que aqui é preciso deixar de lado a maneira como Foucault vê em Kant esta nova maneira de filosofar. Uma tal investigação exigiria inúmeras mediações entre os textos kantianos e aqueles que Foucault escreveu a seu respeito, principalmente o comentário ao texto "O que é Esclarecimento?", de 1984, e aquele que escreveu, em 1961, como tese complementar a à sua história da loucura: **Introdução à *Antropologia de um ponto de vista pragmático***. Deixemos, então, esta discussão para um outro momento. Tentemos entender de que maneira Foucault compreende a noção de *atualidade* e de que maneira ela nos ajuda a solucionar alguns problemas.

Antes de tudo, vale notar que *atualidade* é um termo usado por Foucault para se referir a alguma coisa que é histórica. É por este motivo que ele fala em *atualidade do presente*, enquanto momento histórico, ou *atualidade de nós mesmos*, enquanto aquilo que somos historicamente. A atualidade é, então, sempre uma *atualidade histórica*. Em

---

[233] MORONCINI, Bruno. "La Scéne du présent. Historicisme et Fin de l'histoire chez Michel Foucault", *in* **Michel Foucault: trajectoires au coeur du present**, p. 123.

poucas palavras podemos dizer que a atualidade histórica do presente ou de nós mesmos, "daquilo que somos nos dias de hoje", designa, a um só tempo, aquilo que *é* no presente tal como se apresenta atual e realmente hoje e aquilo que isto que é *pode ser* no futuro. Assim sendo, se a *atualidade* diz respeito a alguma coisa que, ao mesmo tempo, *é* e que *pode ser*, é preciso conlcuir que isto que *é* não possui um estatuto ontológico fixo, determinado, estável, invariável e completo. Aquilo que *é* é também aquilo que ainda *pode ser*. Ora, é exatamente aí que parece residir a grande diferença entre as considerações de uma "ontologia formal da verdade" e uma "ontologia crítica e histórica". A primeira é aquela que procura o *ser mesmo* das coisas, sua essência universal, invariável e necessária, por exemplo, a verdade formal e universal do ser do sujeito; a segunda, ao contrário, pergunta-se por aquilo que *é* contingente e que, por conseguinte, *pode* ser transformado. Aquilo que *somos* em função de contingências históricas, por exemplo, é também aquilo que em nós *pode ser* diferente. E se, por um lado, pode nos causar estranheza falar em estatuto ontológico de uma contingência, de alguma coisa que *é* e ainda *pode ser*, por outro, é preciso convir que mesmo aquilo que é contingente ainda *é*. Certamente seu *ser* não pode ser compreendido no sentido forte da palavra, tal como tradicionalmente se faz numa "ontologia formal da verdade". Neste sentido, talvez seja melhor, então, designar este ser que *é* e que ainda *pode ser* como um *modo de ser*.

Encontramos uma pista para esclarecer a idéia de *atualidade* que caracteriza o *ser* como aquilo que, ao mesmo tempo, *é* e *pode ser*, numa das entrevistas de Deleuze sobre Foucault. Deleuze sugere que a idéia do presente enquanto *atualidade* pode ser compreendida a partir da noção aristotélica de *energeia*[234]. Não nos caberia aqui investigar o uso e o sentido exato que Aristóteles deu a este termo. Tentemos, ao contrário, entender de modo geral o seu significado a fim de compreendermos com mais clareza a ontologia do sujeito em Foucault.

Conforme já indicamos no primeiro capítulo, Márcio Suzuki nos dá um precioso esclarecimento sobre a noção aristotélica de *energeia*. Em primeiro lugar, o autor nos lembra que a idéia de *ato*, em Aristóteles, nos remete às noções de forma e matéria. "Em Aristóteles, quando uma matéria recebe uma determinação ou forma, ela passa de

[234] DELEUZE, "Fendre les choses, fendre les mots", *in* **Pourparlers**, p. 119.

potência ao ato"[235]. Contudo, ressalta Suzuki, ainda em Aristóteles é também possível compreender a passagem de uma *matéria* à *forma*, não tanto como passagem de *potência* a *ato*, mas como um estar em ato, um atuar. Neste sentido, continua, "a terminologia técnica aristotélica indica que a passagem ao ato ou à forma também se diz *energeia*, que é um estar em ato, um atuar"[236]. Em Aristóteles, a noção de *energeia* estaria ligada ao termo grego *ergon* que, por sua vez, significa *função.* E Suzuki nos dá um exemplo: a *atualidade* ou a *energeia* dos seres orgânicos aponta não para uma *forma* que está completamente atualizada, mas para uma *forma* que se confunde com a *função* do ser orgânico. Neste contexto, a *forma* dos seres orgânicos não diria respeito a uma forma que passou completamente de potência a ato, uma forma que está acabada, completa e finalizada e que diria respeito a essência daquilo que *é*, mas a uma forma que está em ato contínuo e que designa, antes, a *função* do ser.

O que nos interessa aqui não é tanto esta identificação entre *forma* e *função*, mas a possibilidade de pensar a *forma* daquilo que *é* como um *estar em ato,* enquanto uma forma que não está completamente acabada, mas que, ao contrário, está em *processo* contínuo de formação, de ação.

Em Foucault, podemos dizer que do ponto de vista da *atualidade,* o presente *é* ou possui uma *forma* que está em contínuo processo de atuação. Nosso autor, entretanto, não pára por aí. A *atualidade* para o filósofo não parece designar somente aquilo que no ser não está dado definitivamente, mas em processo. A idéia de que aquilo que somos historicamente caracteriza-se por uma *forma* ainda não completada significa, antes de tudo, que podemos ser ativos neste processo de formação. Assim sendo, temos, de um lado, que aquilo que *somos* não se refere a uma essência fixa e definitiva de nós mesmos, mas aquilo que *somos* no presente e *podemos ser* no futuro; de outro, que é esta "definição em aberto" daquilo que *somos* que nos dá a possibilidade de participarmos ativamente deste processo de constituição, isto é, nas palavras de Foucault, de assumirmos um papel ativo num jogo que já está dado. Uma ontologia de nós mesmos aponta, por conseguinte, tanto para aquilo que *somos* enquanto *historicamente determinados* quanto para aquilo que *podemos ser* futuramente. E é justamente no espaço aberto daquilo que ainda *podemos ser* que podemos nos constituir

---

[235] SUZUKI, "A ciência simbólica do mundo", p. 206.
[236] SUZUKI, *loc. cit.*

como sujeitos de maneira mais livre. Este é, pois, o espaço que a crítica deve ser capaz de mostrar ou, ao menos, sugerir: o espaço de liberdade possível[237].

Mas não nos iludamos. O espaço de liberdade possível para uma constituição ativa de nós mesmos não pode ser compreendido como o lugar da ausência de todo e qualquer constrangimento ou limite. A criação que podemos fazer de nós mesmos não pode ser compreendida como uma criação absolutamente original e absolutamente nova. E isto por uma simples razão: a criação que fazemos de nós mesmos sempre parte daquilo que já somos. Assim, se, por um lado, aquilo que *somos* enquanto historicamente determinados é aquilo mesmo que deve ser superado, por outro, aquilo que somos é também um limite que deve ser respeitado. Neste sentido, talvez seja melhor falarmos em *transformação* de nós mesmos, mais do que em *criação*. A não ser que possamos compreender a criação não tanto como um ato absolutamente original que criaria algo absolutamente novo e diferente daquilo que, por exemplo, *somos atualmente*, mas alguma criação que sempre parte de um *modelo*, isto é, que produz alguma coisa que sempre guarda alguma semelhança com aquilo que lhe é anterior. Vejamos, então, de que forma o retorno de Foucault ao mundo Antigo pode nos dar um exemplo de como uma empreitada crítica e histórica daquilo que pensamos no presente abre um espaço para pensarmos de modo diferente, respeitando e, ao mesmo tempo, ultrapassando certos limites que caracterizam o modo de pensar da época a qual pertencemos.

O retorno ao mundo Antigo e a busca de uma nova maneira de pensar o sujeito

A função crítica do trabalho histórico pode ser observada no estudo que Foucault realizou sobre a moral Antiga no interior de sua genealogia do sujeito, isto é, no interior de sua pesquisa sobre a maneira como o indivíduo se constitui enquanto sujeito a partir de uma correlação entre práticas de si, poder e verdade.

É tentadora a idéia de que Foucault tenha retornado aos gregos e romanos a fim de encontrar ali um *modelo* mais autêntico de subjetividade, de relação consigo, que

[237] Lembremos aqui o que dissemos no primeiro capítulo acerca da forma da subjetividade. Ela designa uma atividade ou um conjunto de atividades que nunca se completa definitivamente e que, por isto mesmo, deixa sempre em aberto a possibilidade de transformação e mudança.

deveria ser retomado. Todavia, isto nos parece absolutamente contrário a sua empreitada crítica. Foucault insistia: "eu não quero fazer o papel de profeta"[238]. Não caberia a ele apontar para a Antiguidade a fim de mostrar que ali sim fora a idade do ouro, o paraíso perdido em direção ao qual todos nós deveríamos retornar em busca de uma verdadeira teoria do sujeito. Não. "O trabalho do pensamento não é denunciar o mal que habita secretamente tudo que existe, mas (...) tornar problemático tudo o que é sólido" [239]. E Veyne nota uma outra fala de Foucault: "Uma crítica genealógica não diz 'Eu tenho razão e os outros se enganam', mas somente 'Os outros erram ao pretender que tenham razão'"[240]. Neste sentido, o trabalho do pensamento é o de interrogar "as evidências e os postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, dissipar as familiaridades" [241]. Não há uma idade de ouro, uma época de esplendor, sede de uma verdade absoluta e originária para onde todos nós deveríamos retornar.[242] Achar isto seria até mesmo perigoso; cairíamos mais uma vez na armadilha dogmática dos universais, na crença de que há uma única e melhor maneira, verdadeira e adequada, de nos relacionarmos com as coisas, com os outros e com nós mesmos. Foucault não cai no mesmo erro dos humanistas, erro inclusive diversas vezes apontado por ele. "O que me espanta no humanismo", diz Foucault, "é que ele apresenta uma certa forma de nossa ética como um modelo universal"[243].

Mas, se é assim, se o retorno aos Antigos não tem a intenção de oferecer o *modelo* de um sujeito ético mais autêntico que pudesse ser resgatado por nós hoje em dia, por que o retorno? Ora, podemos responder a esta pergunta com as próprias palavras de nosso autor: para mostrar as "mesquinhas origens que Nietzsche gostava de descobrir no princípio das grandes coisas"[244]. Que grandes coisas seriam estas? Todas

---

[238] FOUCAULT, "Vérité, pouvoir et soi", *in* **DE II**, p. 1596.
[239] FOUCAULT, "À propos de la généalogie de l'ethique...", *in* **DE II**, p. 1431.
[240] VEYNE, "Le dernier Foucault", p. 938.
[241] FOUCAULT, "Le souci de la vérité", *in* **DE II**, p. 1495.
[242] Ao contrário, diz Foucault: "A leitura continuista da história e a referência nostálgica a uma época áurea da vida social habitam ainda muitas mentes, e diversas análises políticas e sociológicas estão marcadas por elas. É preciso livrar-se delas" (FOUCAULT, "Un système fini face à une demande infinie", *in* **DE II**, p. 1190).
[243] FOUCAULT, "Vérité, pouvoir et soi", *in* **DE II**, p. 1601.
[244] FOUCAULT, "Verdade e subjetividade", p. 222.

aquelas coisas que temos como universal, familiar, evidente, habitual e sólido[245]. Diz o filósofo:

> Um de meus objetivos é mostrar às pessoas que bom número de coisas que fazem parte de suas paisagens familiares – que elas consideram como universais – são o produto de certas mudanças históricas bem precisas. Todas as minhas análises vão contra a idéia de necessidades universais na existência humana. Elas sublinham o caráter arbitrário das instituições e nos mostram qual espaço de liberdade ainda dispomos, quais são as mudanças que podem ainda se efetuar.[246]

E no que toca ao retorno à moral Antiga o filósofo justifica:

> (...) procurar repensar os gregos hoje consiste não em fazer valer a moral grega como domínio de moral por excelência, da qual necessitaríamos para nos pensar, mas de fazer com que o pensamento europeu possa debruçar-se sobre o pensamento grego como experiência que se deu num momento e em relação a qual podemos nos libertar. [247]

Do que, aqui, deveríamos exatamente nos libertar? Da idéia tão "familiar" e aparentemente tão evidente do sujeito enquanto dado constituinte, universal e a-histórico. O chamado "sujeito de desejo", por exemplo.

Sendo assim, nos parece que o recuo histórico realizado por Foucault, como em seu curso **A hermenêutica do sujeito**, teria o objetivo de mostrar as "mesquinhas origens" de uma "teoria universal do sujeito"; "teoria universal do sujeito" que não só marcaria a tradição da filosofia que, conforme vimos no primeiro capítulo, iria de Descartes a Husserl, mas que teria seus primórdios com Platão e com a predominância do conhecimento de si em detrimento do cuidado de si. É neste contexto que Frédéric Gros justifica o retorno de Foucault ao mundo grego. Diz o autor: "o estudo dos modos de subjetivação gregos não devem ser pensados como a descrição de modelos a serem seguidos, mas como tentativa de pensar além da subjetividade cristã para fazê-la aparecer como histórica e frágil"[248]. E o autor insiste em seus comentários sobre **A hermenêutica do sujeito**: "com o cuidado de si [dos Antigos] temos menos uma

---

[245] Laurent Jaffro parece concordar com esta opinião: "seu [de Foucault] uso dos Antigos não consistiu numa restauração" (JAFFRO, *op. cit*., p. 51).
[246] FOUCAULT, "Vérité, pouvoir et soi", *in* **DE II**, p. 1598.
[247] FOUCAULT, "Le retour de la moral", *in* **DE II**, p. 1521.
[248] GROS, **Michel Foucault**, p. 96

escolha ética reivindicada por Foucault que um objeto de análise histórica"[249]. E Deleuze complementa: "nada de retorno aos Gregos"[250].

De nossa parte, no entanto, ainda vale ressaltar que este recuo histórico não somente permitiu a Foucault compreender como se constituiu, a partir de Platão, uma teoria universal do sujeito, abalando com isso a sua familiaridade, mas, e talvez principalmente, possibilitou pensar a questão do sujeito de uma nova maneira, qual seja, pensar o sujeito enquanto constituído de maneiras historicamente variáveis. A ressalva é importante, visto que indica que a pesquisa histórica de Foucault não fornece simplesmente um conhecimento do passado, mas, com as palavras de Thomas Bénatouil, "instrumentos de diagnóstico e de ação para o presente."[251] Esse é, pois, o efeito do caráter crítico da pesquisa histórica de Foucault: apontar para as condições e as possibilidades de transformação. Retomemos, então, mais uma passagem da introdução a **O uso dos prazeres** em que o filósofo comenta seu retorno à Antiguidade:

> Os estudos que se seguem, assim como outros que anteriormente empreendi, são estudos de "história" pelos campos que tratam e pelas referências que assumem; mas não são trabalhos de "historiador". O que não quer dizer que eles resumam ou sintetizem o trabalho feito por outros; eles são – se quisermos encará-los do ponto de vista de sua "pragmática" – o protocolo de um exercício que foi longo, hesitante e que freqüentemente precisou se retomar e se corrigir. Um exercício filosófico: sua articulação foi a de saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode libertar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente.[252]

De um lado, portanto, a pesquisa histórica, arqueológica e genealógica, "libera o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente", isto é, faz com que aquele pensamento aparentemente evidente e universal perca sua familiaridade, mostrando-se

---

[249] GROS, "À proprs de L'Herméneutique du sujet", p. 150.

[250] DELEUZE, "La vie comme oeuvre d'art", *in* **Pourparlers**, p. 135.

[251] BÉNATOUIL, Thomas. "Deux usages du stoicisme: Deleuze et Foucault", *in* **Foucault et la philosophie antique**, p. 41. A idéia de que a filosofia pode servir como instrumento de ação aproxima Foucault de uma conpeção pragmática da filosofia. E, segundo Bénatouil, esta teria sido, pois, uma das principais inspirações de Foucault no estoicismo da época imperial (*ibidem*, p.41 *et seq*.). Para Bonneville, a proximidade de Foucault e os Antigos também se deve à maneira de conceber a filosofia. Segundo o autor, é impressionante notar as semelhanças existentes entre as descrições que Foucault nos dá dos textos da filosofia antiga e as descrições que faz de seus próprios escritos. Em ambos os casos, tratar-se-iam de textos escritos com o intuito de modificar quem os escreveu, assim como quem os lê. O texto, neste sentido, seria um exercício no pensamento que teria o objetivo de transformar os sujeitos: autores e leitores (POTTE-BONNEVILLE, **Michel Foucault l'inquietude de l'histoire**, p. 149). Sobre a proximidade entre a concepção de filosofia de Foucault e dos Antigos, em especial a dos estóicos, Cf. BÉNATOUIL, *op. cit*.

[252] FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, pp. 13-4. E aqui seria interessante lembrar que já em **A arqueologia do saber** Foucault afirma que a descontinuidade histórica não consiste somente num objeto de estudo, mas também num instrumento de pesquisa (Cf. **A arqueologia do saber**, p. 10).

um "produto de certas mudanças históricas bem precisas". Por outro, a pesquisa histórica permite pensar diferentemente já que possui um caráter crítico que investiga os limites possíveis a serem ultrapassados, ou seja, as possibilidades de transformação.

No que tange à questão da subjetividade, é também possível compreender a sua pesquisa histórica em dois âmbitos. De um lado, o estudo da moral do mundo greco-romano e cristão mostra como a valorização da prática do "conhecimento de si" contribuiu para a formação de uma teoria epistemológica, universal e a-histórica do sujeito, atingindo seu ápice com aquilo que Foucault chamou de "momento cartesiano". Por outro lado, essas mesmas investigações históricas que indicam que o "sujeito cartesiano" não passa do "produto de certas mudanças históricas bem precisas" sugerem que o sujeito pode ser pensado de maneira diferente e, por conseguinte, possibilitam que o filósofo chegue a uma nova maneira de pensar o sujeito: um sujeito constituído por meio de práticas. Neste sentido, como já indicamos no primeiro capítulo, é preciso interpretar o retorno de Foucault ao mundo Antigo levando às últimas conseqüências o que pode haver de filosoficamente mais fecundo e produtivo em suas pesquisas genealógicas.

Laurent Jaffro reconhece que os comentários de Foucault sobre a Antiguidade em diversos aspectos mereceriam ser discutidos pelos estudiosos do mundo greco-latino. Não obstante, o autor vê no recuo histórico de Foucault um ponto a ser apreciado[253]. Para Jaffro, insistamos, o mais interessante do retorno de Foucault aos Antigos está no fato do filósofo francês ter encontrado, em seu percurso genealógico, "uma alternativa que faltava à filosofia contemporânea para compreender de maneria diferente a história do sujeito"[254]. Desse modo, possíveis equívocos, elipses ou distorções que Foucault teria realizado em sua leitura dos Antigos, justificar-se-iam na medida em que mais do que um exato comentário histórico sobre o mundo Antigo, Foucault procurava por uma oportunidade de pensar diferente[255]. Tal justificativa parece

---

[253] JAFFRO, *op.cit*, p. 51.
[254] *Ibidem*, p. 53.
[255] A leitura que Jaffro faz da Genealogia de Foucault sugere que esta possui estratégias evidentes. Uma delas é a "exageração" (*dramatisation*). Diz Jaffro: "Foucault não procedia nem por argumentação, nem por construção de conceitos, mas segundo um método diferenciado que lhe era próprio: a oposição de conceitos e a exageração desta oposição por meio de uma representação histórica sob a forma de uma distinção de épocas. É por isso que a história alternativa do sujeito necessitava o maior distanciamento possível e a submersão mais "arqueológica", a fim de ter por efeito a maior transformação possível, o que não poderia não ter sido acompanhado de importantes distorções. Não se trata de deplorarmos as distorções manifestas na interpretação da escola que parece, entretanto, a mais favorável às hispóteses de

ser dada pelo próprio filósofo em um comentário sobre suas análises históricas a respeito da loucura:

> Eu não sou verdadeiramente historiador. E não sou romancista. Eu pratico um tipo de ficção histórica. De uma certa maneira, sei muito bem que aquilo que digo não é verdade. Um historiador poderia muito bem dizer sobre aquilo que escrevo: "Esta não é a verdade". Para dizer as coisas de outra maneira: escrevi muito sobre a loucura, no começo dos anos sessenta fiz uma história do nascimento da psiquiatria. Sei muito bem que o que eu fiz é, do ponto de vista histórico, parcial, exagerado. Mas, meu livro teve um efeito sobre a maneira que as pessoas percebem a loucura. E, portanto, meu livro e a tese que desenvolvi ali possuem uma verdade na realidade de hoje. Procuro provocar uma interferência entre a nossa realidade e aquilo que sabemos de nossa história passada. Se consigo, esta interferência produzirá efeitos reais sobre a nossa história presente. [256]

É portanto nesta possibilidade de pensar diferentemente a questão do sujeito que, ao nosso ver, está a fecundidade filosófica da genealogia do sujeito realizada por Foucault em seus últimos escritos. Uma fecundidade que pode ser pensada em função de seu alcance crítico, ou seja, em função daquilo que ela permite pensar diferente.

Entre a imitação e a criação

Notemos, contudo, que este pensar diferente não é um "pensamento inteiramente novo", como diz Bonneville[257]. Sabemos, por exemplo, que a idéia de que o sujeito se constitui a partir de certas práticas, as práticas de si, Foucault encontra de maneira desvelada nas civilizações antigas. E aqui se faz necessário recolocarmos a questão: será mesmo que Foucault não busca nos Antigos os modelos para uma alternativa à "filosofia do sujeito"? Será que teremos que concordar com a idéia de que Foucault propõe uma retomada da ética Antiga como única solução possível à nossa época? Ou ainda, nas palavras de Bonneville: "Deve-se dizer, então, que Foucault concetrar-se-ia em ressuscitar (...) as formas e as práticas do ensinamento antigo, imitando a postura dos mestres estóicos"[258]? Ora, certamente não. Se assim fosse, ironiza Bonneville,

---

A hermenêutica do sujeito, mas de compreender que elas eram o efeito do projeto, extremamente ambicioso, que os Cursos testemunham." (*ibidem*, p. 77). Ao que tudo indica, a leitura de Jaffro parece sugerir que a apropriação histórica de Foucault talvez esteja ligada a uma certa estratégia retórica. Tal interpretação, entretanto, ainda está por ser examinada.

[256] FOUCAULT, "Foucault étudie la raison d'État", *in* **DE II**, p. 859.

[257] POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. "Um mestre sem verdade? Retrato de Foucault como estóico paradoxal", *in* José Gondra e Walter Kohan (orgs.), **Foucault 80 anos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 146.

[258] *Ibidem*, p. 148.

"melhor seria ler diretamente os estóicos, e deixar para lá a meditação foucaultiana..."[259].

Nem "pensamento inteiramente novo", nem "ressuscitação", "apropriação" ou "mimetismo" de um pensamento antigo. A maneira singular de pensar o sujeito a partir de alguns temas ou modelos dos Antigos deve ser compreendida, ao mesmo tempo, como análoga (similar) ao pensamento das civilizações greco-romana e como uma renovação deste modo de pensar (diferente). Bonneville explica: "esta interpretação não é uma imitação servil, na medida em que ela transforma radicalmente os próprios modelos, produzindo a partir deles uma versão 'moderna'"[260]. A opinião de Paul Veyne acerca do retorno de Foucault à Antiguidade aponta para a mesma direção. Diz Veyne: "A afinidade de Foucault e a moral antiga reduz-se à reaparição moderna de somente uma carta no interior de um todo diferente; é a carta do trabalho de si sobre si"[261]. E conclui:

> A moral grega está morta e Foucault estimava pouco desejável ou mesmo impossível ressuscitá-la; mas um detalhe desta moral, a saber, a idéia de um trabalho de si sobre si, lhe pareceu suscetível a receber um sentido atual, como estas colunas dos templos pagãos que vemos, por vezes, recolocadas em edifícios mais recentes.[262]

Apesar dessa fala de Veyne, podemos dizer que, em Foucault, a relação entre as colunas que ele pega de empréstimo dos Antigos e a construção de seu edifício, pode ser observada para além da retomada da "idéia de um trabalho de si sobre si". Esse aspecto é certamente o mais importante no que tange a construção de uma nova concepção de subjetividade. A partir de um comentário de Pierre Hadot sobre os Antigos, contudo, seria interessante notar que a própria idéia de *imitar* uma tradição antiga, *renovando-a*, é também retomada por Foucault. Diz o historiador:

> (...) a arte do autor antigo consiste em utilizar habilmente, para chegar aos seus fins, todos os constrangimentos que pesam sobre ele e os modelos fornecidos pela tradição (...) Isto vai do plágio puro e simples à citação ou à parafrase, passando – e é isto o mais característico – pela utilização literal das fórmulas ou das palavras empregadas pela tradição anterior, às quais o autor dá freqüentemente um sentido novo, adaptado àquilo que ele quer dizer.[263]

---

[259] POTTE-BONNEVILLE, *loc.cit.*
[260] *Ibidem*, p. 150.
[261] VEYNE, "Le dernier Foucault", p. 934.
[262] *Ibidem*, p. 939.
[263] HADOT, "L'histoire de la pensée hellénistique et romaine", *in op. cit.*, p. 279.

Ainda com Hadot, é preciso observar que esta questão está ligada ao que, no Ocidente, dá-se o nome de *topos*. E o historiador nos esclarece o significado deste termo:

> As teorias da literatura chamam assim as fórmulas, as imagens, as metáforas, que se impõem de maneira imperativa ao escritor ou ao pensador, de tal modo que o uso destes *modelos* pré-fabricados lhes pareça indispensável para exprimir seus próprios pensamentos.[264]

E se Foucault encontra na Antiguidade alguns *topi* ou *modelos* que lhe servem para exprimir seus próprios pensamentos, é preciso notar que o primeiro *topos* a ser resgatado pelo filósofo é a própria idéia de *topos*.

Oliver Reboul, em seu livro **Introdução à retórica**, define os *topoi* (os lugares) como argumentos presentes no discurso. Retomando a fala de Pierre Hadot, podemos dizer que os *topoi* referem-se aos argumentos pré-fabricados, já dados e já conhecidos por todos, que parecem indispensáveis ao autor para que este possa "exprimir seus próprios pensamentos". Assim, o discurso retórico parte da *imitação* ou reprodução de um argumento já dado. O *topos* é justamente aquilo que de uma tradição passada será *imitado* por uma tradição futura e que receberá desta um novo sentido. Segundo o historiador, foi esse o tipo de relação que as civilizações helênicas e romanas tiveram com as civilizações gregas e que as civilizações modernas, por sua vez, tiveram e talvez ainda tenham com os Antigos de uma maneira geral. Os **Elementos,** de Euclides, por exemplo, serviram como "modelo fundador" aos **Elementos de teologia**, de Proclus, assim como à **Ética**, de Espinosa. O próprio Platão, teria se inspirado em poemas cósmicos pré-socráticos para escrever o **Timeu**, que por sua vez, teria servido como *modelo* ao ***De rerum natura***, de Lucrécio. Com um exemplo mais contemporâneo Hadot nos fala de Heidegger e de sua retomada de uma certa idéia de Natureza que estaria já em Heráclito[265] e das Ciências Humanas que guardam ainda a *imitação* do *topos*: "nossas Ciências Humanas, em seus métodos e seus modos de expressão, funcionam sempre de uma maneira análoga aos modelos da retórica Antiga"[266].

---

[264] *Ibidem*, p. 282, grifo nosso.
[265] *Ibidem*, p. 284.
[266] *Ibidem*, p. 283.

Tendo em vista essa sucessão de imitação, nos diz Hadot, o trabalho do historiador deve ser o de "aplicar-se a distinguir o sentido original das fórmulas ou dos modelos, e as significações diferentes que as reinterpretações sucessivas lhes deram"[267].

Parece-nos evidente como as poucas passagens citadas de Hadot ajudam a compreender melhor a empreitada filosófica de Foucault. De um lado, é nítido como a historiografia de nosso autor está próxima daquela sugerida por Hadot. Uma historiografia que investiga tanto as continuidades da história, os *modelos* e *topoi* que permanecem de uma tradição a outra, quanto as suas descontinuidades, as sucessivas significações e interpretações diferentes que vão sendo dadas aos *modelos* e *topoi*. É o que Foucault faz, por exemplo, com a noção de "prática de si" e de "conhecimento de si" em sua genealogia do sujeito. Por outro lado, porém, é preciso notar que apesar de seu trabalho historiográfico parecer próximo ao de Hadot, Foucault também mantém com a história uma relação que poderia ser compreendida nos moldes da retórica Antiga. Ou seja, sua relação com a Antiguidade também pode ser pensada por meio da noção de *imitação*. Afinal de contas, como vimos, o retorno de Foucault ao mundo Antigo não nos fornece simplesmente um conhecimento do passado que ajuda a compreender melhor o presente, mas fornece elementos para uma nova maneira de pensar, por exemplo, a questão do sujeito.

Que Foucault não seja propriamente um historiador não é uma tese que precise ser sustentada por nós. Como vimos, ele mesmo recusou tal rótulo. "Os estudos que se seguem", afirma, "assim como outros que anteriormente empreendi, são estudos de 'história' pelos campos que tratam e pelas referências que assumem; mas *não são trabalhos de 'historiador'*". E se seus trabalhos não são de historiador é porque, esclarece nosso autor, eles modificam o modo de pensar, eles possibilitam pensar diferentemente. Neste sentido, o trabalho de Foucault encontra-se mais do lado da filosofia, enquanto esta for compreendida como "exercício de si no pensamento", ou seja, como "experiência modificadora".[268] Mas, o que dizer da retórica? Será que o exercício filosófico de Foucault não passa de um exercício retórico? Não nos parece tão despropositado pensarmos o empreendimento de Foucault nos termos da retórica. Um estudo sobre este tema, no entanto, mereceria uma análise aprofundada sobre a retórica

---

[267] *Iibidem*, p. 284.
[268] FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, p. 13.

e sobre os possíveis elementos retóricos que encontraríamos nos textos de Foucault. No presente trabalho, entretanto, não podemos levar a cabo tal investigação. Nosso maior interesse aqui é mostrar a alternativa de Foucault ao problema da subjetividade. Mostrar que esta não é entendida como uma subjetividade que antecede a experiência, tampouco como uma subjetividade absolutamente constituída e determinada pela história. Por ora, fiquemos, então, com somente dois elementos da retórica clássica que está presente nos escritos de Foucault e que nos ajuda a compreender a questão da subjetividade, a noção de *topos* ou *modelo* e a noção de *imitação.*

Já indicamos que é evidente que Foucault resgata certos *topoi* da Antiguidade ao elaborar uma alternativa à filosofia do sujeito. Isto, contudo, não significa que Foucault tenha encontrado no mundo Antigo um modelo ideal de "relação consigo" a ser imitado. Se podemos dizer que Foucault imitou os Antigos na medida em que toma deles algumas noções a serem imitadas, por outro lado, é também evidente que o filósofo não se limita somente aos modelos da Antiguidade para pensar uma nova concepção de subjetividade. Associada às fórmulas antigas dos "exercícios espirituais", estão outros *topoi* que Foucault recolhe de diferentes tradições. Os argumentos de Descartes e Kant estão absolutamente presentes nos escritos de Foucault sobre a subjetividade. Vimos, por exemplo, no capítulo anterior, como nosso autor justifica a retomada dos *topoi*, tão cartesianos, da verdade e do conhecimento. Lembremos o que ele diz:

> Alguém que se queira filósofo e que não se coloque a questão 'o que é o conhecimento?' ou 'o que é a verdade?', em que sentido pode ser dito filósofo? (...) É da verdade que eu me ocupo, eu sou, apesar de tudo, filósofo.[269]

Os temas kantianos não estão menos presentes. Afinal de contas é de Kant que Foucault tira a noção de arqueologia[270], é do filósofo alemão que vem também a problemática do transcendental e do *a priori* e a questão da crítica[271]. Outros *topoi*

---

[269]FOUCAULT, "Questions à Michel Foucault sur la géographie", *in* **DE II**, pp. 30-1.

[270] Em um texto do início da década de 70, Foucault nos diz que a palavra arqueologia é utilizada por Kant a fim de designar "a história daquilo que torna necessário uma certa forma de pensamento" (FOUCAULT, "Les monstruosités de la critique", *in* **DE I**, p. 1089).

[271]Encontramos um interessante estudo sobre a presença dos temas kantianos nos escritos de Foucault no livro de Oliver Dekens, **L'épaisseur humane: Foucault et l'archéologie de l'homme moderne**, ou ainda num pequeno artigo de Mariapaola Fimiani intitulado "Critique, clinique, esthétique de l'existence", *in* **Michel Foucault: Trajectoires au coeur du présent**. Fimiani chega mesmo a afirmar: "o texto de Foucault parece, devido a certos aspectos, um tipo de reescritura, ocultando os textos kantianos" (p. 61).

evidentes nos escritos sobre a subjetividade são os próprios termos sujeito e subjetividade e, enfim, o termo tão caro à tradição filosófica: "ontologia".[272]

Como vemos, não é só o mundo Antigo que fornece a Foucault os argumentos à sua alternativa à "filosofia do sujeito". Do interior desta própria filosofia o filósofo resgata algumas noções a serem reaproveitadas. Em Foucault, a imitação dos Antigos, portanto, não deve ser compreendida nos termos da imitação proposta, por exemplo, por Winckelmann, no século XVIII. Como se os Antigos reunissem em suas obras "os limites extremos tanto do belo humano como do belo divino"[273]. Esta é, pois, a justificativa de Winckelmann para aqueles que querem se dedicar às artes. São as obras clássicas que deveriam servir de modelos a serem imitados, uma vez que conteriam em si não só os aspecto mais belos da natureza, mas os aspectos mais sublimes da beleza ideal.

Os Antigos, em Foucault, não assumem todo esse privilégio. Nosso autor definitivamente não parece sugerir, como já indicamos, que a Antiguidade era uma idade de ouro cujas obras eram absolutamente perfeitas e dignas de se imporem como únicos modelos ideais a serem imitados. Mas, se Foucault parece distante da idéia de Winckelmann de que os Antigos fornecem os melhores modelos a serem imitados, ambos parecem próximos no que se refere à noção de *imitação.*

Em suas "Refleões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura", Winckelmann diferencia dois tipos de imitação. A primeira baseia-se em um único modelo e é, por isso, uma "cópia parecida, um retrato"[274]. O segundo tipo de imitação parte de uma diversidade de modelos e "leva ao belo universal e às imagens ideais desse

---

[272] Como já vimos, o termo ontologia aparece em Foucault sempre como *ontologia crítica e histórica*, diferenciando-se assim daquilo que o filósofo chama de *ontologia formal da verdade*, que caracterizaria o uso tradicional deste termo. Por outro lado, como nos lembra Bonneville, o tema do sujeito geralmente é tratado com o termo *subjetivação* que justamente aponta para a grande diferença entre a concepção de *sujeito* de Foucault e a da *filosofia do sujeito*, propriamente dita. O termo *subjetivação* marcaria, assim, o caráter de produção e constituição do sujeito, em contraposição à idéia de um sujeito estático, fixo, constituinte (POTTE-BONNEVILLE, **Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire**, p. 202).

[273] WINCKELMANN, Johann. "Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura", *in* **Reflexões sobre a arte antiga**. Tradução de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Movimento, 1975, p. 48.

[274] *Ibidem*, p. 47.

belo”[275]. O caso exemplar deste último tipo de imitação foi, segundo o autor alemão, a imitação que os gregos realizaram da Natureza a fim de constituírem suas obras de arte.

Aristóteles, em dois textos diversos, parece esclarecer estes dois sentidos de imitação. O primeiro estaria no capítulo IV da **Poética**. O segundo, encontramos no Livro B da **Física** (199 c)[276].

Na **Poética**, lemos o seguinte comentário: “Imitar é natural ao homem desde a infância – e nisso difere dos outros animais, em ser o mais capaz de imitar e de adquirir os primeiros conhecimentos por meio da imitação”[277]. De acordo com Lacoue-Labarthe, esta imitação, ou *mimese*, responsável pela produção dos primeiros conhecimentos pode ser compreendida como:

> (...) faculdade de tornar-presente em geral (...), tornar-presente o que necessita ser presentificado, quer dizer, o que, sem isso, não se teria tornado presente *como tal* e permaneceria dissimulado, “cripto”. A mimese, dito de outro modo, a representação, é a condição de possibilidade do saber de que há o ente (e não nada), saber que, somente em seguida, pode ser trocado em múltiplos saberes sobre o ente.[278]

Tentemos compreender esta noção de *mimese* no contexto da constituição de um novo modo de pensar. Para Foucault, um pensamento novo, por exemplo, uma nova concepção de subjetividade, não pode prescindir de modos de pensar anteriores, ou seja, não pode ser expresso se não por meio de certos *topoi* ou *modelos* que antecedem o novo pensar. Como se a imitação, o uso mimético ou a representação destes *topoi*, fosse a condição necessária de possibilidade para qualquer pensar, qualquer conhecimento ou saber. Somente depois é que este saber mimético pode diferenciar-se, “pode ser trocado em múltiplos saberes sobre o ente”. Primeiramente, temos, então, um saber que reproduz de maneira semelhante aquilo que está dado. Retomando Aristóteles, uma imitação natural que possibilita os primeiros conhecimentos. Este parece ser, pois, o primeiro sentido da imitação. Depois, na medida em que a reprodução da semelhança pode tornar-se diferente, passamos a um segundo momento da relação com o modelo. É aqui que imitação poderá ser pensada de maneira mais larga, para além da mera cópia.

---

[275] WINCKELMANN, *loc. cit*.
[276] Cf. LACOUE-LABARTHE, Philippe. “A verdade sublime”, *in* Virginia de Araujo Figueiredo e João Camilo Penna (orgs.), **A imitação dos modernos: Ensaios sobre arte e filosofia**. Tradução de Virginia Figueiredo. São Paulo: Paz e Terra, 2000 ; SUZUKI, Márcio. “A grécia de Winckelmann e o romantismo de Schelling”, *in* **Revista Brasileira de Estudos Germânicos**,Vol. VI, 2002.
[277] ARISTÓTELES. **Arte Poética**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1997, pp. 21-2.
[278] LACOUE-LABARTHE, “A verdade sublime”, p. 258.

Como indica mais uma vez Márcio Suzuki, este outro sentido de imitação pode ser encontrado no próprio Aristóteles. Na **Poética**, o filósofo grego nos fala da imitação enquanto mera cópia da Natureza. Na **Física**, entretanto, o homem será capaz, por meio da *techné*, não simplesmente de imitar a Natureza, mas também de aperfeiçoá-la. Suzuki cita Aristóteles (**Física** II 199 a): "Por um lado a techné leva a termo (completa, aperfeiçoa, *epitelei*) o que a physis é incapaz de operar (*apergásasthai*), por outro, ela imita"[279]

O termo *techné* certamente nos remete ao âmbito das produções humanas. Em Aristóteles tais produções aparecem em oposição à Natureza, de modo que é o par *techné-physis* que está em questão. É a relação entre homem e natureza que está em jogo, a relação entre aquilo que a natureza *é* e aquilo que o homem pode fazer dela por meio da *techné*, da arte. Em linhas gerais, podemos dizer que a idéia principal é que o homem, por meio da *techné*, pode aperfeiçoar a natureza. Isto, contudo, não se realiza se o homem também não a imitar. É preciso, então, por um lado, imitar a natureza e, por outro, modificá-la, transformá-la, aperfeiçoá-la. É aqui, portanto, qua a *mimese* deixa de ser mera cópia e passa a implicar uma certa criação que melhora e aperfeiçoa o próprio modelo copiado. De acordo com Winckelmann, é neste domínio que se deve compreender a imitação que os gregos realizaram da Natureza, pois em suas obras, observa-se tanto a imitação das belezas naturais quanto uma beleza que não se encontra na Natureza, a beleza ideal. As esculturas gregas seriam, assim, testemunhas exemplares desta conjunção, aparentemente paradoxal, entre imitação e superação. Assegura Winckelmann:

> Os conhecedores e imitadores das obras gregas encontraram em suas obras-primas não somente a mais bela natureza, mas mais ainda que a natureza: certas belezas ideais dessas que, como nos ensina um antigo exegeta de Platão [Proclus em seus comentários sobre o Timeu], são produzidas por imagens que somente a inteligência desenha.[280]

As belezas ideais não estão, portanto, na Natureza – "são produzidas por imagens que somente a inteligência desenha"- , em contra partida, elas só podem ser alcançadas a partir das belezas naturais. Conclui Winckelmann:

> (...) 'representar as pessoas com *fidelidade* e ao mesmo tempo *mais belas*' – foi sempre a lei suprema a que se submeteram os artistas gregos e supõe,

[279]ARISTÓTELES *apud* SUZUKI, "A Grécia de Winckelmann e o romantismo de Schelling", p. 34.
[280] WINCKELMANN, *op. cit*., p. 40.

> necessariamente, que tinham a intenção de representar uma natureza mais bela e mais perfeita.[281]

A concepção de uma imitação *fiel* à Natureza e, ao mesmo tempo, *mais bela* que ela, nos ajuda a compreender como se dá, em Foucault, a criação de um novo modo de pensar. Esta interpretação, porém, não pode ser feita sem algumas mediações. A primeira delas diz respeito à própria noção de Natureza. Pois se este é um tema tão em voga não só em Aristóteles, mas também em Winckelmann, vale notar que, em Foucault, a noção de História é muito mais central do que a de Natureza. Assim, se dissemos acima que, no contexto da imitação clássica, é o par homem-natureza que está em questão, em Foucault, o binômio será, antes, homem-história. Por conseguinte, a clássica questão "como pode o homem superar a Natureza?" deve ser reformulada: "como pode o homem ultrapassar a História?". E a resposta a esta última pergunta será: ultrapassa-se a história passando, necessariamente, por sua imitação.

Ser *fiel* à História, às determinações históricas, é, portanto, condição necessária de possibidade para superá-la, modificá-la e transformá-la. Neste sentido, se há uma transfiguração daquilo que está dado, tal transfiguração não é uma criação absoluta. Foucault esclarece em seus comentários sobre Baudelaire: "transfiguração que não é anulação do real, mas jogo difícil entre a verdade do real e o exercício da liberdade"[282]. Aqui, contudo, é preciso fazer uma segunda mediação. Se em Aristóteles ou mesmo em Winckelmann, a superação da Natureza implica um juízo de valor - o produto da imitação é *melhor* ou *mais perfeito* do que a própria Natureza - o mesmo não parece ocorrer em Foucault. Quando nosso autor propõe, por exemplo, uma nova maneira de pensar a subjetividade, não parece sugerir com isso que o seu pensamento seja mais perfeito do que aqueles que lhe serviram de *modelo*, ou seja, aqueles que pertencem à tradição. Uma nova maneira de pensar nunca é melhor do que outra que lhe é anterior, mas simplesmente diferente. É uma advertência feita pelo próprio filósofo no prefácio de **As Palavras e as coisas**. Comentando a passagem da Idade Clássica à Moderna, Foucault insiste: "Não que a razão tenha feito *progressos*; mas o modo de ser das coisas e da ordem que, distribuindo-as, oferece-as ao saber, é que foi profundamente *alterado*"[283].

---

[281] *Ibidem*, p. 45, grifo nosso.
[282] FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumiéres?", *in* **DE II**, p. 1389.
[283] FOUCAULT, **As palavras e as coisas**, p. XIX.

CAPÍTULO 4. ENTRE O DENTRO E O FORA: POR NOVAS FORMAS DE SUBJETIVIDADE

> *(...) o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam.*
>
> Guimarães Rosa, **Grande Sertão: Veredas**

A constituição de si como obra de arte: política e estética de si mesmo

Como já indicamos, o tema da relação dual que podemos estabelecer com a História, uma relação que é, ao mesmo tempo, de *fidelidade* e de *superação*, de *obediência* e *liberdade*, pode também ser pensado no contexto da constituição de novas formas de subjetividade. Estas devem ser igualmente compreendidas como uma conjunção de *respeito* e *violação*, *imitação* e *criação*. Com poucas palavras, devem ser compreendidas como um ser na fronteira. Assegura Foucault: "devemos escapar à alternativa de um dentro ou fora; é preciso estar na fronteira"[284].

Foucault parece chamar de estética da existência justamente o tipo de constituição de subjetividade que se dá a partir de uma conjugação entre respeito e superação, limitação e liberdade, transgressão e obediência. E se retomarmos o que falamos no capítulo anterior sobre a imitação, talvez comece a ficar mais claro em que sentido é possível pensar como novas formas de subjetividade, a um só tempo, correlacionam-se com as normatividades de uma época e as superam; como guardam *semelhanças* com os modelos de subjetividades vigentes - as maneiras normais de se relacionar consigo mesmo - e, ao mesmo tempo, são *diferentes* destes mesmos modelos[285]. Voltemos, então, aos escritos sobre a Antiguidade e à idéia de *topoi* enquanto modelos preexistentes e pré-fabricados.

---

[284] FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumiéres?", *in* **DE II**, p. 1393.

[285] Esta idéia parece estar presente em Judith Butler. Com a noção de "repetição subversiva", a autora parece oferecer uma alternativa tanto às teorias do sujeito enquanto identidade - sujeitos constituintes - quanto àquelas teorias que tomam o sujeito como absolutamente determinado pelos discursos e pelas práticas de poder de sua época. Cf. BUTLER, **Problemas de gênero. *Feminismo e subversão da identidade***. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

Em seus últimos escritos, Foucault nos fala da constituição da subjetividade a partir de certos *modelos*. Na introdução de **O uso dos prazeres**, por exemplo, o filósofo comenta da seguinte maneira sua história da subjetividade:

> História da maneira pela qual os indivíduos são chamados a se constituir como sujeitos (...); essa história será aquela dos *modelos* propostos para a instauração e o desenvolvimento das relações para consigo, para a reflexão sobre si, para o conhecimento de si, o exame, a decifração de si por si, as transformações que se procura efetuar sobre si. [286]

Numa entrevista de 1983, entretanto, o filósofo complementa: "é preciso compreender que a relação consigo é estruturada como uma prática que pode ter seus *modelos*, suas conformidades, suas variantes, mas também suas *criações*"[287].

Essas duas passagens parecem evidenciar aquilo que temos procurado mostrar: não é somente o pensamento novo que se dá a partir de um modelo preexistente, mas também a própria constituição da subjetividade não pode prescindir de um modelo. Um modelo que deverá ser resgatado e que, não obstante, poderá ser transformado e superado. Da mesma maneira que acontece na produção de um texto literário ou na produção de um pensamento novo, a constituição de uma nova subjetividade, a constituição de si como obra de arte, deve ser compreendida, a um só tempo, como uma *imitação* e uma *criação*, uma *obediência* e uma *transgressão*[288]. Imitação de modelos preexistentes e pré-fabricados de relação consigo ou de práticas de si e criação de novas maneiras de se relacionar consigo mesmo e de se constituir como sujeito. A criação de si como obra de arte só se dá, portanto, a partir de certos modelos. Ou, como nos diz Bonneville: "a subjetivação só se efetua através de um modelo"[289]. Com outras palavras: toda e qualquer constituição de subjetividade tem como condição de possibilidade certos modelos, normativos e preexistentes, de subjetividades.

Para Bonneville, ao dizer que a subjetividade só se constitui a partir de certos modelos, Foucault garante que a constituição do sujeito não seja algo que dependa absolutamente do indivíduo, que este não se constitua enquanto sujeito como se fosse absolutamente autônomo, independente e indiferente à sua tradição, à sua

---

[286] FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, p. 29.
[287]FOUCAULT, "À propos de la généalogie de l'éthique...", *in* **DE II**, p. 1436.
[288] Sobre a imitação na produção literária ver FOUCAULT, "Arquéologie d'une passion", *in* **DE II**, p. 1422. Nesta entrevista, o filósofo comenta os textos de Raymond Russel e como é evidente em seus trabalhos a presença tanto da imitação de alguma coisa que já foi dita, quanto da criação de algo novo a dizer.
[289] POTTE-BONNEVILLE, **Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire**, p. 225.

história, ao seu meio. Escreve Bonneville: "Falar de 'modelo' (...) é também sublinhar que o elemento por meio do qual a conduta [a relação consigo] encontra sua unidade continua sendo, de ponta a ponta, histórico"[290]. Assim, se estamos de acordo que o sujeito só se constitui a partir da imitação dos modelos vigentes em sua época, é preciso dizer que a constituição de novas formas de subjetividade, a produção de alguma coisa *diferente*, não pode deixar de passar por uma *repetição* ou por uma cópia destes modelos. E conclui Bonneville acerca da inventividade de novas formas de subjetividade: "Esta inventividade própria às maneiras de se conduzir não deve ser reportada à iniciativa de um sujeito que se determinaria somente pela relação consigo, e se oporia, assim, ao que a história lhe prescreve" [291]. Como a imagem usada por Veyne da coluna pagã inserida numa construção moderna, as novas formas de subjetividade que Foucault nos diz possíveis de serem constituídas como obra de arte, sempre guardam algum elemento das formas de subjetividade pertencentes à sua tradição. As novas formas só se constituem a partir das antigas. E isso significa, como veremos, não só que novas formas de subjetividade não são uma criação absolutamente original de um sujeito, mas que a própria inventividade desta criação provém antes do modelo das práticas e das verdades já dadas do que de um sujeito criador. É a exterioridade histórica do indivíduo - o modelo - que, graças ao seu caráter problemático, inquietante e incompleto, irá incitar o indivíduo a modificar, superar, transgredir, transformar ou completar esse modelo, dando uma forma nova a sua subjetividade. É exatamente isto que Foucault parece perceber na Antiguidade.

Foucault chama de "modo de sujeição" a maneira pela qual o indivíduo submete-se às normas e às regras de seu meio. Não somente normas e regras que se referem às leis positivas vigentes de uma época, mas também às regras e normas que estão por trás do modo de pensar, de agir e de ser relacionar consigo mesmo deste mesmo período.

Ao comentar a moral grega, por exemplo, Foucault afirma que os gregos eram capazes de se constituir como sujeitos de maneiras mais livres, que em suas constituições estava presente uma escolha político-estética. Isto, entretanto, não significa dizer, insiste o filósofo, que os gregos não estivessem submetidos a nenhum

---

[290] *Ibidem*, p. 223.
[291] *Ibidem*, p. 229.

tipo de norma exterior e que eles não precisassem respeitar nenhum limite. O "modo de sujeição" sempre diz respeito ao modo de se relacionar com a *obrigação* de obedecer às regras, normativas ou legais. Ou seja, regras sempre existem e devem ser *obrigatoriamente respeitadas*. É preciso deixar claro, portanto, que Foucault não sugere que sobre os gregos pesassem regras morais mais amenas, o que talvez justificasse a idéia de que o indivíduo pudesse escolher se as obedeceria ou não. As prescrições morais dos gregos, diz Foucault, eram tão rigorosas quanto às dos romanos, dos cristãos ou dos modernos. Todavia, o que nos gregos parece chamar a atenção de nosso autor é a possibilidade que eles tinham para problematizar e, por conseguinte, dar um sentido ou uma justificativa pessoal à obediência. Notemos, não obstante, que Foucault sugere que o sentido pessoal que se podia dar à obediência deveria ser acompanhado de uma cuidadosa reflexão acerca do espaço de liberdade possível que se tinha para pensar, agir e ser diferente. Ou seja, acompanhado por uma *reflexão crítica* que indicava os limites possíveis a serem ultrapassados. A este tipo de prática nosso autor deu o nome de "prática reflexiva da liberdade".

A maneira pela qual os gregos constituíam-se como sujeitos, afirma Foucault, provinha de uma "escolha político-estética"[292]. Uma escolha relativa àquilo que cada um estava disposto a admitir e a aceitar, mas também a colocar de lado, a abandonar e a transformar. Diante dos preceitos normativos, a cada um cabia decidir o espaço de liberdade possível para ser diferente. Foucault comenta sobre a moral antiga:

> (...) ela não exigia que todo mundo obedecesse ao mesmo esquema de comportamento (...). Existiam muitas formas de liberdade: a liberdade do chefe de Estado ou do chefe do exército não tinha nada a ver com aquela do sábio. (...) não era nunca questão de fazer uma obrigação para todos. Era uma questão de escolha dos indivíduos. [293]

Numa entrevista de janeiro de 1984, intitulada "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", Foucault comenta com mais precisão a relação que pretendia examinar entre subjetividade e liberdade nas civilizações greco-latina. Neste texto, a problematização da liberdade é apresentada como elemento privilegiado no que concerne à constituição do sujeito:

> Os gregos (...) problematizavam suas liberdades, e a liberdade do indivíduo, como um problema ético (...). O homem que tem um belo *ethos*, que pode ser

[292] FOUCAULT, "À propos de la généalogie de l'éthique...", *in* **DE II**, p. 1440.
[293]FOUCAULT, "Le retour de la morale", *in* **DE II**, pp. 1517-8.

> admirado e citado como exemplo, é alguém que pratica a liberdade de uma certa maneira."[294]

E se a ética do cuidado de si havia sido apresentada como o domínio geral que definia a maneira pela qual o indivíduo deveria se relacionar consigo mesmo - as verdades que o indivíduo deveria conhecer acerca de si mesmo, a finalidade deste conhecimento e o modo com que deveria realizar um trabalho sobre si mesmo a fim de se constituir positivamente como sujeito -, agora a reflexão sobre a liberdade aparece como peça central deste tipo de ética. "O cuidado com a liberdade foi um problema essencial"[295], diz Foucault. Era em torno dela que se estruturava o cuidado e o conhecimento de si:

> Nos gregos e romanos - sobretudo nos gregos -, para se conduzir bem, para praticar devidamente a liberdade, era preciso ocupar-se consigo mesmo, cuidar de si, ao mesmo tempo para se conhecer – e este é o aspecto familiar do *gnôthi seauton* – e para se formar, superar si mesmo, para controlar em si os apetites.[296]

Na introdução de **O uso dos prazeres**, ainda comentando os gregos, o filósofo nos dá um exemplo de como conjugar a *obediência* e o respeito às regras com a prática da *liberdade*:

> Pode-se, por exemplo, praticar a fidelidade conjugal e se submeter ao preceito que a impõe por reconhecer-se como parte do grupo social que a aceita, e que a proclama abertamente, e que dela conserva o hábito silencioso; porém, pode-se também praticá-la por considerar-se herdeiro de uma tradição espiritual, a qual se tem a responsabilidade de preservar ou de fazer reviver; como também se pode exercer essa fidelidade respondendo a um apelo, propondo-se como exemplo ou buscando dar à vida uma forma que corresponda a critérios de esplendor, beleza, nobreza ou perfeição. [297]

Mas a noção de liberdade no domínio da constituição de si como sujeito não nos parece restringir-se à liberdade de dar diversos sentidos à obediência de uma norma ou lei.[298] A liberdade implicada no processo de constituição da subjetividade não se limita à liberdade de cada um legitimar, a sua maneira, uma regra, mas possibilita mais do que isto: possibilita a cada um, um espaço possível para criar suas próprias regras. "Nesta ética", diz Foucault, "é preciso constituir para si regras de conduta graças às quais se

---

[294] FOUCAULT, "L'étique du souci de soi...", *in* **DE II**, p. 1533.
[295] *Ibidem*, p. 1531.
[296] FOUCAULT, *loc. cit.*
[297] FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, p. 27.
[298]Frédéric Gros define o modo de sujeição como aquilo que "caracteriza o estilo da obrigação a partir da qual o indivíduo ético se submete a uma regra" (GROS, **Michel Foucault**, p. 101). Já Potte-Bonneville o define como "justificação racional que nos faz passar da simples existência da regra ao fundamento de sua legitimidade" (POTTE-BONNEVILLE, **Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire**, p. 208) ou, em outros termos, como "apropriação reflexiva da regra" (*Ibidem*, p. 209).

poderá assegurar este domínio de si"[299]. E é aqui que a crítica sobre si mesmo e a definição do espaço de liberdade possível assumem sua importância política que indicamos acima. Pois, ser livre, afirma Foucault ao comentar a moral grega, "implica estabelecer consigo mesmo certa relação de dominação, de *maîtrise*, chamada de *arché* – poder, comando" [300]. Este seria, então, um segundo ponto da moral antiga que parece chamar a atenção de Foucault: a maneira como ela possibilita ao indivíduo exercer sobre si mesmo um poder, uma força, ou uma regra que ele estabelece para si mesmo, sem desrespeitar as regras e as normas às quais está submetido[301]. É nestes termos que Foucault retoma a idéia de sujeito virtuoso e temperante e comenta uma relação possível entre o indivíduo e seus prazeres e desejos: "para se constituir como sujeito virtuoso e temperante no uso de seus prazeres, o indivíduo deve instaurar uma relação de si para consigo que é do tipo 'dominação-obediência', 'comando-submissão', 'domínio-docilidade'"[302].

Mas delimitemos, mais uma vez, a liberdade que está em questão quando se trata de dominar si mesmo ou dar a si as próprias regras. Não se trata de uma liberdade que se definiria negativamente em oposição ao campo das normas, das obrigações e das restrições. O tipo de liberdade observada por Foucault nos Antigos e apontada por ele como liberdade possível que os indivíduos sempre têm no que tange a constituição de suas subjetividades, *não* exige como condição necessária a supressão das leis e das normas. Ao contrário, o espaço de liberdade possível só é definido positivamente a partir delas. Logo, é em função daquilo que está dado, das normatividades, das obrigações, das restrições, etc., que as coisas podem deixar de ser o que são e se tornarem diferentes. É a partir de certo modo de pensar e certo modo de agir que o indivíduo pode pensar e agir sobre si mesmo de maneira diversa. São os limites que devem ser respeitados, portanto, que definem o espaço concreto de uma liberdade possível. Como escrevem James Bernauer e Michael Mahon: "o encontro com o limite

---

[299] FOUCAULT, "Le souci de la vérité", *in* **DE II**, p. 1492.
[300]FOUCAULT, "L'étique du souci de soi...", *in* **DE II**, p. 1533.
[301] Neste contexto, as técnicas de si podem ser chamadas de técnicas de dominação individual (Cf. FOUCAULT, "Les techniques de soi", *in* **DE II**, p. 1604).
[302] FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, p. 66.

cria as oportunidades para as suas transgressões"[303]. É o que Foucault parcece observar na reflexão moral que os gregos faziam dos prazeres sexuais:

> (...) ela [a reflexão moral] não se dirige aos homens a propósito das condutas que poderiam dizer respeito a algumas interdições reconhecidas por todos e solenemente lembradas nos códigos, costumes e prescrições religiosas. Ela se dirige a eles justamente a próposito das condutas relativas ao domínio em que eles fazem uso de seus direitos, de seus poderes, de suas autoridades e de suas liberdades: nas práticas dos prazeres que não são condenadas, numa vida de casamento em que , no exercício de um poder marital, nenhuma regra nem costume impedem o homem de ter relações sexuais extraconjugais, nas relações com os rapazes que, pelo menos dentro de certos limites, são aceitas, correntes e até mesmo valorizadas. É preciso entender esses temas da austeridade sexual não como uma tradução ou um comentário de proibições profundas e essenciais, mas como elaboração e estilização de uma atividade no exercício de seu poder e na prática de sua liberdade.[304]

Assim, se Foucault afirma que "é preciso conceber que a relação consigo é estruturada como uma prática que pode ter seus modelos, suas conformidades, suas variantes, mas também suas criações", tais criações só se dão, conforme à ressalva do filósofo relativa à Antiguidade, a partir, "bem entendido, de um certo número de regras, estilos, convenções, que encontramos no meio cultural"[305]. Com isso, agora talvez possamos compreender o sentido daquela desconcertante fala de Deleuze: "a idéia fundamental de Foucault é a de uma dimensão da subjetividade que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles"[306].

De um lado há a determinação histórica e normativa da relação que o indivíduo tem consigo mesmo. Uma determinação ontológica que apesar de ainda não estar concluída deve ser respeitada já que é condição de possibilidade de qualquer constituição criativa subsequente. Por outro lado, porém, a partir do momento que é possível pensar sobre si mesmo, sobre seu próprio ser, criticamente como *problema*, o indivíduo é capaz de assinalar os limites de sua constituição histórica e normativa e dar a si mesmo um novo *arranjo*[307], uma nova *ordem*, uma nova *forma*; novas formas de subjetividades que respeitam os limites de suas constituições históricas, é certo, mas, que, ao mesmo tempo, os ultrapassam, constituindo-se, em certa medida, independentemente deles.

---

[303] BERNAUER, James e MAHON, Michael. "Michel Foucault's Ethical Imagination", *in* **The Cambridge Companion to FOUCAULT**, p. 151.
[304] FOUCAULT, "Usage des plaisirs et techniques de soi", *in* **DE II**, p.1373.
[305] FOUCAULT, "Une esthétique de l'existence", *in* **DE II**, p. 1552.
[306] DELEUZE, **Foucault**, p. 109.
[307] FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, p. 83.

Em Foucault, liberdade e história não são, portanto, termos que se excluem mutuamente, mas que, ao contrário, se complementam. Antonella Cutro confirma: "para Foucault trata-se de sair da determinação do sujeito (...) não por meio de uma pesquisa da liberdade absoluta, mas, antes, procurando pensar uma liberdade na determinação, o 'fora de um dentro'"[308]. A liberdade de transformação, criação e invenção, portanto, é intrínseca à própria determinação histórica, está ali onde a história se mostra contingente, problemática e inquietante, abrindo-se à possibilidade de ser diferente. Judith Revel parece também estar de acordo com tal interpretação. Diz a autora: "o lugar de invenção de si não é exterior às grades do saber/poder, mas está em sua torção íntima"[309].

A liberdade, assim, não é, insistamos, ausência de constrangimentos. A liberdade é, antes, a liberdade da própria história. Uma liberdade concreta e positiva daquilo que é histórico e que pode ser dobrado e torcido, assumindo uma forma diferente. E aqui é preciso voltar à crítica. Pois, como já falamos, é ela que consiste na atitude reflexiva que avalia o que daquilo que é historicamente determinado pode ser diferente. Foucault explica:

> O que eu gostaria de dizer a respeito desta função do diagnóstico do que é o hoje, é que ela não consiste em caracterizar simplesmente o que somos, mas, seguindo as linhas de fragilidade de hoje, apontar onde isto que é e como isto que é poderia não ser o que é. E é neste sentido que a descrição deve ser sempre feita segundo esta espécie de fratura virtual que abre um espaço de liberdade, entendido como espaço de liberdade concreta, isto é, de transformação possível.[310]

A inquietude da história como condição de possibilidade da crítica

São famosos os apontamentos que Habermas fez acerca dos escritos de Foucault, principalmente em **O discurso filosófico da modernidade**, de 1985[311]. Passamos

---

[308] CUTRO, Antonella. **Michel Foucault: tecnica e vita. Bio-política e filosofia del *Bios.*** Napoli: Bibliopolis, 2004, p. 204.

[309] REVEL, Judith. **Expériences de la pensée. Michel Foucault**. Paris: Bordas, 2005, p. 173.

[310] FOUCAULT, "Structuralism and Pos-Structuralism", *in* **DE II**, p. 1267-8. Sobre este aspecto, Fréderic Gros comenta que a questão "O que somos nós?" nos coloca ao mesmo tempo duas questões: "De quais sínteses históricas é constituída nossa identidade?, e: Como podemos ser diferentes?" (GROS, **Michel Foucault**, p. 96).

[311] Sobre a querela Habermas/Foucault, ver os seguintes textos: RABINOW, Paul. "O que é maturidade? Habermas e Foucault sobre 'O que é Iluminismo?'", *in* João Guilherme Biehl (tradução e org.), **Antropologia da razão. Ensaios de Paul Rabinow**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002 ; ERIBON, Didier. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge

brevemente por elas em algumas notas deste trabalho. Aqui, no entanto, valeria retomar mais uma vez as palavras do filósofo alemão a fim de esclarecermos alguns possíveis mal-entendidos acerca do papel da *crítica* em Foucault. Pois, como nos adverte Bonneville, não é tão evidente, em Foucault, que se interrogar sobre a história e sobre sua própria história não seja descobrir-se como sujeito capaz dessa interrogação e sujeito distinto daquilo que é colocado em questão[312]. Com outras palavras, não é evidente como nosso autor, ao falar de crítica, pode evitar o postulado de um sujeito a-histórico, transcendental e transcendente, que possa pensar a própria história, evitando, com isso, o problema da contradição performativa que invalidaria o próprio sujeito que faz a crítica[313]. Esta é, pois, aquela que parece ser a principal aporia apontada por Habermas no trabalho de Foucault: se o filósofo francês faz a crítica de um sujeito transcendental, ele mesmo não pode se valer deste tipo de sujeito para fazer a crítica[314].

A questão de como Foucault evita o postulado de um sujeito a–histórico e transcendente não nos parece colocar grandes dificuldades. Se pensarmos na imagem de Deleuze do sujeito enquanto *dobra*, podemos compreender o procedimento crítico como

---

Zahar Editor, 2006 [Cap. 9: "A impaciência da liberdade" (Foucault e Habermas)]; MAGALHÃES, Rui. "Foucault e Habermas: a propósito de uma crítica filosófica", *in* **Revista de Comunicação e Linguagen**, n° 19; INGRAM, David. "Foucault and Habermas", *in* **The Cambridge Companion to FOUCAULT**; MARSOLA, Mauricio Pagotto. **Subjetividade e ética na crítica de Habermas a Foucault e O Discurso Filosófico da Modernidade**. Tese de Mestrado. São Paulo: USP, 2001.

[312] POTTE-BONNEVILLE, **Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire**, p.243.

[313] Rui Magalhães nos esclarece que, em Habermas, a noção de "contradição performativa" inspira-se em Karl-Otto Apel, particularmente no texto intitulado: "A racionalidade da comunicação humana na perspectiva da pragmática transcendental". Segundo Magalhães, que cita o próprio Apel, esta noção designa "uma 'auto-contradição pragmático-transcendental', pela qual entende 'uma contradição performativa entre o conteúdo de uma proposição e o conteúdo intencional e auto-referencial (implícita ou explicitamente) performativo do acto de propor esta proposição no quadro do discurso argumentativo". (MAGALHÃES, "Foucault e Habermas: a propósito de uma crítica filosófica", p. 192). A questão da contradição performativa é apresentada por Habermas na seguinte passagem: "me deterei na questão de saber se Foucault consegue conduzir uma crítica radical da razão na forma de uma historiografia das ciências humanas, estabelecida arqueologicamente e ampliada à genealogia, sem se enredar nas aporias dessa empresa auto-referencial" (HABERMAS, *op.cit*., p. 346). Com outras palavras, o que Habermas propõe-se a investigar é como Foucault pode escrever uma historiografia da razão "se o trabalho do historiador tem de se mover por sua vez no horizonte da razão" (HABERMAS, *loc. cit*.). E a conclusão de Habermas é, de fato, a de que Foucault cai em contradição performativa ao situar-se como sujeito transcendente à história e, por isto mesmo, como sujeito transcendental da reflexão crítica. Diz Habermas: "Valendo-se dessa posição de contrapoder, adquire uma perspectiva que deve estender-se para além das perspectivas do poder. Dessa perspectiva, transcenderiam todas as pretensões de validade que se constituem dentro da jurisdição do poder" (*ibidem*, p. 392).

[314] Não só Habermas aponta em Foucault a "contradição performativa". Axel Honneth também parece de acordo com a idéia de que Foucault tenha chegado a uma aporia em sua crítica da razão moderna. Uma aporia, diz ele, "que consiste em produzir uma crítica totalizante da razão". Pois de uma crítica totalizante "resulta que a confiança no conteúdo racional dos seus argumentos teóricos não lhes é mais, doravante, possível nem permitida" (HONNETH, Axel. "Foucault e Adorno: duas formas de crítica da modernidade", *in* **Revista de comunicação e Linguagens**, n° 19, p. 177).

processo por meio do qual o sujeito historicamente determinado dobra-se sobre si mesmo e reflete sobre os limites de seu próprio modo de pensar e de agir. Quem realiza a crítica é o sujeito historicamente determinado e constituído, não um sujeito a-histórico que transcenderia toda determinação histórica e que lançaria um olhar distanciado a sua época ou a si mesmo. Contrariando o que Habermas disse sobre nosso autor, não nos parece que o filósofo francês, enquanto sujeito que realiza a crítica, tenha operado um "distanciamento metodológico com respeito à própria cultura"[315]. O olhar crítico não é isento das determinações históricas de seu tempo, mas é, ao contrário, marcado por elas, só se dá a partir delas. Combatendo a "tentação antropológica" de encontrar no sujeito da crítica o recuo a um sujeito puro, Bonneville adverte: "não confundamos o 'recuo' invocado por Foucault com o acesso a uma exterioridade radical, a uma universalidade a partir da qual o sujeito poderia perguntar-se o que a história fez dele"[316]. O próprio pensamento que pensa criticamente a história e a sua própria historicidade é histórico, "e só pode levar, a uma maneira singular de problematizar o mundo"[317]. E conclui Bonneville: problematizar o pertencimento à história é ainda pertencer[318]. Ou seja: a problematização do modo de pensar de uma época, uma vez que é uma operação do pensamento, dá-se nos moldes dos modos de pensar desta época.

Mas, se Foucault não apela a um sujeito apartado da história para realizar a crítica, será, então, que ele tem como fundamentar a empreitada crítica visto que é o próprio pensamento histórico que deverá pensar sobre suas determinações históricas? Com outras palavras, ao recusar a idéia de um sujeito destacado de sua empiricidade e, portanto, do objeto que deve conhecer, será que Foucault não cai em uma outra aporia, a da identidade entre sujeito e objeto de conhecimento?

Ora, este é um tipo de problema que certamente deve ser enfrentado por todos aqueles que colocam a questão do conhecimento de si, isto é, do conhecimento que o sujeito tem de si mesmo. Afinal de contas é nestes casos que o sujeito toma a si

---

[315] HABERMAS, *op.cit.*, p. 334.
[316] POTTE-BONNEVILLE, **Michel Foucualt, l'inquiétude de l'histoire**, p. 254. É esse recuo que não significa um distanciamento do seu próprio tempo que Habermas não vê em Foucault. Suas interpretações dos métodos arqueológicos e genealógicos apontam, ao contrário, justamente para uma atitude de separação total. Sobre o arqueólogo, Habermas comenta que este se situa num "outro plano" e daí "dirige seu olhar sobre os fundamentos de sentidos encobertos" (HABERMAS, *op.cit.*, p.347). Sobre a genealogia insiste: "A partir de fora, o genealogista aproxima-se dos monumentos arqueologicamente desenterrados para explicar sua proveniência" (*ibidem*, p. 351).
[317] POTTE-BONNEVILLE, **Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire**, p. 254.
[318] *Ibidem*, p. 255.

mesmo como objeto a ser conhecido. É preciso dizer, contudo, que apesar de Foucault tematizar o conhecimento de si, as dificuldades que tradicionalmente acompanham esta questão não se verificam no filósofo. E isto por uma razão simples: em Foucault o "conhecimento de si" não diz respeito ao conhecimento do próprio conhecimento, a uma consciência da própria consciência. Não estamos diante, portanto, daquela identidade entre sujeito e objeto que impossibilitaria qualquer conhecimento. Em Foucault, o "pensar sobre o pensar" não funciona como um olho que quer ver si mesmo. Essa aporia seria aquela típica das "filosofias do sujeito" ou das "Analíticas da finitude" que investigam, por meio do pensamento, as condições de possibilidade intrínsecas ao próprio pensar.

Em Foucault, a crítica ou o "pensar sobre o pensar" não diz respeito a um pensamento que pensa sobre suas próprias condições intrínsecas de possibilidades. Não se trata de um sujeito de conhecimento que procura em si mesmo as condições de possibilidades deste conhecimento. Não se trata de um sujeito que é, ao mesmo tempo, o objeto de conhecimento, nem de um objeto de conhecimento que é, a um só tempo, a condição de possibilidade do sujeito que conhece. É certo que a empreitada crítica de Foucault também procura pelas condições de possibilidade do pensamento. No entanto, como temos visto, é preciso ter claro que as condições de possibilidades do pensamento investigadas por nosso autor não se referem a condições intrínsecas ao próprio ato de pensar, isto é, ao próprio sujeito que pensa, mas, antes, a condições empíricas exteriores ao indivíduo que possibilitaram que um certo tipo de pensamento se constituísse[319]. Assim, dado que o conteúdo da proposição crítica de nosso autor não se refere às condições de possibilidade de um sujeito transcendental, não vemos em que sentido poderíamos continuar a pensar que Foucault tenha caído em uma contradição performativa.

Em Foucault, o pensamento que pensa sobre o pensamento, deve ser compreendido de uma maneira mais larga. Este não é um procedimento em que o pensamento se vê encerrado sobre si mesmo, no interior do próprio indivíduo. Ao contrário. O procedimento crítico consiste numa expansão do pensamento para fora do

[319] Acerca da diferença entre uma crítica que tem como objeto o fundamento ou a legalidade do próprio ato de conhecer e uma crítica que, como a operada por Foucault, pergunta-se pelas condições de possibilidades do pensamento enquanto condições de possibilidades que independem do indivíduo, ver: FOUCAULT, "Qu'est-ce que la critique?", pp. 49-50.

indivíduo, pois é na sua exterioridade que se encontram suas condições de possibilidade. Aqui não há, portanto, a confusão entre o empírico e o transcendental tão criticada por Foucault em um livro como **As palavras e as coisas**. Em nosso autor, a distinção parece ser clara: uma coisa é o sujeito empírico do conhecimento, um sujeito historicamente determinado em seu modo de pensar e de conhecer; outra coisa é sua condição de possibilidade, e se assim quizermos, o seu transcendental, que lhe é exterior. Isso significa dizer, portanto, que, em Foucault, o sujeito que dobra sobre si mesmo a fim de pensar sobre si, o sujeito que procura conhecer si mesmo, não está em busca daquele *a priori* universal que lhe serve como fundamento, mas em busca daqueles modelos de práticas discursivas e não discursivas que a história lhe ofereceu como condição de possibilidade para ele ser o que ele é, pensar da maneira que pensa e agir da maneira que age. Estamos aqui, mais uma vez, diante da importante distinção entre a "Analítica da finitude" e uma "ontologia formal da verdade" e a "ontologia histórica e crítica" empreendida por Foucault.

Assim, quando o indivíduo dobra sobre si mesmo, o que trata de descobrir sobre si mesmo, sobre o seu próprio *ser*, sobre suas próprias práticas, é, retomando uma passagem já citada, que "o eu não passa de um correlato da tecnologia introduzida na nossa história"[320]. Pensar sobre si mesmo ou pensar sobre os próprios pensamentos é, então, em Foucault, pensar sobre as técnicas ou as práticas que possibilitaram certo modo de ser e certo modo de pensar. Isto não significa, é claro, que o filósofo, ou qualquer outro indivíduo, prescinda de certas condições *a priori* de possibilidades para poder pensar, certas faculdades cognitivas, por exemplo. Em mais de uma ocasião Foucault afirmou que não era possível negar *todos* os univerais, mas todos que fossem possíveis. Neste sentido, conforme vimos já no primeiro capítulo, não são as *condições universais* do pensamento ou do sujeito que interessam ao nosso autor, mas aquelas que se referem ao que se pensa *de fato*, num determinado momento da história. Desse modo, colocar a questão da condição de possibilidade da própria crítica de Foucault nos termos do *universal*, como faz Habermas, é direcionar o comentário a um domínio que não foi o do próprio filósofo.

Mas se, por um lado, a Arqueologia e a Genealogia esclarecem que o que está em questão quando se trata de pensar sobre o pensamento são as condições de

[320] FOUCAULT, "Verdade e subjetividade", p. 223.

possibilidade exteriores aos próprios indivíduos - a racionalidade e as práticas de uma época -, por outro, temos ainda um outro problema a resolver: o que leva o próprio sujeito historicamente determinado a dobrar-se sobre si mesmo para refletir, mesmo que de maneira historicamente singular, sobre sua própria constituição? Pois se a crítica depende de uma decisão espontânea do sujeito, será difícil, então, como quer Habermas, não ver que Foucault recorre, no final das contas, a uma subjetividade soberana.

Para enfrentar esta questão tomemos de empréstimo, mais uma vez, as considerações de Bonneville. A reflexão crítica, nos diz Bonneville, é incitada pela própria história. São os modos de pensar e de agir de uma época que, por não serem necessários e unívocos, incitam a sua crítica. Com outras palavras: é a própria liberdade intrínseca à história - liberdade constitutiva de uma história contingente e não necessária - que incita o indivíduo a refletir sobre os seus limites, sobre sua possibilidade de mudança. Nos termos de Deleuze: uma força da própria história que dá forças ao sujeito para problematizá-la. Parece ser exatamente isto que Foucault encontra no texto kantiano sobre o Esclarecimento. Como vimos, é o presente enquanto atualidade, enquanto processo em vias de realização, enquanto frágil e contingente, que possibilita ao indivíduo um certo espaço para a ação livre.

Ora, se isto é válido, começa a ficar mais claro porque Foucault nega que o *a priori* histórico "se impõe do exterior ao sujeito segundo uma causalidade necessária ou como determinações estruturais". Sendo o *a priori* em si mesmo contingente e frágil ele é, por conseguinte, passível de problematização.

Problematizar o modo de pensar e de agir de uma época, portanto, não depende de uma iniciativa exclusiva de um sujeito pensante. É o que confirma nosso autor em uma entrevista intitulada "Polémique, politique et problématisation", de 1984. Se um domínio de ação ou de comportamento é pensado como problema, diz, é porque "uma série de fatores os tornou incertos, lhes fez perder suas familiaridades, suscitou em torno deles certo números de dificuldades"[321]. Estes fatores, continua Foucault, "provém de processos sociais, econômicos ou políticos"[322]. Não provém, portanto, da decisão soberana de um único indivíduo que seria capaz, num simples gesto de liberdade, de tornar problemática a história, sua própria racionalidade, suas próprias práticas. A

[321] FOUCAULT, "Polémique, politique et problématisation", *in* **DE II**, p. 1416.
[322] FOUCAULT, *loc. cit.*

condição de possibilidade do sujeito conhecer a história como problema, isto é, de tocar ali onde ela pode ser modificada - a sua atualidade -, não pertence a ele como um dado anterior à própria problematização. "O problema vem antes do sujeito - o 'eu' [*je*] não está na origem"[323], confirma Bonneville.

Os fatores que fazem com que alguma coisa perca sua familiaridade são exteriores ao próprio sujeito e são tais fatores que possibilitam o sujeito constituir esta coisa como objeto problemático. Diz Foucault:

> (...) problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, tampouco a criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas e não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e a constitui como objeto para o pensamento.[324]

Neste sentido, o caráter problemático da história, ou se quisermos, "a inquietude da história", é intrínseca à própria história e não algo inventado pelo sujeito. A inquietude precede, então, a intervenção filosófica, a crítica: "a inquietude forma o elemento pré-filosófico do pensamento", insiste Bonneville[325]. Deste modo, no que diz respeito à uma nova maneira de pensar a subjetividade, por exemplo, poderíamos dizer que a condição de possibilidade para este novo pensar estava inscrita na própria maneira anterior de pensar a questão. Os apontamentos de Foucault acerca das contradições da "Analítica da finitude" indicariam, pois, a *inquietude* intrínseca a um certo modo de pensar o homem e o sujeito e, por conseguinte, a possibilidade desta questão ser pensada de maneira diferente. É o que o filósofo sugere já no prefácio de **As palavras e as coisas**: "é o próprio solo da modernidade enquanto condição de possibilidade para o aparecimento da figura do Homem, que, ingenuamente aparenta-se imóvel ou universal, que *se inquieta* e *se mostra*, antes, em suas rupturas, instabilidades e falhas"[326]. Ao que tudo indica, talvez seja esta inquietude que impõe a Foucault a necessidade de ultrapassá-la. Como assinala Lebrun: "dessa finitude moderna, armada com tanta engenhosidade, era necessário sair. Não para propor outra coisa: simplesmente para viajar com toda a liberdade (...). Parece que Foucault deve ter percebido desde cedo a urgência dessa transgressão"[327]. Uma transgressão que ao menos em **As palavras e as coisas** ainda podia ser levada a cabo pelo Estruturalismo,

---

[323] POTTE-BONNEVILLE, **Michel Foucault, l'inquietude de l'histoire**, p. 268.
[324] FOUCAULT, "Le souci de la vérité", *in* **DE II**, p. 1489, grifo nosso.
[325] POTTE-BONNEVILLE, **Michel Foucault, l'inquietude de l'histoire** p. 289.
[326] FOUCAULT, **As palavras e as coisas**, p. XXII.
[327] LEBRUN, "Transgredir a finitude", p. 22.

definido por Foucault não como um método novo, mas como "consciência desperta e *inquieta* do saber moderno"[328].

Ora, o que é importante notarmos é que, aqui, mais uma vez, a condição de possibilidade do indivíduo pensar, agir e ser não se refere a condições de possibilidade que pertencem ao próprio sujeito, mas, ao contrário, independem dele. É a inquietude *da* história, de uma certa cultura, de um certo modo histórico de pensar e de agir, que *leva* ou que *incita* o próprio indivíduo a pensar sobre esta *inquietude*, isto é, a pensar criticamente o presente enquanto atualidade. Esse convite, entretanto, não se coloca como uma determinação absolutamente necessária a todos os indivíduos. Nem todos se sentirão *inquietos* com a *inquietude* da história. Mas aqueles que se sentirem, serão, então, incitados pela curiosidade a procurar na própria história as condições que a fizeram ser como ela é e as possibilidades dela ser diferente. Esta parece ser a justificativa que Foucault nos dá para o seu trabalho filosófico:

> Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. Para alguns, espero, esse motivo poderá ser suficiente por ele mesmo. É a curiosidade – em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação.[329]

Voltando, então, aos apontamentos de Habermas é preciso concluir que o sujeito da crítica, em Foucault, não é um sujeito apartado do seu contexto histórico, mas, ao contrário, um sujeito cuja condição de possibilidade está dada justamente por este contexto. A constituição do sujeito da crítica se dá a partir dos mesmos procedimentos que a constituição de qualquer outro tipo de sujeito, isto é, a partir dos modelos de práticas discursivas e práticas de si que lhe estão dados, que constituem o seu *a priori* histórico, mas que, agora, lhe aparecem como problemáticos. Neste sentido, estamos de acordo com Habermas quando sugere que as próprias idéias de Foucault não eram absolutamente originais, mas que provinham e dependiam do contexto histórico de sua época, de uma certa problemática que estava em voga antes mesmo que nosso autor escrevesse seus livros. Sobre as análises comparativas que Foucault faz entre diferentes períodos históricos, isto é, sobre a noção de *episteme*, Habermas comenta: "Foucault não pode escapar à necessidade de efetuar uma divisão em épocas por meio de uma referência implícita ao presente."[330] Ou seja, o pensamento foucaultiano sobre as

---

[328] FOUCAULT, **As palavras e as coisas**, p. 287.
[329] FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, p. 13.
[330] HABERMAS, *op. cit.*, p. 389.

epistemes não é uma criação original do filósofo, mas baseia-se necessariamente em outras referências, ou se quisermos, *modelos*, pertencentes a certos modos de pensar de seu tempo. Nossa concordância com Habermas, contudo, é apenas aparente, pois o filósofo alemão não parece estar muito convencido de que Foucault escreve, de fato, a partir de alguma referência, a partir de sua posição singular no presente.

Mesmo que Foucault tenha advertido que não estava isento das determinações históricas de seu tempo, para Habermas, nosso autor só teria afirmado isso porque estava ciente das contradições de que poderia ser acusado[331]. O "perspectivismo militante" de Foucault, como diz Habermas, não passaria então de um álibe que o impediria de cair em contradições. Na realidade, Foucault teria sim pretensões de absoluta originalidade e teria sim, por conseguinte, contrariado "a hipótese fundamental de sua própria teoria"[332]. E aqui voltamos ao ponto que nos distancia de Habermas. Mas o filósofo alemão é astuto o suficiente para não se deixar vencer assim tão facilmente. Ele faz, então, suas concessões. Mesmo que a historiografia foucaultiana consista num diagnóstico de época que envolva a visão de mundo presente do próprio historiador, que não suponha um sujeito transcendental diferente do sujeito empírico, mesmo assim, tal historiografia seria problemática. Seria, nas palavras de Habermas, "uma historiografia narcisisticamente orientada ao posicionamento do historiador"[333]. E continua o filósofo: mesmo que se diga que a possibilidade de crítica é intrínseca ao próprio jogo de poder[334], "esse argumento poderia ser suficiente para conceber a historiografia genealógica não mais como crítica, mas como tática, como meio de liderar a guerra"[335]. Ora, de nossa parte, o que é preciso perguntar-se é: qual é o problema da historiografia

---

[331] A passagem, citada por Habermas, em que Foucault admite ser perpassado pelas determinações históricas é a seguinte: "Os historiadores procuram, na medida do possível, apagar tudo o que pode revelar, em seu saber, o lugar de onde eles olham, o momento em que eles estão, o partido que eles tomam - o incontrolável de suas paixões. O sentido histórico, tal como Nietzsche o entende, sabe que é perspectivo (...). Ele olha de um determinado ângulo, com o propósito deliberado de apreciar, de dizer sim ou não, de seguir todos os traços do veneno, de encontrar o melhor antídoto" (FOUCAULT, "Nietzsche, a genealogia e a história", *in* Roberto Machado (tradução e org.), **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2002, p. 30).

[332] HABERMAS, *op. cit*., p. 391.

[333] *Ibidem*, p. 390.

[334] A idéia de que a possibilidade da crítica é intrínseca ao jogo de poder nos remete ao que foi dito sobre a liberdade da história. Habermas, no entanto, parece ter uma compreensão bem particular desta questão. Sugere que Foucault justifica a possibilidade de fazer a crítica ao biopoder justamente porque o biopoder seria um poder centrado no corpo e não tanto no espírito, deixando deste modo em aberto a possibilidade de se pensar livremente (Cf. HABERMAS, *op. cit*., p. 396).

[335] *Ibidem*, p. 397

de Foucault ser "narcisicamente orientada" e ser antes uma tática do que uma crítica? Façamos, então, as nossas concessões.

Uma historiografia narcisicamente orientada

Se dizer que uma "historiografia narcisicamente orientada" significa afirmar que tal historiografia não tem validade universal, mas que representa, antes, um ponto de vista, estamos absolutamente de acordo com Habermas.

Em **As palavras e as coisas**, comentando o modo de pensar da Idade Clássica, o filósofo justificava da seguinte maneira a possibilidade de numa mesma época, diante de um mesmo conjunto questões e de objetos a serem conhecidos e investigados, haver diferentes *recortes* e, por conseguinte, diferentes *interpretações* da realidade: "sob esses diferentes regimes teóricos, questões sempre quase as mesmas teriam sido colocadas, recebendo a cada vez soluções *diferentes*"[336].

Em seus últimos textos, o filósofo retoma o tema das questões que são as *mesmas* e das *soluções* que são *diversas* a partir da noção de *problematização*. A idéia permanece a mesma: em uma dada época é uma mesma problemática ou questão que se mostra a todos, as respostas ou soluções dadas a estas questões ou problemas, contudo, podem ser diferentes. É o que o filósofo parece sugerir em seu comentário ao texto kantiano de 1784. Segundo Foucault, a grande problemática enfrentada pela Filosofia desde o século das Luzes esteve ligada à relação entre *verdade* e *liberdade*[337]. Neste sentido, os filósofos, ao menos aqueles que se colocam na tradição do Esclarecimento, estariam desde então procurando, cada um a sua maneira, encontrar uma solução a esta questão. Soluções, contudo, que não passam de uma solução possível. E dentre elas, é certo, a própria solução encontrada por Foucault. Neste contexto, a resposta ou a solução de nosso autor aos problemas do seu presente, em especial ao problema do sujeito que, como vimos, traz em si a questão da verdade e da liberdade, é somente uma resposta ou uma solução dentre outras possíveis. A solução de Foucault à questão do sujeito deve, portanto, ser compreendida enquanto *uma* solução possível a esse problema e não como *a* solução. E o próprio filósofo descreve como se dão as soluções

[336] FOUCAULT, **As palavras e as coisas**, p. 173.
[337] Cf. FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumiéres?", *in* **DE II**.

para um problema: " a um mesmo conjunto de dificuldades, várias respostas podem ser dadas. E, na maioria das vezes, respostas diversas são de fato propostas"[338]. Aquilo que se tornou incerto, não familiar e problemático - a atualidade - "não assume uma forma única que seria o resultado direto ou a expressão necessária de suas dificuldades"[339]. Ao contrário, cada resposta a uma dificuldade, a um problema, consiste numa "resposta original ou específica freqüentemente multiforme (...), por vezes até contraditória em seus diferentes aspectos"[340]. A partir de um mesmo conjunto de embaraços e dificuldades cada um pode pensá-lo de uma maneira específica. E o filósofo conclui:

> Essa elaboração de um dado em questão, essa transformação de um conjunto de embaraços e de dificuldades em problemas em direção aos quais as diversas soluções procurarão levar uma resposta, é isso que constitui o ponto de problematização e o trabalho específico do pensamento[341].

O solo donde parte o pensamento crítico, "um conjunto de embaraços e de dificuldades", é, portanto, comum a todos. Tal solo consiste, afinal de contas, na condição de possibilidade de todo pensamento crítico, é o que torna os diversos pensamentos problemáticos simultaneamente possíveis, "é o ponto onde se enraízam suas simultaneidades; é o solo que pode nutrir uns e outros em suas diversidades"[342]. Sobre uma solução específica para um problema presente, Foucault, enfim, conclui: "toda solução nova que vier a somar-se às outras partirá da problematização atual, modificando somente alguns postulados ou princípios"[343].

Assim, se endossamos a afirmação de que a historiografia de Foucault é "narcisicamente orientada" não é no sentido de que ela se arroga, narcisicamente, uma capacidade de criação absolutamente original. Se o tipo de trabalho de Foucault pode ser dito "narcisicamente orientado" não é porque não encontra fora de si nenhum outro referencial, mas antes porque a partir de referenciais que não lhe são exlcusivos ele pode lhes dar uma forma, uma configuração específica e ser, neste sentido, original. Notemos bem: Foucault afirma que não se trata de rejeitar *todos* os princípios e postulados que estão por trás de um conjunto de embaraços e dificuldades, mas de modificar somente *alguns*. E aqui parece que voltamos à questão da constituição de

---

[338] FOUCAULT, "Polémique, politique et problématisations", *in* **DE II**, p. 1416.
[339] FOUCAULT, *loc. cit.*
[340] FOUCAULT, *loc. cit*.
[341] *Ibidem*, p. 1417
[342] FOUCAULT, *loc.cit.*
[343] FOUCAULT, *loc. cit.*

novas maneiras de pensar e de ser que, ao mesmo tempo, *respeitam* e *violam* o que está dado, que partem de certos *modelos* mas *criam* sobre eles.

Diante de um modo de pensar, de agir e de ser, isto é, diante de práticas discursivas e não discursivas que se mostram embaraçosas e que apresentam certas dificuldades, o indivíduo pode ser levado a apresentar novas soluções para estes modos de pensar, de agir e de ser. Assim, tanto um pensamento diferente quanto uma nova maneira de se constituir como sujeito nos moldes de uma estética da existência não passam de *uma* solução, dentre outras possíveis, para aquilo que se mostra problemático em uma época. Neste sentido, concordamos com a afirmação de Canguilhem de que Foucault "substitui a história dos sistemas pela história das problemáticas"[344]. Uma história das problemáticas que Foucault atribui como função ao *intelectual específico*, um tipo de intelectual que pensa o presente, ao mesmo tempo, como pertencimento e como tarefa, como determinação histórica problemática que se abre à liberdade do sujeito. Uma maneira de filosofar que, com as palavras de Foucault, "problematiza, ao mesmo tempo, a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si mesmo como sujeito autônomo"[345].

Reordenando as regras do jogo: a crítica como tática

Vimos já no capítulo anterior como os termos *jogo* e *regra* estão presentes nos escritos de Foucault. A idéia de jogo parece apontar para a dinâmica que se estabelece, numa determinada época, entre saber, poder e subjetividade, ou, com outras palavras, entre práticas discursivas, práticas de poder e práticas de si, ou ainda, entre a relação do indivíduo com a verdade, com os outros e consigo mesmo. Mas este jogo certamente possui uma regra, uma ordem. Implica uma certa racionalidade, um certo uso da razão. Esta é, pois, a idéia de regra. A regra é a *regra do jogo*. Do jogo entre aquilo que é dito como verdade e como falsidade numa época - o jogo de verdade; do jogo de forças que permeiam as relações sociais de uma época - o jogo de poder; e, por fim, do jogo que o indivíduo estabelece consigo mesmo em sua relação consigo - o jogo ético.

---

[344] CANGUILHEM, George. Présentation, i*n* **Michel Foucault Philosophe**, p. 12.
[345] FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumiéres?", *in* **DE II**, p. 1390.

Certamente, estes três tipos de jogos estão correlacionados. Como já vimos, o jogo de verdade não diz respeito somente aos objetos que podem ter estatuto de verdade em uma época, mas também ao tipo de sujeito que é capaz de conhecer estes objetos. O jogo de verdade, portanto, implica o jogo que o indivíduo tem consigo mesmo a fim de se constituir como sujeito de conhecimento. Além disso, sabemos também que um jogo de verdade só se constitui como tal em função de uma série de forças de poder, jogos de poder, que normatizam o saber de uma época.

Na introdução de **O uso dos prazeres,** Foucault parece resumir sua empreitada filosófica como uma investigação dos jogos de verdade. Uma investigação, contudo, que sempre procura compreender os jogos de verdade em sua correlação com as forças de poder e com as formas de subjetividade de uma época.

> Após os estudos dos jogos de verdade considerados entre si – a partir do exemplo de um certo número de ciências empíricas nos Séculos XVII e XVIII – e posteriormente ao estudo dos jogos de verdade em referência às relações de poder, a partir do exemplo das práticas punitivas, outro trabalho parecia se impor: estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito (...).[346]

E se do ponto de vista da constituição do saber este sempre implica uma correlação com as forças de poder e com certas formas de subjetividade, do ponto de vista da subjetividade a correlação entre verdade, poder e subjetividade permanece. Já vimos, que a constituição da subjetividade não se dá independentemente daquilo que é dito como verdade em uma época e das forças de poder ligadas a ela. É justamente esta correlação que constitui, segundo Foucault, aquilo que ele chama de experiência. Ainda na introdução de **O uso dos prazeres**, o filósofo comenta sobre esta noção no contexto de sua pesquisa sobre a sexualidade: "O projeto era (...) o de uma história da sexualidade enquanto experiência – se entendemos por experiência a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade"[347].

Aqui nos interessa a correlação entre *subjetividade* e *verdade*, entre a constituição do sujeito e os jogos de verdade. Pois, se a subjetividade se constitui no interior de um jogo de verdade, reproduzindo, internalizando ou imitando este jogo no seu modo de pensar, de agir e de ser, o que é importante ressaltar é em que sentido este jogo pode ser modificado e transformado. Afinal de contas, como diz Foucault, saber se

---

[346] FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, p. 11.
[347] *Ibidem*, p. 10.

se pode pensar de maneira diferente, isto é, se se pode modificar nossa relação com o jogo de verdade dentro do qual estamos inseridos é indispensável para continuarmos a refletir[348]. E a este respeito o filósofo comenta com clareza: "Escaparíamos (...) à uma dominação da verdade não jogando um jogo totalmente diferente do jogo de verdade, mas jogando-o de outra maneira ou jogando um outro jogo, uma outra partida"[349]. Ou seja, não se escapa a um certo jogo de verdade já dado excluindo-se totalmente dele ou transgredindo-o por completo, mas "jogando um certo jogo de verdade"[350].

Isto parece confirmar o que falamos acima sobre a criação de novos modos de pensar ou sobre a criação de novas maneiras de ser que não rejeitam *todos* os princípios e postulados implicados nos modos de pensar e de ser de uma época, mas somente alguns. Se pensarmos que os princípios e postulados implicados em um modo de pensar, de agir e de ser de uma época dizem respeito às regras que nessa época determinam a verdade do pensar, do agir e do ser, agora é preciso dizer que o que *pode* ser modificado, na medida do possível, é somente o *uso* de algumas destas regras. É como num jogo de cartas que possui certas regras que deixam em aberto inúmeras possibilidades para serem usadas de modos diversos.

Inseridos num jogo de verdade já dado, portanto, o que podemos fazer para poder pensar de maneira diferente é tentar modificar o *uso* de algumas de suas regras, isto é, alguns princípios e postulados que caracterizam certo *uso da razão*. Lembramos aqui de mais uma passagem já citada: "sempre há a possibilidade, num jogo de verdade dado, de descobrir alguma coisa diferente e de mudar mais ou menos tal ou tal regra, e por vezes mesmo o conjunto todo do jogo de verdade".

Que seja a racionalidade implícita nas práticas, isto é, que seja um certo uso da razão que ordena e determina as práticas que deve ser modificado, é uma idéia que também encontramos nos comentários de Foucault acerca do processo de criação musical de Pierre Boulez. Foucault escreve:

> Boulez nunca admitiu a idéia de que todo pensamento, na prática da arte, seria inoportuno se ele não fosse a reflexão sobre as regras de uma técnica e

---

[348] Foucault diz: "De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir" (*ibidem*, p. 13).
[349] FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi...", *in* **DE II**, p. 1543.
[350] FOUCAULT, *loc. cit.*

> sobre seu jogo próprio (...). Do pensamento ele esperava justamente que o permitisse, sem cessar, *fazer outra coisa além do que ele fazia*. Ele lhe ordenava abrir, no jogo tão regrado, tão reflexivo que ele jogava, *um novo espaço livre*. Ouviríamos alguns taxando-o de gratuidade técnica; outros, de excesso de teoria. Mas o essencial para ele era: pensar as práticas o mais próximo de suas necessidades internas *sem se submeter a nenhuma delas, como se elas fossem exigências soberanas*. Qual é então o papel do pensamento naquilo que fazemos se ele não deve ser nem simples saber-fazer nem pura teoria? Boulez o mostrava: dar força de romper as regras no ato que as faz jogar.[351]

O que vemos aqui, ao que parece, é a idéia do pensamento específico. O pensamento que problematiza o próprio pensar implicado nos modos de agir, isto é, implicado nas práticas discursivas e não discursivas que realizamos. Mas não se trata simplesmente de um pensar sobre as regras por trás das técnicas: não se trata de um mero tecnicismo ou de mera teoria. Este pensar deve possibilitar ao artista "fazer outra coisa além do que ele fazia", possibilitar "um novo espaço livre". E Foucault explica o papel do pensamento enquanto condição de possibilidade para uma mudança: pensar sobre as regras das técnicas dá "força de romper as regras no ato que as faz jogar", sendo que os atos que as fazem jogar são as próprias práticas ou técnicas que, como sabemos, trazem em si a racionalidade ou as regras que determinam a maneira como operam, como entram em uso. Isto significa, portanto, que para modificar um modo de agir, um agir que se dá segundo certa racionalidade, é preciso modificar o agir em sua prática, pois é ela que coloca em cena as regras que caracterizam certo modo de agir e que, por conseguinte, pode colocar em cenas novos modos de agir.

Romper as regras que ordenam o uso das técnicas "sem se submeter a nenhuma delas, como se elas fossem exigências soberanas" parece ser, então, as condições que possibilitam fazer outra coisa além do que se faz. Mas lembremos que este rompimento com as regras não significa um rompimento total. É certo que as regras e as práticas que estão dadas não são exigências sobernas, mas devem, em certa medida, serem respeitadas. Caso contrário jogaríamos um jogo diferente. São somente *alguns* princípios e postulados que podem receber um novo uso, que podem, enfim, serem modificados. E sobre este *novo uso* que, na medida do possível, pode mudar as regras estabelecidas, Bonneville comenta: "Romper a regra não é ignorá-la nem submeter-se a ela: é determinar as *modalidades de uso* que ela definiu para si; é, ao mesmo tempo, se

[351] FOUCAULT, "Pierre Boulez, l'écran traverse", *in* **DE II**, p. 1041, grifo nosso.

colocar como sujeito deste uso, sem temer de se ver reduzido, pego pela lei que usamos"[352].

Ora, esta idéia de que o que pode ser modificado é o *uso* que fazemos das regras que já estão dadas começa, então, a nos aproximar da segunda concessão que devíamos a Habermas. Como vimos, para o filósofo alemão, a crítica de Foucault se configuraria antes como tática de guerra do que propriamente como crítica. Pois se a condição de possibilidade da crítica provém sempre do interior dos jogos de poder, de sua instabilidade e inquietude intrínsecas, ela não passa de uma resposta tática ou estratégica que teria por finalidade vencer o jogo.

Todavia, a primeira coisa que é preciso assinalar é que não se trata exatamente de uma guerra, mesmo que a crítica pertença ao domínio do confronto. O confronto, porém, parece estar mais próximo da idéia de *combate* do que de *guerra*, pois não se trata propriamente de ganhar ou perder, vencer ou ser derrotado, mas, antes, de estratégias de resistência, de combatimento. Visto que os jogos de verdade, de poder e destes em correlação com os indivíduos vão sempre existir - já que é isto, afinal, que constitui toda experiência -, estes jogos não têm fim. Neste sentido, a crítica não teria por finalidade apontar para táticas ou estratégias que fossem capazes de acabar com o jogo, mas de permanecer nele, jogando-o de outra maneira. Estamos, então, mais uma vez com Veyne. Afirma o historiador a respeito de Foucault: "Ser filósofo é fazer o diagnóstico das possíveis atualidades e traçar seu mapa estratégico"[353]. Como vimos, um diagnóstico da *atualidade* nos aponta para aquilo que *é* e aquilo que *pode* ser, para aquilo que, ao mesmo tempo, deve ser respeitado e superado. Neste sentido, fazer o diagnóstico das possíveis atualidades significa realizar um diagnóstico daquilo que num jogo de verdade pode ser transformado, daquilo que pode dar uma nova configuração ao jogo sem acabar com ele. Diagnosticar as possíveis atualidades de um jogo seria, assim, uma maneira de continuar jogando o mesmo jogo, mas de um modo diferente[354]. E é aqui que o caráter tático ou estratégico da crítica não só não a invalida, como lhe proporciona seu alcance político. Pois se a crítica - compreendida num sentido mais largo enquanto reflexão sobre os limites possíveis a serem ultrapassados - sobre o

---

[352] POTTE-BONNEVILLE, **Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire**, p. 195.
[353] VEYNE, "Le dernier Foucault", p. 938.
[354] Sobre o diagnóstico da atualidade Cf. ANTIÈRES, "Dire l'actualité. Le travail de diagnostic chez Michel Foucault", *in* **Foucault le courage de la vérité**.

espaço de liberdade possível é o que permite ao sujeito pensar diferente respeitando os modos de pensar de uma época e vislumbrar novos modos de subjetivação sem violar as formas de subjetividades aceitas, é preciso concluir que a crítica é também aquilo que abre ao sujeito indefinidas possibilidades de ter consigo mesmo uma relação de governo e de dominação. E nesse sentido, comenta Foucault: "Quanto mais o jogo é aberto, mais ele é atraente e fascinante"[355].

Diante de um conjunto de regras que ordenam o modo de pensar, de agir e de ser de uma época, portanto, os sujeitos não necessariamente se constituirão passivamente a partir delas, pois sempre haverá indefinidas possibilidades, estratégicas ou táticas, para que eles façam *uso* dessas regras de maneira própria, singular e original. Ou seja, haverá sempre a possibilidade de darem a si mesmos, no limite do possível, as próprias regras. É, como vimos, aquilo que Foucault observa na ética dos Antigos. E a crítica, enquanto reflexão sobre os limites possíveis a serem ultrapassados, ou seja, sobre a liberdade possível, é, então, o que possibilita este vislumbramento de indefinidas possibilidades de diferenciação.

[355] FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi...", p. 1548.

CONCLUSÃO

Uma última pergunta é preciso ser feita para finalizarmos este trabalho: qual é, afinal de contas, o critério de que dispomos para avaliar, dentre aquilo que é determinado historicamente, o que pode ser transformado e o que deve ser respeitado? Com outras palavras: qual é o critério de que disposmos para definir o espaço de liberdade possível?

Ora, um critério objetivo para determinar "o espaço de liberdade concreta" ou de "transformação possível" não nos parece ser alguma coisa que encontramos em Foucault. E se isto, a princípio, parece enfraquecer o alcance crítico de seu trabalho, a não objetividade, a precariedade e a instabilidade da análise crítica é aquilo mesmo que, ao nosso ver, a torna ainda mais fecunda e condizente com a proposta do filósofo.

Da mesma forma que Foucault é ciente de que nunca poderemos chegar a um conhecimento absoluto e completo de nossas determinações históricas[356], uma vez que elas são múltiplas e sempre exigem um recorte para serem analisadas, o filósofo sabe que aquilo que pode ser mudado e transformado tampouco pode ser estabelecido de maneira objetiva e universal. Diz Foucault: "é preciso renunciar ao desejo de ascender a um ponto de vista que poderia nos dar acesso ao conhecimento completo e definitivo daquilo que pode constituir nossos limites históricos"[357].

Ao fazer uma ontologia histórica daquilo que somos, portanto, Foucault de maneira alguma pretendeu chegar a uma verdade absoluta daquilo que somos historicamente: "esta ontologia histórica de nós mesmos deve distanciar-se de todos os projetos que pretendem ser globais e radicais"[358]. E já em **As palavras e as coisas**, o filósofo apontava para os limites de sua análise histórica: "Todo limite não é mais talvez

---

[356] Aqui é interessante retomar a crítica de Habermas. O filósofo alemão parece não se convencer do caráter "não científico" da historiografia realizada por Foucault. Para Habermas, esta teria sido a característica do trabalho de Nietzsche, não de Foucault. Para que uma historiografia seja, de fato, "não científica" e que, por conseguinte, escape ao postulado de um sujeito cognoscente, tal historiografia, segundo Habermas, não pode dar à história um sentido. "A nova história não está a serviço da compreensão, mas da destruição e da dissipação daquele contexto da história da recepção que supostamente vincula o historiador a um objeto com o qual entra em comunicação somente para reencontrar-se a si mesmo" (HABERMAS, *op.cit.*, p. 350). Para o filósofo alemão, Foucault não escapa "a uma historiografia presa ao pensamento antropológico e às convicções humanistas" (*ibidem*, p. 353). Nosso autor ainda teria se mantido preso à idéia de sujeito cognoscente fundador de sentido, uma vez que teria dado um sentido para a história. Não um sentido absoluto nos moldes de uma historiografia com pretensões científicas, é certo, mas um sentido particular que subjaz às verdades universais procuradas pela história tradicional.

[357] FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumiéres?", *in* **DE II**, p. 1394.

[358] FOUCAULT, *loc. cit.*

que um corte arbitrário num conjunto indefinidamente móvel"[359]. Ou seja, a determinação histórica que Foucault nos oferece de nós mesmos não passa de um "corte arbitrário", dentre outros cortes possíveis e indefinidos. E não poderia ser diferente. Afinal de contas foi o próprio filósofo quem afirmou que "todo modelo racional uniforme cai rapidamente em paradoxos!"[360]. "Procuro, pelo contrário", insistia, "fora de toda *totalização*, ao mesmo tempo *abstrata* e *limitadora*, *abrir* problemas tão *concretos* e *gerais* quanto possível"[361]. De modo algum pretendia estabelecer, de uma vez por todas, de maneira unívoca, quais teriam sido os acontecimentos que nos constituíram tal como *somos*, muito menos aquilo que *poderíamos* ser. E se suas análises possuem aspectos multiformes e, por vezes, até contraditórios - o que, como vimos, é digno de uma problematização - isto, no entanto, não invalida sua empreitada. Ao contrário, torna-a ainda mais necessária. Pois pensar o que somos como *problema*, nos faz permanentemente tomar a nós mesmos como objeto a ser conhecido, refletido e problematizado.

Ao comentar a dimensão política de seu trabalho, Foucault afirma que esta consiste na "análise relativa àquilo que estamos dispostos a aceitar no nosso mundo, a recusar e a mudar, tanto em nós próprios como nas nossas circunstâncias"[362]. Isto talvez indique que o critério definidor daquilo que pode ser transformado e mudado não provém de uma constatação objetiva e necessária daquilo que está dado, mas, ao contrário, daquilo que estamos dispostos a aceitar e a recusar. O critério de avaliação daquilo que pode ser mudado, do espaço concreto de liberdade, seria, assim, um critério incerto e provisório. Tal idéia também parece estar expressa na seguinte passagem:

> (...) creio que é muito importante, quando queremos fazer obras de transformação e de renovação, saber não somente o que são as instituições e quais são seus efeitos reais, mas igualmente qual é o tipo de pensamento que as sustenta: o que podemos ainda admitir deste sistema de racionalidade? Qual é a parte que, ao contrário, merece ser colocada de lado, abandonada, transformada, etc.?[363]

Tudo indica que "estar disposto", "admitir", "colocar de lado", "abandonar" e "transformar", são atividades realizadas por aqueles que se arriscam no caminho de uma transformação possível. Assim, se Foucault nos fala em mudanças e transformações

---

[359] FOUCAULT, **As palavras e as coisas**, p. 69.
[360] FOUCAULT, "Un système fini face à une demande infinie", *in* **DE II**, p. 1199.
[361] FOUCAULT, "Politique et éthique: une interview", *in* **DE II**, p. 1406.
[362] FOUCAULT, "Verdade e Subjetividade", p. 206.
[363] FOUCAULT, "Qu'appelle-t-on punir?", *in* **DE II**, p. 1456.

proporcionadas pela crítica, precisamos ter claro que isso de maneira alguma aponta para mudanças que seguramente irão acontecer. A crítica não tem todo este alcance, nem mesmo esta pretensão. E se de alguma maneira ela tem uma importância política é porque possibilita ao indivíduo apropriar-se de seu passado e, na medida do possível, pensar e agir diferentemente no futuro. Neste sentido, é preciso então reconhecer que a crítica implica sempre um risco. Que riscos são estes? Os riscos de achar que se tomou a distância suficiente de si mesmo a fim de conseguir se analisar criticamente e, por conseguinte, se transformar dentro dos limites possíveis, quando, na realidade, se continua o mesmo. Este teria sido, pois, o risco que o próprio Foucault confessa ter corrido ao dar continuidade a sua **História da sexualidade** de uma maneira diferente:

> Tal é a ironia desses esforços a fim de mudar a maneira de ver, para modificar o horizonte daquilo que se conhece e para tentar distanciar-se um pouco. Levam eles, efetivamente, a pensar diferentemente? Talvez tenham, no máximo, permitido pensar diferentemente o que se pensava e perceber o que se fez segundo um ângulo diferente e sob uma luz mais nítida. Acreditava-se tomar distância e, no entanto, fica-se na vertical de si mesmo.[364]

Quando dizemos que o trabalho crítico implica um risco na medida em que ele não fornece uma resposta objetiva do que pode ser mudado e transformado, voltamos ao tema da problematização. Como vimos, este termo refere-se a uma atividade do pensamento que não pensa sobre as coisas de maneira unívoca, mas equívoca, problemática. A crítica, neste sentido, seria uma problematização, uma vez que não define univocamente o espaço de liberdade possível. Ao pensar a história como problema, a crítica não aponta com exatidão para aquilo que pode mudar, mas indica somente uma solução possível. Foucault, confirma Veyne:

> (...) não pretendeu em nenhum caso oferecer soluções verdadeiras nem definitivas; pois a humanidade modifica-se sem cessar, de modo que cada solução atual logo revela que ela também comporta perigos; toda solução é imperfeita, e será sempre assim.[365]

Uma solução possível é sempre uma dentre outras possíveis. Este seria, pois, o caráter de problematização da crítica. E enquanto tal podemos dizer que o tipo de conhecimento que configura a atividade crítica é um conhecimento problemático e equívoco e não um conhecimento objetivo, unívoco e absoluto. A solução apontada pela crítica é precária, imperfeita e provisória. É somente uma resposta dentre outras

---

[364] FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, p. 15.
[365] VEYNE, “Le dernier Foucault”, p. 940.

possíveis. É somente uma resposta que foi dada num momento específico e que pode ser repensada, refeita ou até abandonada. "O verdadeiro exercício crítico do pensamento opõe-se à idéia de uma pesquisa metódica da 'solução'", afirma Judith Revel[366]. E isto nos coloca diante de mais um elemento instável da crítica: ela está sempre fadada a recomeçar. A atitude crítica, diz Foucault, "é sempre limitada, determinada e, portanto, fadada a recomeçar"[367].

No nível individual da constituição da subjetividade ocorre o mesmo. O conhecimento de nós mesmos como problema - o conhecimento histórico daquilo que *somos* e *podemos* ser - não consiste num conhecimento evidente de si, como se este "si" fosse um objeto sempre idêntico a si mesmo, mas num conhecimento provisório e indefinido que pensa permanentemente o "si" enquanto objeto-problema, isto é, enquanto "objeto de inquietação, debate e de reflexão"[368]. É neste sentido que precisamos compreender a subjetividade enquanto processo contínuo de formação e transformação: uma *forma* em *formação*. Com as palavras de Foucault, é preciso compreender que:

> (...) ao longo de sua história, os homens nunca deixaram de se construir, ou seja, de deslocar continuamente suas subjetividades, de se construir dentro de uma série infinita e múltipla de subjetividades diferentes, que nunca terão fim e que nunca nos colocará frente a alguma coisa que seja o homem.[369]

Uma afirmação como esta, entretanto, nos coloca diante de uma outra questão embaraçosa: será que a permanente problematização de nós mesmos à qual estamos fadados a partir do momento que nos pensamos como problema, ou a permanente constituição ou deslocamento de nossa subjetividade, não nos encerra mais uma vez em uma relação epistemológica com nós mesmos?

Vimos que uma das acusações de Foucault ao cristianismo dirigia-se justamente à necessidade dos indivíduos estarem constantemente em busca de uma verdade oculta que jamais seria alcançada. Ora, será que a permanente problematização de si não nos leva ao mesmo caminho? Isto é, a uma eterna problematização de nós mesmos que,

---

[366] REVEL, **Expériences de la pensée**, p. 45
[367] FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumiéres?", *in* **DE II**, p. 1394.
[368] FOUCAULT, **O uso dos prazeres**, p. 25. Potte-Bonneville sugere que a problematização seria uma referência de Foucault à idéia cartesiana do *ser* não problemático, mais especificamente, do *ser* do sujeito que se apresenta ao pensamento como um dado indubitável, claro e evidente. Cf. POTTE-BONNEVILLE, **Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire**, p. 248.
[369]FOUCAULT, "Conversazione con Michel Foucault", *in* **DE II**, p. 894.

como o próprio Foucault admite, jamais nos levará a uma resposta definitiva, objetiva e evidente, acerca daquilo que *somos*? Afinal, foi ele mesmo quem disse que nunca estaremos diante daquilo que *é* o homem e que "a tarefa do *dizer o verdadeiro* é uma tarefa interminável"[370]. Se é assim, por que ainda persistir no conhecimento de si e, por conseguinte, na busca pela verdade? Será que, como nos apontamentos do filósofo acerca da moral cristã, a permanente reflexão sobre si, sobre o espaço de liberdade possível, não consiste também numa renúncia, numa negação e numa impossibilidade de se constituir como sujeito?

Para Beatrice Han estas parecem ser as questões que comprometem as investigações de Foucault acerca do sujeito. Segundo a autora, apesar de todas as acusações do filósofo às concepções intelectualistas do sujeito, ele não teria escapado às teorias que atribuem demasiada importância ao conhecimento ou à atividade intelectual no que concerne à constituição da subjetividade: "caráter intelectualista que contradiz tanto as palavras quanto o espírito do método genealógico, e parece fazer ressurgir, no coração das análises de Foucault, o idealismo que ele sempre quis combater"[371]. Ao que parece, no entanto, Han desconsiderou ao menos dois elementos que, ao lado do conhecimento de si, estão implicados na constituição da subjetividade: as *práticas de si* que acompanham e possibilitam o conhecimento de si e a *finalidade* deste conhecimento[372].

Para que um indivíduo possa problematizar si mesmo, pensar, refletir ou conhecer si mesmo como problema, ele certamente precisa exercer algum tipo de trabalho sobre si a fim de se constituir como capaz deste tipo de conhecimento. Neste sentido, o conhecimento de si não é o único nem o principal procedimento envolvido na constituição do sujeito que problematiza si mesmo, pois para que isso aconteça, o indivíduo deve realizar outras práticas sobre si mesmo. Se Foucault nos fala das práticas de si como condição para o conhecimento de si, por que elas não seriam também as condições para o conhecimento de si como problema?

---

[370] FOUCAULT, "Le souci de la vérité", *in* **DE II**, p. 1497, grifo nosso.
[371] HAN, **L'ontologie manquée de Michel Foucault**, p. 301.
[372] Como vimos no primeiro capítulo, Foucault afirma que a constituição das diferentes formas de subjetividade variam sobretudo em função de quatro elementos: da parte de si mesmo que o indivíduo toma como objeto a ser conhecido; das práticas de si que realiza sobre si mesmo a fim de se conhecer e de se constituir positivamente como sujeito; da finalidade do conhecimento que tem de si e do modo de ser que quer alcançar e, por fim, da maneira como se relaciona com as regras e normas que deve respeitar, mas que, ao mesmo tempo, pode transgredir.

Ora, perguntar pelas práticas que o indivíduo deve realizar sobre si mesmo a fim de se constituir como sujeito capaz de pensar si mesmo como problema é indagar pelas próprias práticas que Foucault teve de realizar sobre si mesmo ao longo de sua investigação problemática acerca daquilo que somos. A idéia de que o trabalho filosófico realizado por Foucault implica práticas que modificam o próprio ser do filósofo é indicada em diversas passagens de seus últimos textos. O trabalho filosófico, neste sentido, não consiste mais numa atividade puramente *intelectual* mas tem também um alcance *espiritual*, na medida em que modifica, por meio das práticas de si, o *ser* mesmo do filósofo. Comentando sua empreitada filosófica, Foucault confirma: "Um trabalho quando não é, ao mesmo tempo, uma tentativa de modificar o que se pensa e mesmo o que se é, não é muito interessante"[373]. Definindo o exercício filosófico, afirma: "uma elaboração de si por si, uma transformação estudiosa, uma modificação lenta e árdua por meio do cuidado constante com a verdade"[374].

Que a própria filosofia de Foucault consista num "exercício de si no pensamento" ou numa "experiência modificadora de si"[375] é uma tese não só sugerida pelo próprio filósofo, mas também defendida por muitos de seus comentadores[376]. Paul Veyne, por exemplo, escreve: "durante os oito últimos meses de sua vida, a redação de seus dois livros assumiram, para ele, o papel que a escritura filosófica e o jornal íntimo tinham na filosofia antiga: aquele de um trabalho de si sobre si, de uma auto-estilização"[377].

Foucault ressalta a importância do papel das práticas de si como práticas que acompanham e possibilitam o conhecimento de tipo crítico em seu comentário ao texto kantiano de 1784. Nosso autor nos lembra que já Kant, que teria inaugurado a nova maneira de filosofar que se pergunta pela atualidade do presente, teria preconizado a necessidade dos indivíduos realizarem sobre si mesmos certo tipo de trabalho, ou de prática, a fim de que pudessem conhecer o presente enquanto atualidade, e que

---

[373] FOUCAULT, "Le souci de la vérité", *in* **DE II**, p. 1487.
[374] *Ibidem*, p. 1494.
[375]FOUCAULT, **O uso dos prazers**, p. 13.
[376] Sobre como o empreendimento filosófico de Foucault consiste numa prática de si ver: DÁVILA, Jorge. "Étique de la parole et jeu de la vérité", *in* **Foucault et la philosophie antique**; CATUCCI, Stefano. "La cura di scrivere", *in* Eleonora de Conciliis (org.), **Dopo Foucault.** Milano: Mimesis Edizioni, 2007; REVEL, **Expériences de la pensée**; GROS, "Foucault face à son oeuvre", *in* Pierre-François Moreau (org.), **Lectures de Michel Foucault, 3. Sur les *Dits et écrits***. Lyon: ENS Éditions, 2003.
[377] VEYNE, "Le dernier Foucault", p. 940.

pudessem se constituir como sujeitos de maneira mais autônoma. Neste sentido, a nova atitude filosófica caracterizada pela ontologia do presente não poderia ser compreendida somente como atitude intelectual ou teórica, mas deveria também ser pensada enquanto atitude prática ou experimental. Afirma Foucault: "esta atitude histórico-crítica deve ser também uma atitude experimental"[378]. E o filósofo conclui mais adiante: "Eu caracterizo o *ethos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórica-prática dos limites que podemos ultrapassar e como trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos enquanto seres livres"[379].

E se, por um lado, as práticas de si envolvidas num conhecimento arqueológico e genealógico do ser do sujeito são aquilo que possibilitam o conhecimento de si como problema, por outro, este tipo de reflexão sobre si será aquilo que possibilitará o indivíduo pensar, dizer, agir e ser de maneira diferente. Assim, se acima aproximamos a problematização de si ao permanente conhecimento de si característico do cristianismo, agora vale notar que a problematização de si, em Foucault, não é um trabalho intelectual estéril que se encerra em si mesmo não só porque exige como condição de possibilidade um certo tipo de trabalho que o indivíduo realiza sobre si mesmo a fim de se conhecer como problema, mas principalmente porque este conhecimento de si impulsiona à ação: a transformação, modificação ou criação de si. Neste sentido, nosso filósofo talvez esteja mais próximo das considerações estóicas do que da concepção cristã de sujeito. Como vimos no segundo capítulo, a finalidade do conhecimento de si em Sêneca, por exemplo, não era meramente epistemológica. O conhecimento de si servia antes de tudo para impulsionar o indivíduo a agir. A verdade, ali, estava ligada à vontade de ação. Para Foucault, o indivíduo insere-se no campo de uma política de si e de uma estética de si mesmo quando, ao lado do conhecimento de si, transforma, modifica e cria a si mesmo. Deste modo, também para o filósofo francês a *finalidade* do conhecimento de si não é meramente *teórica*, mas igualmente *prática*. O *fim* do conhecer a si não está em si mesmo. O indivíduo procura conhecer a si mesmo a fim de saber se pode *agir* – pensar, comportar-se e conduzir-se – de maneira *diferente*, isto é, a fim de saber até onde pode dar a si mesmo suas próprias regras, constituindo-se como uma obra de arte. E James Bernauer aponta para as conseqüências desta estética da existência que não implica um conhecimento exaustivo acerca das verdades últimas do homem: "tomar a

[378] FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumiéres?", *in* **DE II**, p. 1393.
[379] *Ibidem*, p. 1394.

existência humana como uma obra de arte é subtraí-la à ordem do cientificamente conhecido e liberar o homem da obrigação de decifrar sua identidade como um sistema de funções extratemporais"[380].

É, portanto, no âmbito da *prática* - política e estética - e não mais somente no âmbito puramente *teórico* e *intelectual*, que o indivíduo insere-se ao longo da construção de sua subjetividade. E apesar desta construção nunca se completar, ela não encerra o indivíduo numa relação epistemológica indefinida consigo mesmo, mas numa contínua estilização da ação e da existência, isto é, num contínuo combate entre *verdade* e *liberdade*, entre *dever* e *poder*, ou ainda, se quisermos, entre *teoria* e *prática*. E, se para alguns, este combate indefinido que nunca nos coloca diante daquilo que o homem *é* pode servir para rotular, de maneira simplista, a filosofia de Foucault como *niilista*, Paul Veyne parece localizar exatamente neste "labor paciente que dá forma à impaciência da liberdade"[381], aquilo que marca a originalidade do pensamento de nosso autor no que diz respeito à questão da *ontologia do sujeito*:

> (...) se há alguma coisa que distingue o pensamento de Foucault de outros, é o firme propósito (...) de não reduplicar nossas ilusões, de não provar que isto que é ou que deveria ser possui toda razão de ser. Coisa raríssima: estamos diante duma filosofia sem *happy end*; não que ela termine mal: nada pode "terminar", já que não há nem término nem origem. A originalidade de Foucault entre os pensadores deste século foi o de não converter nossa finitude em fundamento de novas certezas.[382]

---

[380] BERNAUER, James. "Par-delá vie et mort: Foucault et l'éthique aprés Auschwitz", *in* **Michel Foucault philosophe**, p. 304.
[381] FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumiéres?", *in* **DE II**, p. 1397.
[382] VEYNE, "Le dernier Foucault", p. 937.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Observação: as citações dos textos de Foucault retirados dos **Dits et écrits I** e **II** (DE I e II) são traduções nossas, assim como as passagens dos comentários críticos das edições francesas.

a) Obras de Michel Foucault:

- **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

- "Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]", *in* **Bulletin de la Société française de Philosophie**, tomo LXXXIV, 1990.

- **O cuidado de si**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2003.

- **Dits et écrits I**. Paris: Gallimard, 2001.

- **Dits et écrits II**. Paris: Gallimard, 2001.

- **A Hermenêutica do sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

- **Microfísica do poder.** Tradução e organização de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2002.

- **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

- **As palavras e as coisas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- "Verdade e subjetividade", *in* **Revista de Comunicação e Linguagens**, n° 19. Tradução de António Fernando Cascais. Lisboa: Cosmos, 1993.

- **Sécurié, Territoire, Population**. Paris: Gallimard, 2004.

- **O uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2003.

- **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim. São Paulo: Graal, 2003.

- **A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 2003.

b) Outras referências bibliográficas:

- ANTIÈRES, Philippe. "Dire l'actualité. Le travail de diagnostic chez Michel Foucault", *in* Frédéric Gros (org.), **Foucault le courage de la vérité**. Paris: PUF, 2002.

- ARISTÓTELES. **Arte Poética**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1997.

- BÉNATOUÏL, Thomas. "Deux usages du stoïcisme: Deleuze, Foucault", *in* Frédéric Gros et Carlos Lévy (orgs.), **Foucault et la philosophie antique**. Paris: KIMÉ, 2003.

- BENTHAM, Jeremy. **Introdução aos princípios da moral e da legislação**. Tradução de João Barauna. São Paulo: Abril Cultural, Col. *Os Pensadores*, 1984.

- BERNAUER, James. "Par-delà vie et mort", *in* **Michel Foucault Philosophe**. Paris: Seuil, 1989.

-_____ e MAHON, Michael. "Michel Foucault's Ethical Imagination", *in* **The Cambridge Companion to FOUCAULT**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero. *Feminismo e subversão da identidade***. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

- CATUCCI, Stefano. "La cura di scrivere", *in* Eleonora de Conciliis (org.), **Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno**. Milano: Mimesis Edizioni, 2007.

- CUTRO, Antonella. **Michel Foucault tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del *Bios***. Napoli: Bibliopolis, 2004.

- DAVIDSON, Arnold. “Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought”, *in* **The Cambridge Companion to FOUCAULT**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- DÁVILA, Jorge. “Étique de la parole et jeu de la vérité”, *in* Frédéric Gros et Carlos Levy (orgs.), **Foucault et la philosophie antique**. Paris: KIMÉ, 2003.

- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução de Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

- _____. “Fendre les choses, fendre les mots”, *in* **POURPARLERS**. Paris: Minuit, 1990.

- _____. “La vie comme oeuvre d’art”, *in* **POURPARLERS**, *op. cit*.

- _____. “Un portrait de Foucault”, *in* **POURPARLERS**, *op. cit*.

- DEKENS, Olivier. **L’épaisseur humane. Foucault et l’archéologie de l’homme moderne**. Paris: KIMÉ, 2000.

-DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. **Michel Foucault un parcours philosophique**. **Au-delá de l’objectivité et de la subjectivité.** Tradução do inglês de Fabbienne Durand-Bogaert. Paris: Gallimard, 1984.

- DUARTE, André de Macedo. “Foucault à luz de Heidegger: notas sobre o sujeito autônomo e o sujeito constituído”, *in* Margareth Rago, Luiz B. Lacerda Orlandi e Alfredo Veiga-Neto (orgs.), **Imagens de Foucault e Deleuze**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

- ERIBON, Didier**. Michel Foucault e seus contemporâneos**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

- FERRARI, Franco. “Socrate e la filosofia”, *in* Franco Ferrari (org.), **Socrate tra personaggio e mito**. Milano: BUR, 2007.

- FIMIANI, Mariapaola. “Critique, clinique, esthétique de l’existence”, *in* Lucio D’Alessandro et Adolfo Marino (orgs.), **Michel Foucault. Trajectoires au coeur du présent**. Tradução do italiano de Francesco Paolo Adorno e Nardine Le Lirzin. Paris:

L'Harmattan, 1998.

- GROS, Frédéric. **Michel Foucault.** Paris: PUF, Col. *Que sais-je?*, 1996.

- _____. "Á propos de l'herméneutique du sujet", *in* **FOUCAULT au Collège de France: un itinéraire**. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.

- _____. "O cuidado de si em Michel Foucault", *in* Margareth Rago e Alfredo Veiga Neto (org.), **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

- _____. "Foucault face à son oeuvre", *in* Pierre-François Moreau (org.), **Lectures de Michel Foucault, 3. Sur les *Dits et écrits***. Lyon: ENS Éditions, 2003.

- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- HADOT, Pierre. "Exercices spirituels", *in* **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Albin Michel, 2002.

- _____. "Exercices spiriruels antiques et 'philosophie chrétienne'", *in* **Exercices spirituels et philosophie antique**, *op.cit*.

- _____. "L'histoire de la pensée hellénistique et romaine", *in* **Exercices spirituels et philosophie antique**, *op.cit*.

- _____. "Un dialogue interrompu avec Michel Foucault.Convergences et divergences", *in* **Exercices spirituels et philosophie antique**, *op.cit*.

- HAN, Beatrice. **L'ontologie manquée de Michel Foucault**. Paris: Millon, 1998.

- _____. "Analythique de la finitude et histoire de la subjectivité", *in* Guillaume le Blanc e Jean Terrel (orgs.), **FOUCAULT au Collège de France: un itinéraire**. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.

- HONNETH, Axel. "Foucault e Adorno: duas formas de crítica da modernidade",

in **Revista de comunicação e linguagens**, n° 19. Lisboa: Cosmos, 1993.

- INGRAM, David. "Foucault and Habermas", *in* **The Cambridge Companion to**

FOUCAULT. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- JAFFRO, Laurent. "Foucault et le stoicisme. Sur l'historiographie de *L'Herméneutique du sujet*", *in* Frédéric Gros et Carlos Levy (orgs.), **Foucault et la philosophie antique**. Paris: KIMÉ, 2003.

- LACOUE-LABARTHE, Philippe. "A verdade sublime", *in* Virginia de Araujo Figueiredo e João Camilo Penna (orgs.), **A imitação dos modernos**. Tradução de Virginia de Araujo Figueiredo. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

- LEBRUN, Gérard. "Transgredir a finitude", *in* Renato Janine Ribeiro (org.), **Recordar Foucault.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

- _____. "Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et le Choses*", *in*

Michel Foucault Philosophe. Paris: Seuil, 1989.

- LEGRAND, Stéphane. **Les norms chez Foucault**. Paris: PUF, 2007.

- MAGALHÃES, Rui. "Foucault e Habermas: a propósito de uma crítica filosófica"**,** *in* **Revista de comunicação e linguagens**, n° 19. Lisboa: Cosmos, 1993.

- MARINO, Adolfo. "L'Analytique de la subjectivité de Michel Foucault. Du souci de soi à l'*ethos* philosophique", *in* Lucio D'Alessandro et Adolfo Marino (orgs.), **Michel Foucault. Trajectoires au coeur du présent**. Tradução do italiano de Francesco Paolo Adorno e Nardine Le Lirzin. Paris: L'Harmattan, 1998.

- MARSOLA, Mauricio Pagotto. **Subjetividade e ética na crítica de Habermas a Foucault em *O Discurso Filosófico da Modernidade***. Tese de Mestrado. São Paulo: USP, 2001.

- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. "Cartesianismo e Fenomenologia: Exame de Paternidade", *in* Revista **Analytica**, v. 3, n° 1, 1998.

- MORONCINI, Bruno. "La Scéne du présent. Historicisme et Fin de l'histoire chez Michel Foucault", *in* Lucio D'Alessandro e Adolfo Marino (orgs.), **Michel Foucault. Trajectoires au coeur du présent**. Tradução do italiano de Francesco Paolo Adorno e Nardine Le Lirzin. Paris: L'Harmattan, 1998.

- PIMENTA, Pedro Paulo Garrido. **A linguagem das formas**. ***Natureza e arte em Shaftesbury***. São Paulo: Alameda, 2007.

- PLATÃO. **Alcebíades I e II**. Tradução de F.L. Vieira de Almeida. Lisboa: EDITORIAL INQUÉRITO, s/d.

- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. **Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire**. Paris: PUF, 2004.

- _____. "Um mestre sem verdade? Retrato de Foucault

como estóico paradoxal", *in* José Gondra e Walter Kohan (orgs.), **Foucault 80 anos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

- PRADEAU, Jean-François, "Le sujet ancien d'une éthique moderne", *in* Frédéric Gros (org.), **Foucault le courage de la vérité**. Paris: PUF, 2002.

- RABINOW, Paul. "O que é maturidade? Habermas e Foucault sobre 'O que é

Iluminismo?'", *in* João Guilherme Biehl (tradução e org.), **Antropologia da Razão**. Ensaios de Paul Rabinow. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

- RAJCHMAN, John. "Foucault: l'éthique et l'oeuvre", *in* **Michel Foucault Philosophe**. Paris: Seuil, 1989.

- REBOUL, Oliver. **Introdução à Retórica**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

- REVEL, Judith. **Expériences de la pensée. Michel Foucault**. Paris: Bordas, 2005.

- _____. **Dictionnaire Foucault**. Paris: Ellipses, 2008.

- ROVATTI, Pier Aldo. "D'un lieu risqué du sujet", *in* Revista **Critique**, tomo XLII**,** n° 471-472, Agosto-Setembro 1986.

- SUZUKI, Márcio. "A grécia de Winckelmann e o Romantismo de Schelling", *in*

Revista Brasileira de Estudos Germânicos, Vol. VI, 2002.

- _____. “A ciência simbólica do mundo”, *in* Adauto Novaes (org.), **Poetas que pensaram o mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

- VEGETTI, Mario. “Foucault et les Anciens”, *in* Revista **Critique**, tomo XLII**,** n° 471-472, Agosto-Setembro 1986.

-VEYNE, Paul. “Foucault révolutionne l’histoire”, *in* **Comment on écrit l’histoire**. Paris: Seuil, 1996.

- _____. “Le dernier Foucault et sa morale”, *in* Revista **Critique,** tomo XLII, n° 471-472, Agosto-Setembro, 1986.

- _____. **Foucault.** ***Sa pensée, sa personne***. Paris: Albin Michel, 2008.

- WINCKELMANN, Johann J. “Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura”, *in* **Reflexões sobre a arte antiga**. Tradução de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Editora Movimento, 1975.