

## 10. SOBRE A QUESTÃO DO SUJEITO EM MICHEL FOUCAULT

Marcio Luiz Miotto e Giovana Temple

### 1. APRESENTAÇÃO

Os escritos publicados por Michel Foucault desde os anos 50 até sua morte, em 1984, compreendem uma trajetória filosófica de praticamente 30 anos. Costuma-se delimitar como o primeiro livro desse autor *História da Loucura* (sua tese principal de doutorado, publicada em 1961), seguido de *Raymond Roussel* (livro de 1962, dedicado ao escritor), *O Nascimento da Clínica* (1963), *As Palavras e as Coisas* (1966), *A Arqueologia do Saber* (1969), *A Ordem do Discurso* (1970), *Vigiar e Punir* (1975) e os três volumes da *História da Sexualidade: A Vontade de Saber* (1976), *O Uso dos Prazeres* (1984) e *O Cuidado de Si* (1984). Após a morte de Foucault, comunicações públicas também foram organizadas em livros, por exemplo, os cursos no *Collège de France* (desde 1970), a coletânea dos *Ditos e Escritos* e a recentemente publicada *Introdução à Antropologia de Kant*, tese complementar defendida com *História da Loucura*. Caso se considerem os textos dos anos 50, dentre alguns artigos e uma tradução de um livro de Viktor von Weiszacker (*Gestaltkreis*, traduzido como *Le Cycle de la Structure*, "O Ciclo da Estrutura" – Cf. WEISZACKER, 1958), Foucault publicou, em 1954, uma extensa *Introdução a Sonho e Existência*, do psiquiatra suíço Ludwig Binswanger, e um primeiro livro de

“iniciação filosófica” intitulado *Maladie Mentale et Personnalité* (“Doença Mental e Personalidade”). Outros cursos, anotações e artigos permanecem inéditos.

Em termos gerais, vários comentadores organizam tudo isso sob três grandes momentos. Em primeiro lugar, os escritos dos anos 60 configurariam um período chamado de “arqueológico”, no qual o foco residiria em analisar “regularidades discursivas” a partir da massa documental de diversas fontes históricas heterogêneas – “regularidades” que permitiriam diagnosticar as “condições de possibilidade históricas” de numerosa temática, do nascimento das ciências humanas às suas inúmeras polêmicas com a filosofia e as outras ciências, bem como suas pretensões de refundar o conhecimento sob um primado “antropológico” no pensamento filosófico do século XX.

Ao momento “arqueológico”, segue-se a “genealogia do poder” (*grosso modo* os escritos entre 1970-1978), na qual o nível discursivo se confronta com níveis “extra-discursivos”, tais como projetos arquitetônicos, práticas e ordenanças institucionais, medidas de assistência, tecnologias de enquadre de indivíduos e populações etc., permitindo detectar o problema da “subjetividade” a partir de diversas práticas históricas.

Finalmente, desde o fim dos anos 70, as análises circundam as questões sobre como o “sujeito” se constitui sob diversas “práticas de si” em meio às práticas “discursivas” e “extra-discursivas”. Nesse último período, a análise recua historicamente, das “normas” modernas até a constituição da *Regula* cristã e, para além destas, segue até a problematização das “culturas de si” da antiguidade. Nisso, o esforço analítico reside em delinear as condições pelas quais a própria questão do “sujeito” se constituiu e instaurou os projetos fundacionistas e normativos da modernidade.

## 2. PROJETO FILOSÓFICO

No fim de sua trajetória filosófica e já famoso por falar sobre o “poder”, Foucault chega a declarar que foi a questão do “sujeito”, e não a do poder, a mais central de todos os seus escritos: “Não foi analisar o fenômeno do poder [...] Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos” (FOUCAULT [1982], 2001b, p. 1041-1042<sup>1</sup>). A problemática do sujeito no fim da obra de Foucault é multifacetada e implica os 30 anos dessa trajetória. Mas caso se considere a citação acima, algo já salta aos olhos: segundo Foucault, haveria “modos” pelos quais, em “nossa cultura”, homens “se tornam” sujeitos. Ademais, tais modos podem ser agrupados sob algum tipo de “história”.

Tendo como base as diversas filosofias do sujeito formuladas desde o século XVII, não é curiosa a formulação de que há “modos”, condições, situações (por exemplo, em “nossa cultura”) que condicionam posições *históricas* de sujeito? E se é assim, isso não se colocaria polemicamente contra os pensamentos modernos sobre a subjetividade? A passagem de Foucault parece supor que a noção de sujeito deixa de ser uma espécie de fundamento a-histórico ou incondicionado como, por exemplo, um fundamento último no qual o sujeito humano em geral alcança um conhecimento claro e distinto, isento de prejuízos. Segundo tais considerações, o sujeito deixaria de ser um fundamento recuado da esfera empírica ou a ser restituído a partir de uma superação dela, pois a própria noção de “sujeito” seria possível, de algum modo, por determinado jogo histórico. Mas se é assim, quais seriam as linhas gerais dessas formulações?

---

<sup>1</sup> A respeito dos escritos de Foucault, quando oportuno utilizaremos colchetes para situar o ano de publicação original de seus textos coligidos em outras edições.

As retomadas de Foucault sobre seus próprios escritos são, por vezes, contraditórias, mas podem auxiliar na composição de um quadro inicial a partir do qual o escritor tenta destacar sua análise sobre o sujeito. Por exemplo:

Durante os anos que precederam a Segunda Guerra Mundial, e mais ainda depois da guerra, toda a filosofia nos países da Europa continental e na França foi dominada pela filosofia do sujeito. Entendo por isso que a filosofia se dava como tarefa por excelência fundar todo saber e o princípio de toda significação no sujeito significante. A questão deve sua importância ao impacto de Husserl, mas o caráter central do sujeito também se liga a um contexto institucional, na medida em que a universidade francesa, desde que a filosofia veio à vida com Descartes, apenas progrediu de modo cartesiano. [...] Essa filosofia da consciência, paradoxalmente, não chegou a fundar uma filosofia do saber, e em particular do saber científico. Além disso, como filosofia do sentido ela fracassou em não dar conta dos mecanismos formadores da significação e a estrutura dos sistemas de sentido. (FOUCAULT [1981], 2001b, p. 988-989).

Importa notar, a partir daqui, as demarcações: o debate dos anos 1940-50 envolveu diversas tentativas de fundação do conhecimento a partir de condições invariáveis do sujeito, considerado o “princípio de toda significação”. O foco aqui explicita Husserl e certa tradição “cartesiana”, mas há mais: desde os anos 50,

[...] descobrimos que a filosofia e as ciências humanas viviam sobre uma concepção muito tradicional do sujeito humano, e que não era suficiente dizer, conforme alguns, que o sujeito era radicalmente livre e, conforme outros, que era determinado por condições sociais (FOUCAULT [1981], 2001b, p. 1024).

Por vezes – como mencionado no primeiro prefácio à *História da Sexualidade* – tudo ocorre como se o debate se resumisse à busca de uma “teoria geral do ser humano”: teoria geral regida, de um lado, por diversas “antropologias filosóficas” (provavelmente a fenomenologia e o existencialismo), e de outro por uma “história social” (provavelmente os vieses inspirados em Hegel e Marx, Cf. FOUCAULT [1984], 2001b, p. 1398).

Em textos diferentes Foucault varia os termos: dado o primado do sujeito, talvez desde o fim da Segunda Guerra o debate não deixaria de se posicionar entre uma “filosofia da experiência, do sentido e do sujeito”, sob autores como Sartre e Merleau-Ponty, que, eventualmente radicalizados, poderiam conduzir questões como as de *Ser e Tempo*; e outra opção relativamente contrária, uma filosofia “do saber, da racionalidade e do conceito”, exemplificada por autores como Bachelard, Cavaillés, Koyré e Canguilhem (Cf. FOUCAULT [1985], 2001b, p. 1583). Esses últimos autores tentariam pensar, para além do sujeito, se “a questão do *fundamento* da racionalidade” não estaria diretamente ligada à “interrogação sobre as *condições atuais* de sua existência”, o “momento”, “lugar” e “atualidade” de certo pensamento (FOUCAULT [1985], 2001b, p. 1584, destaques nossos).

Ou ainda: contra as “grandes maquinarias filosóficas” dos anos 50 – que seriam o hegelianismo e a fenomenologia, mas também o marxismo e o existencialismo – haveria a alternativa de autores como Nietzsche, Blanchot, Bataille e eventualmente os estruturalistas. Se, por exemplo, segundo a fenomenologia, o sujeito confere sentido ao mundo e busca

[...] reaprender a significação da experiência cotidiana, para encontrar em que o sujeito que sou, em suas funções transcendentais, é efetivamente fundador dessa experiência e dessas significações [,]

O pensamento nietzscheano permitiria “[...] arrancar o sujeito de si mesmo” (FOUCAULT [1980], 2001b, p. 862) e pôr em questão “[...] a categoria do sujeito, sua supremacia, sua função fundadora”, sua “transformação em outra coisa” (FOUCAULT [1980], 2001b, p. 867). Tema não afastado – pelo menos sob certo sentido – da tentativa dos “estruturalistas” em colocar a questão do sujeito de um modo diferente do que legou o pensamento desde Descartes (FOUCAULT [1985], 2001b, p. 1590<sup>2</sup>). Tema igualmente não afastado dos historiadores das ciências entrevistados acima (Bachelard, Koyré, Canguilhem etc.), pois quando eles detectam a “raiz histórica” de um discurso científico, permitem detectar também a “gênese recíproca” do sujeito cognoscente e do objeto conhecido (FOUCAULT [1980], 2001b, p. 874). Finalmente, tema também não afastado do positivismo lógico (Cf. FOUCAULT [1981], 2001b, p. 989). Além disso, as diversas filosofias legadas pelo pós-guerra implicavam uma atitude política: como formular um pensamento diverso “da América de Truman ou da URSS de Stalin”, da “Internacional Operária ou da democracia cristã” (FOUCAULT [1980], 2001b, p. 868)? Cada posição se apoiava sobre uma teoria do sujeito para pregar uma perspectiva de renovação política, cada qual com um “homem novo” a sua espécie.

As entrelinhas acima não são exaustivas e as posições táticas descritas também não são absolutamente impermeáveis (Foucault obviamente acompanhou os intercâmbios entre Lacan e Kojève, Koyré e a fenomenologia ou Althusser e o estruturalismo etc.). Mas nesse contexto, nitidamente Fou-

---

<sup>2</sup> Também serve de exemplo o problema do Inconsciente: “Sartre, ou Merleau-Ponty (...), não cessaram de tentar reduzir o que era para eles o positivismo, ou o mecanismo, ou o coisismo de Freud em nome da afirmação de um sujeito constituinte. E quando Lacan, próximo do momento no qual as questões da linguagem começaram a se colocar, disse ‘vocês fizeram bem, o inconsciente tal como funciona não pode ser reduzido aos efeitos de doação de sentido suscetível do sujeito fenomenológico’, Lacan colocava um problema absolutamente simétrico ao colocado pelos linguistas” (FOUCAULT [1983], 2001b, p. 1254).

cault julgou necessário contornar, de algum modo, as teorias gerais da “natureza humana”, nas quais a atividade do homem poderia ser restituída num fundamento subjetivo incondicionado, invariante, cujo papel central regeria as relações possíveis com objetos e práticas em geral (o sujeito como eixo da História e no centro da epistemologia, da ética, da estética e da política). Sob termos bastante gerais, tais posições eram assumidas pelas teorias clássicas do conhecimento, pela filosofia da época de Foucault (especialmente o hegelianismo e a fenomenologia), pelas correntes marxistas e também pela recente importância das ciências humanas, que polemizavam com as filosofias e as ciências naturais em torno do fundamento efetivo do conhecimento.

Diante disso, na época os estruturalismos já anteveriam um deslocamento desse lugar central do sujeito: o sujeito consciente, conforme ensinava Lacan, depara-se com um inconsciente irreduzível a tomadas de consciência que seriam como simples explicitações de conteúdos implícitos. Igualmente, o sujeito racional depara-se com estruturas linguísticas que condicionam as demarcações do pensamento, conforme ensinariam as teorias da linguagem. E finalmente, a complexidade dos ritos etnológicos contestaria a centralidade da razão eurocêntrica, conforme pesquisas como as de Lévi-Strauss. A História das Ciências (Bachelard, Koyré, Canguilhem etc.) ofereceria exemplos correlatos, pois ela permitiria descrever regimes inteiros de mudança de racionalidade, possibilitando novos domínios de objetividade e, por conseguinte, outras apreensões subjetivas possíveis, conforme mencionado acima. Finalmente, e talvez mais importante, a crítica nietzschiana à metafísica e a questão das “experiências-limite” na literatura (Blanchot, Bataille) levaram à interrogação sobre a transgressão do estatuto do sujeito e a re colocação do problema da “morte de Deus”. Via

Nietzsche e dialogando com as outras perspectivas citadas acima (mais ou menos criticamente<sup>3</sup>), na linha das passagens acima Foucault é levado a perguntar:

[...]será que um sujeito de tipo fenomenológico, trans-histórico é capaz de dar conta da historicidade da razão? É aí que a leitura de Nietzsche foi para mim a fratura: há uma história do sujeito como há uma história da razão, e desta história da razão não se pode solicitar seu desdobramento de um ato fundador e primeiro do sujeito racionalista. (FOUCAULT [1983], 2001b, p. 1255).

Se a leitura de Nietzsche representou “fratura”, como Foucault formula suas diversas posições críticas do sujeito em relação a essa fratura?

### 3. FOUCAULT E A SUBJETIVIDADE

Importa notar inicialmente o movimento dos primeiros escritos publicados, ainda na década de 1950. Isso porque, se Nietzsche foi “fratura”, os primeiros escritos de Foucault atestam um autor ainda ocupado com os compromissos não “fraturados”, ainda sob os vieses mencionados acima, tributários de certo mar-

<sup>3</sup>A despeito da passagem acima considerar o estruturalismo, *História da Loucura* não terá qualquer “elogio” (a psicanálise, no caso a freudiana, será no fim do livro criticada), e se *As Palavras e as Coisas* o situa como “contra-ciência”, isso não significa necessariamente um alinhamento de Foucault. O autor chega a falar de “estrutura” em diversos escritos dos anos 60 (às vezes elogiosamente, quando faz tributo a Georges Dumézil, Cf. por ex. *La folie n'existe que dans une société* (1961), FOUCAULT, 2001a, p. 168). Mas nunca se denominou estruturalista e, quando comparado a tal corrente, por vezes foi até grosseiro: “De onde então vem a convicção geral de que você é estruturalista? - Suponho que seja um produto da estupidez ou da ingenuidade” (FOUCAULT [1972], 2001a, p. 1164). Quanto à História das Ciências francesa, mesmo o juízo retrospectivo acima envolve uma diferenciação: “Enquanto os historiadores das ciências, na França, se interessavam essencialmente no problema da constituição de um objeto científico, a questão que me coloquei é esta: como se faz com que o sujeito humano se dê a si próprio como um sujeito de saber possível, através de quais formas de racionalidade, de que condições históricas e finalmente a que preço?” (FOUCAULT [1983], 2001b, p. 1261). Para maiores diferenças entre Foucault e a história das ciências, Cf. por ex. Machado (1988).

xismo, do hegelianismo e da fenomenologia existencial. Em 1954, Foucault publica dois textos: a *Introdução à Sonho e Existência* e também *Maladie Mentale et Personnalité (Doença Mental e Personalidade)*. O conteúdo psicológico dos dois títulos (“sonho” e “personalidade”) mostra alinhamento com as discussões da época sobre a Psicologia e o esforço de fundar novas *práticas* a partir de uma *teoria* da natureza humana considerada mais apropriada do que as outras.

Os dois textos de 1954 são contraditórios entre si, mas cada qual tenta fundar a seu modo uma teoria do sujeito sobre um fundamento antropológico, uma teoria geral da natureza humana. Na *Introdução* de Foucault à *Sonho e Existência* (célebre texto do psiquiatra suíço Ludwig Binswanger), o projeto é de ultrapassar os modelos naturalistas das doenças mentais (desde os modelos orgânicos dos psiquiatras clássicos até a psicogênese freudiana), rumo a uma perspectiva fenomenológica que seria completada pela análise existencial de Binswanger. Supostamente alinhado com Heidegger<sup>4</sup>, Binswanger permitiria analisar o homem a partir de seus conteúdos “expressivos” imanentes (sem recorrer a princípios explicativos exteriores ao sujeito, sejam eles objetivantes, naturalistas etc.), fornecendo elementos para uma teoria da existência concreta das relações do homem consigo, com os outros e com o mundo. Numa perspectiva outra que a da redução do Homem a séries causais e à história individual, os fundamentos antropológicos visados por Foucault seriam encontrados sob a noção mais alargada de “existência”. Mais ainda: sob esse projeto do jovem filósofo, o novo fundamento existencial permitiria novas práticas psicoterapêuticas, e, por conseguinte, novos direcionamentos sociais, tudo alheio ao simples enquadramento do

---

<sup>4</sup> Sobre esse “suposto” alinhamento enxergado por Foucault, vale conferir a posição de Heidegger, tal como presente em sua correspondência com Medard Boss (agrupada nos Seminários de Zollikon), feita quase ao mesmo tempo da publicação da *Introdução*. Novos estudos começam a se organizar após o depósito dos escritos de Foucault na Biblioteca Nacional da França.

indivíduo anormal ao mundo “inautêntico” das relações técnicas modernas (Cf. MACHEREY, 1985; MOUTINHO, 2004; MIOTTO, 2011; BERT E BASSO, 2015).

Se no texto sobre Binswanger as estruturas subjetivas da existência permitem dar conta da História, em *Maladie Mentale et Personnalité* o viés é outro. É preciso, de um lado, ultrapassar as psicologias que analisam o simples aparecimento da doença mental como fator individual (e aqui a fenomenologia existencial seria uma delas), pois mais além das psicologias há um meio sócio-histórico que dispõe as condições materiais de toda alienação mental. De outro lado, a análise sócio-histórica deveria ser complementada por uma perspectiva materialista, capaz de explicar tanto a capacidade do sujeito humano se alienar na doença mental, quanto a plasticidade para criar e se adaptar a novos meios.

Pode parecer curioso, mas o primeiro livro de Foucault dá conta do primeiro viés por uma análise de inspiração marxista, e no segundo ponto, para fechar a alternativa materialista-histórica com uma explicação do indivíduo, ele recorre à teoria do reflexo condicionado do psiquiatra russo Ivan Pavlov. Sob esses dois fatores, o jovem Foucault alinhou sua nova “antropologia concreta” com os psiquiatras pavloviano-marxistas do Partido Comunista Francês, influentes ao menos até a morte de Stálin. E mais: uma vez que os problemas individuais vêm sempre em segundo lugar, como resultantes das condições materiais e históricas – capazes de alienar ou libertar o Homem – o saber psicológico deveria se alinhar com amplas transformações sociais práticas e reformas institucionais – e psiquiátricas –, tal como afirmado no fim do livro de 1954.

Entre as posições inconciliáveis dos textos de 1954, entre a História com apelo ao materialismo fisiológico, de um lado, e a Existência que busca dar conta da história e da fisiologia, de outro, como decidir? Frédéric Gros (1997, p. 26) sintetiza o dilema:

A ciência autêntica (não burguesa) garantia o único acesso possível ao homem verdadeiro, na medida em que prometia seu advento próximo. Mas o recurso paralelo a um estilo de análise fenomenológica devia conduzir a uma inquietude sobre esse sentido da loucura como doença mental (estimulada ainda pela leitura de Nietzsche).

Como lidar com tal “inquietude”? Importa notar duas questões. Em primeiro lugar, em cada uma das escolhas teóricas de 1954, Foucault se alinha com uma posição tática do grande debate sobre as teorias da subjetividade dos anos 40-50 do século XX, conforme mencionado. Em jogo estava a busca por uma teoria definitiva que fundamentasse o sujeito e superasse as demais tradições. Nisso, como resolver o jogo entre teorias conflitantes e inconciliáveis? Haveria uma teoria que descartasse ou corrigisse as outras? Tem-se a seguinte situação: *ou* uma das teorias do sujeito está correta, refutando as demais, *ou* a “inquietude” deveria se radicalizar na busca de um *outro nível* de análise que dê conta da própria existência do debate gerador da “inquietude”. Vale adiantar que, em Foucault, o caminho segue a segunda opção e esse outro nível será a própria história.

Em segundo lugar, em ambos os textos de 1954, cada fundamento antropológico implica, por sua vez, *práticas* possíveis (novas psicoterapias, a renovação das instituições, as dinâmicas sociais inautênticas ou alienantes etc.), que serviriam como realidades a serem corrigidas pela teoria antropológica verdadeira. A respeito das relações entre as *práticas reais* e suas *verdades teóricas*, Gerard Lebrun menciona, de passagem, as pistas de outra inquietude, presente nas aulas de Foucault quando ele lecionava na *École Normale Supérieure* ainda nos anos 50:

Esse tema já aparecia nas aulas de Foucault, entre 1953 e 1955: será por acaso que a psicologia dos testes e a psicologia da criança nascem do estudo das crianças anormais?

De onde vem a noção de idade mental, se não for da patologia? De onde vem a pedagogia moderna, se não for da intenção de integrar na escola as crianças retardadas? - Não, não foi por acaso que o desaparecimento da Desrazão transformou a função do patológico [...] o doente mental transformou-se um documento vivo, uma mina de informações. (LEBRUN, 1985, p. 18).

Note-se o novo ponto: se as múltiplas teorias do sujeito podem conduzir à “inquietude” diante de tamanha variedade e impossibilidade de conciliação, as relações entre tais teorias e suas práticas efetivas também podem gerar uma outra inquietude. Sabe-se que nas ciências é a colocação em teste de hipóteses, formuladas por conceitos teóricos, o que direcionará a prática de pesquisa. A ciência não é uma simples observação desordenada, pois se trata sempre de avançar a prática científica a partir de formulações teórico-conceituais. Se uma testagem “na prática” acarreta anomalias conceituais de uma teoria, isso conduzirá à reformulação ou invalidação dos conceitos, mas de forma alguma se poderia dizer que os conceitos experimentados na prática tenham nascido, como que por geração espontânea, de uma prática não científica. Conceitos a serem testados na prática provêm de teorias.

Em ciência, *grosso modo* é a prática que deriva da teoria e a retroalimenta, não o contrário<sup>5</sup>. Mas, a julgar a citação de Lebrun, ocorre uma curiosa inversão, e aí está o “pulo do gato”. Foucault parece constatar, durante os anos 50, que existem disciplinas científicas nas quais não são os conceitos que orientaram primeiramente as práticas, mas certas práticas *não científicas* é que articularam o espaço partir do qual conceitos *doravante* considerados científicos foram criados. Daí a menção de Lebrun: foi preciso primeiro existir “práticas” referentes às crianças desajus-

<sup>5</sup>Foucault trabalha as relações entre “teoria” e “prática” em *La Recherche Scientifique et la Psychologie*, de 1957 (Cf. FOUCAULT, 2001a), texto que poderia ser considerado uma transição entre as publicações de 1954 e o Foucault de *História da Loucura* e da *Tese Complementar*.

tadas, anormais ou retardadas (nas ruas, instituições etc.) para então se desenhar o espaço de uma psicologia da criança ou de uma ciência pedagógica (com suas teorias do desenvolvimento e da aprendizagem), que por sua vez se oferecerão, apenas num segundo momento histórico, como as verdades teóricas daquelas práticas que as fizeram nascer. Em suma, apenas sobre tais práticas não científicas é que o discurso científico, dentre outros fatores, tornou-se possível.

Isso implica na necessidade de um novo nível de análise, que dê conta desse jogo no qual práticas não científicas articulam-se com a possibilidade de discursos doravante considerados científicos. O importante disso em relação às posições de 1954 é que Foucault encontra, por assim dizer, uma disjunção radical entre a teoria e a prática: não se trata mais de criar uma teoria do homem autêntico contra um mundo produtor de inautenticidade, ou de corrigir um mundo alienante por uma teoria do homem verdadeiro a guiar uma prática desalienante. A teoria não serve mais necessariamente como tradução, correção ou “verdade” de uma prática que seria sua “realidade” mais ou menos mistificada.

Se, por exemplo, a psicologia da criança serviu a partir de certo momento como a “verdade” científica para a “realidade” de espaços não psicológicos preexistentes que são os das “crianças retardadas” (a escola, as instituições correcionais etc.), a história da “psicologia das crianças retardadas” não é apenas a narrativa mal contada de uma psicologia que ainda não estava consciente de seu projeto a-histórico, ou de espaços que “já eram” naturalmente psicológicos mas ainda não o sabiam. A constatação de Foucault *abre o nível inteiro de outras historicidades não psicológicas* – da constituição da escola moderna; da distribuição das crianças; das medidas assistenciais; da divisão do trabalho e do adestramento dos indivíduos ao trabalho; das ordenanças institucionais; do reordenamento

das cidades – que, apenas após a formação da ciência, são relegadas ao papel secundário de práticas irrefletidas à mercê de uma teoria que se ofereceria como sua “verdade” derradeira.

Trocando em miúdos, contra a mera tradução da prática na teoria, abre-se a possibilidade de examinar um outro nível, no qual teoria e prática não se reduzem uma à outra como uma “verdade” teórica a explicar (ou traduzir, ou desmistificar) uma “realidade” prática. Ao invés disso, e complexificando os termos, a teoria possui também uma consistência por assim dizer “real”: em suma, as teorias não podem mais ser encaradas como se fossem abordagens continuamente progressivas rumo ao desvelamento da verdade contra a ignorância dos homens, pois haveriam historicidades *próprias* ao nível das teorias, diversas de seus encontros com práticas heterogêneas.

E a prática, por outro lado, não seria um amontoado cego de ações carentes de uma “verdade” teórica, mas teria, em si própria, também uma – por assim dizer – “verdade”, caracterizada por inúmeras outras historicidades *próprias*, irreduzíveis a sua simples anexação nas teorias que futuramente as dominaram<sup>6</sup>. Ou ainda: as “teorias” possíveis e as “práticas” disponíveis antes da formação de uma ciência não dizem respeito a uma *necessidade* histórica da ciência (como se, recoberta na história, existisse uma objetividade científica à espera de sujeitos que a “descobrissem”), mas a arranjos históricos que tornaram certa apreensão científica *possível*. Vale realçar: se não existe uma natureza, um *telos*, um destino ou uma necessidade epistemológica na história, seria então necessário estabelecer um outro nível de análise, para além da epistemologia, encarregado de descrever como surgem as

---

<sup>6</sup> Muito resumidamente: a passagem de Lebrun, entrecruzada com os textos posteriores e cursos de Foucault dos anos 50, permite detectar que, após os textos de 1954, Foucault não entrevê mais na história o tema evolutivo da cômoda “[...] passagem da não-filosofia à filosofia, da não-cientificidade à ciência” etc., típica da *História das Idéias* (FOUCAULT [1969], 1997b, p. 158), colocando então a necessidade de um outro nível analítico, que será o da “arqueologia”.

formas de conhecimento moderno a partir de arranjos históricos alheios às pretensões de tais formas de conhecimento.

Começa-se a delinear os fatores descritos acima pelos quais, ao invés de formular uma nova teoria do sujeito e restituí-lo como fundamento privilegiado da História, Foucault propõe que a própria questão do sujeito *é histórica*. De um lado, nas polêmicas teóricas sobre o sujeito entre as filosofias e as ciências dos anos 1940-50, o autor é levado a pensar sobre os critérios a partir dos quais essas polêmicas vivem e perduram, e com elas a noção mesma de sujeito (conforme mencionado, esses critérios serão históricos). De outro lado, nas relações entre teoria e prática a questão do sujeito da ciência se depara com níveis importantes, porém, exteriores à epistemologia, referentes às historicidades heterogêneas que concorreriam para a possibilidade das formas modernas de conhecimento. E finalmente, se é possível posicionar as condições do sujeito nesse questionamento histórico, isso significa que toda pretensão de um sujeito com privilégios absolutos encontrará seus limites em determinadas “descontinuidades” históricas que descreveriam sua proveniência ou, conforme dirá Foucault emprestando o vocabulário nietzscheano, sua “invenção” (Cf. FOUCAULT, 1989; 1999b).

A *complexificação* dessas interrogações conduz o Foucault dos anos 1950 às interrogações futuras: esquematicamente, aos períodos “arqueológico”, “genealógico” e da “problemática de si” de sua obra. Sobre isso, uma formulação tardia, presente em *O Sujeito e o Poder* (de 1982), pode valer como esquema geral para as considerações seguintes:

Tentei, sobretudo, produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura; tratei, nessa ótica, de três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. *Há inicialmente os diferentes modos de investigação que*

*buscam atingir o estatuto de ciência; penso, por exemplo, na objetivação do sujeito falante na gramática geral, na filologia e na linguística. Ou, sempre sob esse primeiro modo, na objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalha, na economia e na análise das riquezas. Ou ainda, tomando um terceiro exemplo, na objetivação do simples fato de ser vivo em história natural ou em biologia.*

*Na segunda parte de meu trabalho, estudei a objetivação do sujeito no que chamarei de "práticas divisoras". O sujeito é dividido, seja no interior de si mesmo, seja dividido dos outros. Esse processo faz dele um objeto. A divisão entre o louco e o homem são, o doente e o indivíduo de boa saúde, o criminoso e o "bom rapaz" ilustra essa tendência. Finalmente, tentei estudar [...] o modo pelo qual um ser humano se transforma em sujeito [...], por exemplo, o modo pelo qual o homem aprendeu a se reconhecer como sujeito de uma "sexualidade". (FOUCAULT, 2001b, p. 1041-1042, grifos nossos).*

Embora Foucault reformule muitas vezes questões de periodização e seus juízos retrospectivos não sejam "exatos", sob o presente propósito importa mostrar, de forma geral e preliminar, o alinhamento de cada momento de sua pesquisa com uma formulação relativa ao "sujeito".

*Em primeiro lugar, o "período arqueológico" analisa os "[...] modos de objetivação que buscam atingir o estatuto de ciência" (FOUCAULT, 2001b, p. 1041), abrindo as discussões epistemológicas ao nível mais ampliado do "saber" e das "regularidades discursivas" que tornaram possíveis essas mesmas discussões. No projeto de Foucault, a ampliação da análise para além do nível epistemológico permite fazer a crítica das diversas querelas do debate contemporâneo, não mais a partir de uma nova proposta fundacionista, mas analisando o solo histórico que tornou essas querelas possíveis. Disso importa notar que, para além das*

teorias e arquiteturas conceituais, o arqueólogo amplia a análise para o que foi “efetivamente enunciado” no “arquivo” histórico de uma época. Por exemplo, ao escrever *História da Loucura*, Foucault não se deparou apenas com os documentos científicos da psiquiatria, mas com toda uma massa documental datada envolvendo textos literários, tratados filosóficos, discursos jurídicos, naturalistas, morais e inúmeros outros registros. Em meio ao “inferno” das bibliotecas, diante da heterogeneidade do arquivo, o arqueólogo faz análise minuciosamente comparada para responder à pergunta: sob que condições tais ou quais problemas são enunciados, formando determinados compromissos numa época, e não em outra? O fato de que determinados “discursos” formem (por assim dizer) certos “padrões”, enunciados de tal modo, numa determinada época e não em outra, permite ao arqueólogo delinear “regularidades discursivas”, cujas “positividades” permitiriam traçar períodos históricos distintos. Assim, cada regime de regularidades circunscreveria, em épocas distintas, regras para a formação de domínios e debates inteiramente diferentes. Discursos como os da Psicologia e da Psiquiatria, por exemplo, seriam possíveis a partir de determinadas regularidades históricas. Mudando tais regularidades, mudam-se as regras de constituição de objetos, conceitos, estratégias e temas discursivos possíveis, mudando com isso as próprias teorias possíveis e as posições possíveis de *sujeito*. *Grosso modo*, os três livros arqueológicos – *História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas* – traçam três períodos históricos distintos, cada um com regimes discursivos e positividades específicos: o Renascimento (século XVI), a Idade Clássica (séculos XVII-XVIII) e a Modernidade (séculos XIX-XX).

O procedimento arqueológico conduz à pretensão de afirmar que os projetos fundacionistas modernos tornam-se possíveis por regimes específicos de práticas discursivas. O Sujeito não teria

condições originárias de fundação (naturalistas, transcendentais etc.), mas sim condições históricas de enunciação. *Grosso modo*, o “Homem” não é o problema mais antigo a ser desvelado, mas fruto de uma época específica – a “modernidade” – que o dispôs como sujeito e objeto de conhecimento.

Contra os escritos anteriores, Foucault adota na “arqueologia” a tese de que os projetos fundacionistas não sofrem de falta de elaboração ou ajuste, mas sim que a interminável polêmica que os dispõem provém de circunstâncias datadas (e diagnosticáveis com algum trabalho e rigor). É o que permite a Gerard Lebrun, por exemplo, sugerir em Foucault uma crítica severa à fenomenologia, com suas pretensões fundantes e certos postulados de continuidade histórica (Cf. LEBRUN, 1995).

Conforme mencionado, para o arqueólogo as diversas posições de sujeito também são historicamente delineáveis (bem como as objetividades e domínios analíticos correspondentes). Por exemplo, em *História da Loucura*, o sujeito moderno – e com ele, as ciências sobre a doença mental – torna-se possível por uma singular relação histórica entre a razão e suas formas negativas. No “período clássico” (séculos XVII-XVIII), anteriormente à fundação da psiquiatria por Pinel, não havia projeto de observar concretamente a loucura por via das ciências médicas (parte II do livro), enquanto os loucos concretos eram confinados em inúmeras casas de força sem qualquer caráter científico ou terapêutico (parte I). Conforme a famosa descrição de Foucault, os loucos eram confinados com mendigos, viciados, blasfemos, adúlteros e inúmeras outras figuras consideradas imorais, uma massa de “desrazoados” excluída e confinada em Casas de Trabalho e Hospitais Gerais, sob uma linha divisória ao mesmo tempo ética e racional ou, conforme Foucault descreve, sob o grande crivo da “Desrazão”.

No “período clássico”, tanto a *não observação* médica dos loucos, quanto seu fechamento em instituições *não médicas*, não dizem respeito à ignorância de um projeto de psicologia que estaria à “espera” de sua “descoberta” pela ciência do século XIX. O que o arqueólogo descreve é uma grande divisão constitutiva do século XVII, e *não de outra época*, entre a Razão clássica e suas formas de Desrazão, tipificadas pelo erro moral e pela impossibilidade de acesso ao Ser e à Verdade. Por vezes Foucault descreve essa grande divisão da “era clássica” com uma imagem simples, a separação entre sombra e luz (Cf. por ex. FOUCAULT [1961], 2001a, p. 198-seg. e 244): a ruptura radical entre uma Razão luminosa e solar, plena de possibilidades sobre si própria, e as “sombras” das figuras da Desrazão, região do não-ser e do erro. Não à toa os loucos são excluídos e enclausurados junto à massa dos outros “desrazoados”, ou os discursos (médicos, jurídicos e filosofantes) sobre a loucura a delineiam sob um estatuto de não-ser e erro.

A *Primeira Meditação* de Descartes figura, assim, como “exemplar”. No caminho da dúvida metódica, o sujeito supera todos os obstáculos do pensamento (como as ilusões dos sentidos e do sonho) rumo ao *Cogito*; mas quanto à possibilidade do sujeito que pensa ser louco, não se trata de superá-la mas de conjurá-la, excluir sua eventualidade diante do sujeito que duvida, enfim, afastar a simples possibilidade de seu comércio com a Razão<sup>7</sup>. O caso de Descartes vem a dizer que o “sujeito clássico”, na argumentação de Foucault, constitui sua “luminosidade” precisamente na ruptura com a sombra que nega e dissipa, sob uma disposição histórica que é a do afastamento radical entre as formas da Razão e da Desrazão, disposição detectável em inúmeras outras práticas da época de Descartes e alheias à cisão car-

<sup>7</sup> “A não ser que eu me compare com esses insensatos [...] Mas quê? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos” (DESCARTES, 1996, p. 258).

tesiana (como a do Confinamento). Em miúdos: para Foucault, não é a história que deriva de uma racionalidade atemporal, mas as próprias figuras da razão possuíam, junto a diversas outras práticas, uma história. Foucault chega a enunciar ironicamente, contra Derrida, que em *História da Loucura* Descartes é apenas “parte acessória” do argumento, pois importa, para além da figura individual de um filósofo, buscar as condições históricas de sua própria enunciação filosófica, coisa feita nas outras 660 páginas do livro (Cf. FOUCAULT [1972], 1999a).

Diante desses exemplos da “época clássica”, a “era moderna”, época do nascimento da Psiquiatria, apresenta diversos deslocamentos: vale notar o quanto o elogio de Hegel ao inventor da psiquiatria, Philippe Pinel, soa diferente do dito acima sobre a *Primeira Meditação*:

O verdadeiro tratamento psíquico apega-se à concepção de que a loucura não é uma perda abstrata da razão [...], mas um simples desarranjo do espírito, uma contradição na razão que ainda permanece. [...] *Esse tratamento humano [...] pressupõe que o doente é razoável e encontra aí um sólido ponto para abordá-lo desse lado.* (HEGEL apud FOUCAULT [1961], 1997a, p. 476, grifos nossos).

Frente ao “clássico” Descartes, o exemplo “moderno” de Hegel/Pinel atesta um regime diverso das relações entre razão e loucura e, por conseguinte, um regime diverso de formas de subjetividade e objetividade. Pinel é famoso por ter “humanizado” a loucura, aproximando a loucura e a razão como inerentes ao *homo psychologicus*. Mais do que forma exterior da Razão (época clássica), a loucura passa a habitar a própria interioridade psicológica do homem racional, como espécie de penumbra sobranceira. Na modernidade, “Sombras” e “Luz” por assim dizer se “misturam”. Tudo ocorre como se, inerente ao homem, existisse um *continuum* no qual natureza e cultura, determinação e

liberdade, animalidade e humanidade, enfim, loucura e razão convivessem em doses relativas no mesmo sujeito, possibilitando então prevalecer as sombras deterministas da doença ou os lampejos autoconscientes da cura.

Mais do que a recusa “clássica” do louco e a *cisão* entre razão e desrazão, a “modernidade” permite doravante análises nas quais razão e desrazão desenvolvem trocas entre si. Noções mais ou menos aproximadas à de *norma* possibilitariam, com isso, inúmeras teorias modernas sobre o Homem. O Homem passa a ser *sujeito e, ao mesmo tempo, objeto* privilegiado de conhecimento, mediante as ciências psicológicas e as demais “humanidades” que podem objetivá-lo. Disso, a psiquiatria mostraria ser possível uma objetivação do homem pela análise científica de sua subjetividade. Ou, reiterando o dito acima, pelo apoio científico na objetivação de um Homem que é ao mesmo tempo sujeito e objeto de conhecimento.

Sob o presente contexto, os outros livros “arqueológicos” têm posições correspondentes. Em *As Palavras e as Coisas*, por exemplo, a “modernidade” caracteriza-se pela centralidade do Homem como sujeito e objeto de conhecimento, mediante o aparecimento das ciências humanas no século XIX. A questão sobre o “Homem” se torna possível, mais uma vez, a partir de uma descontinuidade discursiva diante do “período clássico”. No classicismo seria possível um sujeito de plenos privilégios, um “embaixador do verbo Divino” (conforme escreve LEBRUN, 1985, p. 10-11), capaz de organizar os caracteres de todo conhecimento possível numa ciência geral da ordem.

No livro de 1966, o “classicismo” é a Era do Método e das grandes classificações naturalistas semelhantes às dos botânicos. Aqui, Foucault analisa a gramática geral, a análise das riquezas e a classificação geral dos seres. Sob tais discursos, seria possível sistematizar o material representável do conhecimento num

grande quadro, absolutamente transparente e evidente, formado de séries contínuas nas quais cada termo pode ser assinalado e comparado com clareza e distinção em relação aos demais termos. Exemplares desses projetos são as *Regulae* de Descartes ou as classificações das espécies de Lineu e Buffon. Cada um deles supõe que um sujeito de plenos privilégios é capaz de um conhecimento que desdobra perfeitamente identidades e diferenças em séries argumentativas, ordens taxonômicas, raciocínios derivados do cálculo e diversos outros projetos dos séculos XVII e XVIII.

Diante da “transparência” da “época” clássica, os deslocamentos que conduzem à época moderna e “antropológica” inauguram um *modus novo*, e, por conseguinte, novas “subjetividades” possíveis. As ciências gerais da ordem cedem lugar a um espaço epistêmico não mais geral, mas fragmentado (Cf. FOUCAULT [1966], 2000a, p. 474-seg.), numa profusão de ciências tais quais as “ciências empíricas” da vida (como a Biologia), do trabalho (Economia) e da linguagem (Filologia, Linguística). Cabe assinalar como, diferente da “clareza” e “transparência” clássicas mencionadas acima, nas ciências empíricas modernas o sujeito se depara com uma “opacidade” constitutiva: na biologia o homem conhece a vida, mas é doravante atravessado constitutivamente pela vida enquanto ser vivo; na economia ele analisa o trabalho, mas apenas sob os direitos relativos de suas sínteses serem também atravessadas pelas determinações econômicas e materiais; na linguística ele analisa a linguagem, mas apenas sob o ponto de vista de o pensamento ser ultrapassado por linguagens que não são mera vestimenta do pensamento, mas determinam o próprio pensar (Cf. por ex. FOUCAULT [1966], 2000, p. 515, sobre a finitude). As ciências humanas nascem precisamente a partir do espaço aberto pelas ciências empíricas, objetivando o homem como sujeito psicológico, histórico, sociológico, linguístico etc. Em suma, o Homem está, privilegiadamente, “[...] no fundamento

de todas as positivities, e presente, de uma forma que não se pode sequer dizer privilegiada, no elemento das coisas empíricas” (FOUCAULT [1966], 2000, p. 475).

Note-se como, estabelecendo as séries discursivas de cada “época”, Foucault detecta na arqueologia não mais um sujeito fundante, mas condições históricas para diversos modos de sujeito. Conforme a divisão dos livros de Foucault utilizada anteriormente, os breves exemplos acima denotam uma “história” do “sujeito” pautada no que Foucault chamou no esquema acima de “formas de objetivação”, a partir de uma abertura da ciência em direção à análise das regularidades históricas do discurso.

*O segundo ponto ilustrado no esquema acima é o da “objetivação do sujeito” por meio das “práticas divisoras”, nas quais o sujeito se encontraria “dividido” em relação a si próprio e aos demais. Para além da “arqueologia”, isso (também, aliás) diz respeito à “Genealogia do Poder” foucaultiana. Por “divisão”, Foucault joga com a palavra francesa “sujet” e a faz infletir no sentido de “assujeitamento”:*

Há dois significados para a palavra sujeito: sujeito *submisso a outro* pelo controle e dependência, e sujeito *preso à sua própria* identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Nos dois casos, a palavra sujeito sugere uma forma de poder que subjuga e assujeita. (FOUCAULT [1982], 2001b, p. 1046, grifos nossos).

Nos textos “genealógicos”, característicos dos anos 1970, a análise das regularidades discursivas se amplia rumo às relações entre o discurso e as práticas “extra-discursivas”, por exemplo em noções como a de “dispositivo”<sup>8</sup>. Pode-se entrever esse segundo

<sup>8</sup>Por “dispositivo”, Foucault entende: “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba [não apenas] discursos, [mas também] instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma: o dito [discursivo] e o não-dito [...]. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos”, Cf. Foucault, 1989, p. 239-seg.

nível analítico também no exemplo da loucura mencionado acima (e retomado em outros textos dos anos 70): o psiquiatra de um lado, e o “doente mental” de outro, constituem-se por uma “rede” de práticas que perpassa não apenas o *discurso* médico e psicológico, mas também os diários e documentos normativos asilares, a divisão do espaço nos hospitais, as técnicas terapêuticas, a utilização e ordenação do tempo e as instâncias de vigilância sobre os comportamentos do louco (zeladores, guardas, os outros loucos), tudo isso dizendo respeito a certas “estratégias” datadas. Tal “rede” de práticas discursivas e extra-discursivas torna possível o crivo *divisório* entre o louco e o são, ou, num mesmo indivíduo, o que seria considerado na relação consigo da ordem do normal ou do anormal, do aceito ou do recusado, da identidade assumida ou da patologia exterior etc. As técnicas psicoterápicas exemplificam isso: por via verbal ou sob outros métodos - como as violentas duchas d’água que induziam o louco a “confessar” sua loucura no século XIX -, o homem é continuamente interpelado a se deparar com aquilo que, em si próprio, deve ser ou não reconhecido, confessado, elaborado, modificado etc.

O viés “genealógico” conduz ao menos a duas séries de problematizações “divisoras”, nas quais Foucault analisa como a sociedade moderna realizou o projeto de esquadrihar a si própria, constituindo suas individualidades possíveis: em torno do surgimento das “tecnologias disciplinares” (especialmente em *Vigiar e Punir*, de 1975) e da “biopolítica” (textos posteriores).

No primeiro caso, o diagnóstico das técnicas “disciplinares” enfoca, conforme Foucault disse muitas vezes, nos “[...] *pequenos poderes que se impõem a nós, domesticam nosso corpo, nossa linguagem e nossos hábitos [...], impondo-nos uma individualidade, uma identidade*” (FOUCAULT [1974], 2001a, p. 1530, grifo nosso). Importa comentar brevemente os termos usados nessa citação. De saída, vale notar a correlação entre “pequenos poderes” e a for-

mação de “individualidade” e “identidade”: as posições de sujeito e suas individuações são possíveis por meio dos “pequenos poderes”. O uso da expressão “pequenos poderes”, e no plural, serve para criticar uma ideia bastante tradicional sobre as relações entre sujeito e poder, segundo a qual “O” poder (*do Estado, dos ricos, da classe privilegiada etc.*) seria uma espécie de central de capacidades repressivas *contra* a livre realização das subjetividades, bastando, então, derrubar a repressão central para que as identidades se desenvolvam livre e autonomamente. Bastante difundida, essa tese convencional do “poder repressivo” ainda estava em jogo em *Maladie Mentale et Personnalité*: se lá a doença era “[...] a consequência das contradições sociais nas quais o homem historicamente se alienou” (FOUCAULT, 1954, p. 104), no momento em que o sujeito superasse tais contradições seria possível restituir a autonomia e liberdade do indivíduo. Na mesma linha vale o exemplo, citado por Lebrun, de Bukharin na URSS:

[...] brilhante teórico bolchevista e filho dileto de Lênin, pinta um quadro idílico da sociedade comunista em gestação, garante que todos os homens trabalharão conformando-se “espontaneamente” às diretrizes “dos departamentos de contabilidade e dos escritórios de estatística”, “assim como os músicos numa orquestra se regem pela batuta do maestro”, e sem que sejam necessários “ministros, prisões, leis, decretos” (*sic*). “*Os indivíduos então não terão mais que dirigir outros: terão apenas que conduzir as locomotivas, as ferramentas, as máquinas...*” (*ABC do Comunismo*). Fim dos dominadores e dos dominados, fim do poder de um homem sobre outro homem. (LEBRUN, 1984, p. 106-107, grifos do autor).

O contraste entre essa passagem e a vinculação de Foucault entre “pequenos poderes” e “identidades/individualidades” é flagrante, pois, em Bukharin o indivíduo estaria livre no momento em que exercesse suas ações “espontanea-

mente”, isto é, sem o mando do Poder tradicional (a classe burguesa ou o Estado opressor), tendo no comunismo suas condutas afinadas, “livremente” – pois voluntariamente e não mais opressivamente –, com os diferentes órgãos de gestão social. Mas os “departamentos de contabilidade”, os “escritórios de estatística”, todas as instituições e conhecimentos necessários à *expertise* e a *cada comportamento* do maquinista, do operário, do operador, todos esses ingredientes de “saber e poder” não seriam *também* correlatos da formação de identidades? O indivíduo não seria igualmente formado por poderes *não centrais*? Eis aí os “pequenos poderes” relatados por Foucault, isto é, as relações de força não necessariamente centralizadoras, repressivas, piramidais e estatais, mas igualmente correlatas à formação das individualidades e identidades correntes em nossas sociedades, inclusive aquelas que pregarão Estados minimizados e liberais (Cf. por ex. LEBRUN, 1984 e FOUCAULT, 1989).

Disso, importa ver também os outros termos da citação acima, sobre os quais os “pequenos poderes” “impõem” “identidades” e “individualidades”, valendo realçar agora que isso se faria “domesticando” o “corpo”, a “linguagem” e os “hábitos”. Para que o maquinista “livre” de Bukharin exista e se considere “livre”, é preciso que existam tecnologias de poder mais insidiosas dirigindo-se às mínimas ações individuais. Os “pequenos poderes” fabricam o que Foucault chama de “corpos dóceis” (Cf. FOUCAULT [1975], 2004, p. 117ss.), por via de “tecnologias disciplinares” focadas no corpo individual e no controle de suas ações mais discretas, “infinitesimais”. Segundo nosso autor, diversas “tecnologias disciplinares” já existiram no Ocidente, em exemplos como os da escravidão colonial, dos mosteiros cristãos e das legiões romanas. Mas durante os séculos XVII-XVIII, tais “tecnologias” de governança dos corpos se reúnem numa espécie de sociedade disciplinar *generalizada*, numa “[...] nova maneira

de gerir os homens, controlar suas multiplicidades, utilizá-las ao máximo e majorar o efeito útil de seu trabalho e sua atividade” (FOUCAULT [1974], 1989, p. 105). Nessa época surgem diversas instituições disciplinares “de enquadre” como as fábricas, o hospital, o exército, o hospício, a escola e outros espaços modernos. Neles, os indivíduos são ao mesmo tempo enquadrados por diversas práticas e constituídos como tema de reflexão e ciência. Desenvolve-se todo um aparato institucional e “científico” para dispor os corpos e organizar as competências.

Casos como os da formação do hospital ou do exército modernos, por exemplo, exigiram “técnicas” de disciplina e individualização envolvendo fatores tais como: 1) a *organização do espaço*, a classificação e a distribuição dos indivíduos (separação entre leitos, divisão dos doentes/doenças e progressiva assepsia no hospital; criação do quartel, especialização dos soldados e supressão das hordas em massa); 2) o *controle* do desenvolvimento *das ações no tempo* (cronogramas, ritos diários, decomposição dos mínimos procedimentos gestuais no tempo, presença dos postos de enfermagem, contramestres, suboficiais, controle serial dos diversos exercícios etc.); 3) a *vigilância contínua* (maximização da observação sob menores recursos, a ponto do próprio indivíduo vigiar a si próprio; pirâmides hierárquicas, visitas médicas, inspeções, paradas, desfiles); e, finalmente, 4) o *registro contínuo* por meio de programas, diários, relatórios e análises de cunho cada vez mais científicizante (Cf. por ex. FOUCAULT, 1989 e pormenorizadamente 2004a). Vale notar como cada um desses aspectos diz respeito ao corpo individual, sua situação espacial e suas ações possíveis, passíveis de mínimo esquadramento e controle.

As tecnologias de poder disciplinares dizem respeito ao que Foucault chama de uma “anátomo-política” dos corpos. Não à toa, o uso da palavra “anatomia” é presente: em mais de uma ocasião, quando a disciplina começa a se generalizar, Foucault

correlaciona aspectos normativos das condutas, como o *Regulamento da Infantaria Prussiana*, com as diversas figuras do saber sobre o “homem-máquina” despontadas desde o classicismo (citados: Descartes e La Mettrie), ou mesmo, certo tom político de Napoleão seria para a organização dos indivíduos o correlato do que os conhecimentos newtonianos do século XVIII seriam para as individualidades físico-atômicas (Cf. FOUCAULT, 2004a, p. 118 e 121). Posteriormente nascem também as ciências humanas, uma vez que a disciplina, especialmente alinhada com dispositivos de exame, foca o sujeito concreto não apenas em suas imposições físicas externas, mas a partir do exame de suas condições mais próprias, permitindo o esquadramento do sujeito em suas mínimas relações consigo, com os outros e com o mundo, bastando eleger a partir dessas ditas “tecnologias” uma posição de natureza humana à escolha.

Ao lado desta “anátomo-política” dos indivíduos, na qual a sociedade é esquadramada por tecnologias disciplinares dos corpos individuais em diversos espaços (escola, hospital, prisão etc.), depois de *Vigiar e Punir* a genealogia foucaultiana analisa também as tecnologias “biopolíticas” das populações. A “biopolítica” não supõe mais apenas o homem como corpo individual nos espaços institucionais, mas em espaço aberto e “fenômeno global”, como “[...] massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida” ou da “espécie” (FOUCAULT [1976], 2000, p. 289). Tal poder “[...] que não é individualizante, mas que é massificante” (FOUCAULT [1976], 2000b, p. 289), dirige-se aos processos da vida aptos a serem governados, tais como o nascimento, a velhice, a infância, a juventude, o trabalho, a alimentação, os recursos vitais etc. Trata-se de mais uma crítica à hipótese convencional do poder que apenas centraliza e reprime: as medidas “biopolíticas” (também envolvendo instituições extra-estatais e diversos

conhecimentos) têm condições de, além de “regular” a vida, também potencializá-la, fazê-la proliferar e se desenvolver.

Desde o século XVIII importam, cada vez mais, os processos biológicos de conjunto, para os quais a noção de “população” torna-se central. Época de análises estatísticas, medidas sanitárias, planejamento urbano, saúde pública (controle de natalidade, mortalidade, endemias), seguridade, assistência e previdência, enfim, preocupações com a “homeostase” social. Não à toa, no século XIX o evolucionismo (em sentido amplo) se torna crivo para pensar um grande número de relações. Especialmente nas sociedades colonizadoras, a “regulamentação” biopolítica é preponderante nas amplas práticas divisórias do racismo e nos sucessivos recortes (raça, sexo, loucura, trabalho) entre o “normal” ou “puro” e o “anormal” ou “degenerado” (FOUCAULT, 1976; [1976] 2000b; [1977] 2008a; [1978] 2008b).

Em suma: enquanto a “anátomo-política” da “disciplina” ultrapassa a relação tradicional entre indivíduo e poder e articula a questão da subjetividade com técnicas sobre o corpo individual, a “biopolítica” articula a questão do sujeito com a “regulamentação” das massas e populações dos seres vivos.

Considerando tais aspectos da “genealogia” foucaultiana, tanto no argumento da “disciplina” quanto da “biopolítica”, salta aos olhos como qualificador de nossas sociedades o termo *norma*. Presente desde os primeiros textos de Foucault, esse termo englobaria os dois argumentos acima, pois sob ele o “sujeito” pode ser constituído de um lado por normatividades “disciplinares-individuais” e de outro pelas regulações “biopolíticas” (Cf. por ex. FOUCAULT, 2000b, p. 302-seg. e 2008a, p. 73-seg.).

A partir da noção de norma, em *A Vontade de Saber* (de 1976), Foucault também analisa a sexualidade, apresentando nessa obra mais uma intersecção privilegiada entre disciplina e biopoder. Em torno da sexualidade, as condutas “anormais” (ex.: masturbação

e sexo heterodoxo) implicariam de um lado efeitos individuais, como as “sequelas” da vida adulta, a inaptidão ao trabalho ou a desordem das famílias; de outro lado, o sexo anormal teria efeitos populacionais, por via da proliferação de doenças ou, como se propunha até o século XX, pela “degenerescência” das gerações. Note-se que, como função da norma sexual individual-disciplinar e populacional-biopolítica, o sujeito é “[...] submisso a outro pelo controle e dependência”, uma vez que é constituído pelas práticas divisoras que impõem a separação entre o normal e o anormal, o apto e o inapto, o aceito e o recusado etc.; e ao mesmo tempo, tal “controle e dependência” supõe que o sujeito permaneça “preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento” inteiramente formados a partir dos parâmetros normativos historicamente dados (FOUCAULT [1982], 2001b, p. 1046). Novamente, em torno das noções de norma e sexualidade a “Genealogia” de Foucault demonstra que a constituição do “sujeito” é função direta de práticas “disciplinares” e “biopolíticas”.

No fim dos anos 1970, o entrecruzamento entre disciplina e biopolítica e essa ambiguidade dos modos de constituição do sujeito levarão Foucault a formular novas perguntas, conduzindo-o ao *terceiro conjunto de problemáticas entrevisto acima, dos modos pelos quais “[...] um ser humano se transforma em sujeito”* (FOUCAULT, 2001b, p. 1041-1042). Na citação acima que serviu de esquema geral, tinha-se: “Nos dois casos, essa palavra [sujeito] sugere uma forma de poder que *subjuga* e *assujeita*” (FOUCAULT, 2001b, p. 1046, destaque nosso). Tanto a pesquisa “arqueológica” quanto a “genealógica” tentaram mostrar que o “sujeito”, ao invés de invariante e fundamento a-histórico, surge por “regularidades discursivas” e estratégias “extra-discursivas” de “tecnologias de poder” (disciplinares e biopolíticas). Inclusive, importa lembrar de toda a citação acima e destacar que, sob esse signo do “assujeitamento”, Foucault agrupava os

três momentos de sua pesquisa, mostrando que as formas pelas quais o homem se torna sujeito seriam formas de “objetivação”:

Tentei, sobretudo, produzir *uma história dos diferentes modos de subjetivação* do ser humano em nossa cultura; *tratei, nessa ótica, de três modos de objetivação* que transformam os seres humanos em sujeitos (FOUCAULT, 2001b, p. 1041-1042).

Mas, diante da arqueologia (nível “discursivo”) e da genealogia (nível “extra-discursivo” do “poder” disciplinar e biopolítico), enfim, diante de tais modos de “objetivação”, não haveria algo mais? Deleuze (1988, p. 101), por exemplo, ilustrava o impasse: se tudo não passa de – utilizando a expressão de Foucault – “formas de objetivação do sujeito”, então “aqui estamos, como sempre, *incapazes de ultrapassar a linha*, de passar ao outro lado [...] Sempre a mesma escolha, do lado do poder, do que ele diz ou faz dizer [...]”.

Diante disso, ao fim da década de 70 Foucault modifica as interrogações e recentra novamente as análises, agora em torno do que chamou de processos de “subjetivação”, “técnicas de si”, “problematizações” e relações entre “subjetividade e verdade”. A grande citação utilizada acima já sugeria a guinada, usando primeiro a expressão “formas de objetivação” do sujeito, para depois mencionar os modos pelos quais um indivíduo “se transforma em sujeito”. Considerando esse esquema, arqueologia e genealogia, por assim dizer, diagnosticavam a “objetivação” o sujeito, tornado possível a partir de formações discursivas (ex.: biologia, filologia, economia, psiquiatria), das “práticas divisórias” (normal/anormal etc.) e dos “pequenos poderes” (disciplinares e biopolíticos). Mas agora trata-se de investigar o “lado de dentro” do sujeito (se usarmos o palavreado de Deleuze), os diversos modos históricos pelos quais “o ser humano ‘problematiza’ o que ele é”, “as formas e modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 2006, p. 14; 11, grifos nossos).

Em *O Sujeito e o Poder*, o autor apresenta esse novo enfoque a partir do problema da *resistência* às formas de assujeitamento. Por exemplo, é certo que o pensamento moderno ensinou a lutar contra as formas centralizadoras de dominação e exploração (Estado, raça, classe, opressão etc.). Mas os movimentos em torno de maio de 68 ensinariam que, para além do alvo em grupos, classes, elites etc., as lutas seriam contra as *técnicas* de individuação biopolíticas-globalizantes e disciplinares-individualizantes, difusas e muito mais insidiosas do que as entidades centralizadoras.

Essas lutas “[...] afirmam o direito à diferença e *sublinham tudo o que pode tornar os indivíduos verdadeiramente individuais*” (FOUCAULT [1982], 2001b, p. 1045, grifos nossos). Retomando o exemplo de Bukharin, não se trataria apenas de derrubar a dominação de classe para restituir junto a ela a autonomia do sujeito, pois isso ainda deixaria em pé inúmeras tecnologias constituintes das próprias identidades, inclusive as de classe – o que se poderia chamar convencionalmente de um poder muito mais “sutil” (FOUCAULT, 1989)<sup>9</sup>. E retomando o exemplo da loucura, não se trata apenas de trocar a coação física dos antigos hospícios pelas terapêuticas menos violentas, mais “participantes” ou sob medicamentos indolores, pois, mesmo sob tais medidas, a loucura permanece sob o jugo de técnicas normalizadoras. Diante desses dois exemplos, não se trata apenas de “derrubar o poder”, mas de problematizar de modo suficientemente rigoroso a subjetividade como ponto nodal de todas essas tecnologias de “saber-poder”, *tanto em seu engajamento quanto em suas possíveis resistências e auto-constituições*. Frédéric Gros (2002, p. 237) sintetiza: “[...] e se as lutas de hoje não fossem

---

<sup>9</sup> Por exemplo, a respeito do “corpo”: “Resta estudar de que corpo necessita a sociedade atual [...] uma das primeiras coisas a compreender é que o poder não está localizado no aparelho de Estado e que nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado a um nível muito mais elementar, cotidiano, não forem modificados” (FOUCAULT, 1989, p. 148; 149-150).

apenas contra as dominações políticas, contra as explorações econômicas, mas lutas contra os assujeitamentos identitários?”

Trocando em miúdos e utilizando os termos acima, as técnicas “objetivadoras” de subjetivação, enfocadas dos estudos anteriores, colocam a questão sobre como seriam possíveis *outras* formas históricas de “subjetivação”, por assim dizer não simplesmente “assujeitadas”, mas cultivadas sob certo exercício sobre si, conforme ensinariam as lutas e resistências contemporâneas. Ou ainda, novamente conforme a síntese de Gros:

A problematização dessas ‘técnicas de si’, frequentemente diferenciadas das técnicas de produção, comunicação e dominação, permite a Foucault problematizar um sujeito que não é simplesmente atravessado e informado pelas governamentalidades *exteriores, mas constrói, em meio a exercícios regulares, uma relação a si definida*. Essa espessura é de um lado a outro histórica, estruturando para o indivíduo uma certa experiência de si mesmo que determina sua relação com o corpo, os outros e o mundo. (GROS apud FOUCAULT, 2014b, p. 308, grifos nossos).

Se tudo ocorre assim, então também cabe traçar um esboço de como Foucault chega à questão dessas “técnicas de si” historicamente definidas. Por exemplo, no contexto das análises sobre a norma e a sexualidade em escritos como *A Vontade de Saber*, Foucault se deparou com a problematização do desejo. Como se sabe, o “desejo” é tema importante em diversas teorias sobre a sexualidade. O tema da constituição do sujeito ocidental como sujeito de desejo mediante o interdito sexual foi bastante empregado no séc. XX, e nos anos 60 Foucault também dispôs a questão do interdito como um dos grandes crivos definidores de nossa cultura (Cf. FOUCAULT [1961], 2001a, p. 190). Mas no fim de sua trajetória o autor desloca o nível do interdito e destaca os diversos *modos* possíveis de relação entre o sujeito e o que, a

partir de seu “desejo”, diz respeito à “verdade”, “[...] a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído” (FOUCAULT [1984], 2006, p. 11).

Em suma, para o último Foucault há algo mais além de uma história das interdições, e que diz respeito a uma história do “sujeito” e de suas relações com a “verdade”. Tome-se, por exemplo, um código de prescrições sexuais sobre a fidelidade conjugal (Cf. FOUCAULT [1984], 2006, p. 24-25 e 27-seg): é possível que um código permaneça relativamente contínuo em diversas épocas, e as continuidades ou transformações de tais códigos já foram amplamente analisadas, por exemplo, entre psicanalistas e antropólogos. Mas, para além disso, há um outro nível, uma série de práticas possíveis de “relações a si” que ligariam o indivíduo a certo aspecto de suas verdades, nível analítico *suplementar* ao da simples conformidade ou não ao código prescritivo. Por exemplo, a posição de fidelidade conjugal pode visar a busca de um domínio de si mais completo, uma tentativa de dar à vida uma forma de esplendor e beleza, um mero vínculo contratual, um distanciamento do mundo ou uma purificação para a salvação. Cada uma dessas práticas implica um modo histórico do indivíduo constituir-se como sujeito moral de uma ação, antevendo igualmente relações com os outros e o mundo. O estudo de tais modos torna possível estabelecer diversos regimes históricos de relações entre “subjetividade” e “verdade”.

Foucault, portanto, desloca as análises até então usuais da questão sexualidade-desejo-interdito. Isso lhe oferece a ocasião de um recuo histórico e de uma ampliação temática semelhante ao enfoque acima sobre as resistências contemporâneas, isto é, não estariam em jogo apenas as dominações de classe, mas o modo como o sujeito se constitui em seus engajamentos; não apenas a análise dos códigos gerais, mas os modos como o homem se constitui como sujeito de uma prática (por exemplo, sexual ou matrimonial). Por isso o recuo histórico: se as normas

modernas impuseram certo jogo entre o desejo e a interdição na constituição do sujeito, se o ocidente encontrou no sexo uma das formas privilegiadas de decifrar a relação do sujeito consigo próprio, seria possível recuar a um momento ainda anterior e distinguir “[...] a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo” (FOUCAULT [1984], 2006, p. 11). E por isso também a ampliação temática: para além das práticas de decifração de si que conduzem às formas modernas de subjetividade (por exemplo, as técnicas de confissão), a antiguidade greco-romana constituiu outros “modos” da relação consigo *não necessariamente implicados* com a simples chave de leitura dos sistemas de normas e interdições, conforme entrevistados nos exemplos acima.

Muito longe de qualquer normatividade moderna, nos gregos e até nos séculos iniciais do cristianismo o cuidado ético para com a conduta sexual está ligado à questão muito mais ampliada das “artes” ou “técnicas” (*technai*) da existência, as próprias “técnicas de si” alardeadas por Foucault. Isso tudo traz como resultado: antes das “normas” modernas há uma história mais alargada, toda uma paisagem de artes da existência que tornaram, em momentos posteriores, tais normas possíveis. Há um problema mais ampliado a partir do qual as formas modernas se constituíram e se destacaram. Assim, de uma história da “norma” e da “sexualidade” como constitutivas do sujeito, Foucault recua a análise histórica e chega a uma história ainda mais ampliada das relações entre “subjetividade e verdade”. Essa história seria encarregada de

[...] tentar recolocar, no interior de um campo histórico tão precisamente articulado quanto possível, o conjunto daquelas práticas do sujeito que se desenvolveram desde a época helenística e romana até hoje. E acredito que, se não retomarmos a história das relações entre sujeito e ver-

dade do ponto de vista do que chamo, de modo geral, as técnicas, tecnologias, práticas, etc., que as compuseram e regraram, compreenderemos mal o que se passa com as ciências humanas e, se quisermos usar este termo, com a psicanálise em particular. (FOUCAULT, 2004, p. 232).

Em suma, a questão é: que tipo de “jogo” de exercícios éticos (ou “práticas”, “técnicas” etc.) deve um ser humano jogar para tornar-se sujeito de um “jogo” histórico de “verdade”? Eis o centro das preocupações dos últimos cursos ministrados por Foucault no *Collège de France*.

Desde *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault tratou de confrontar dois registros históricos antigos, e cuja destinação dispõe certas condições para a formação do sujeito moderno. Um desses registros é a *epimelía heautoû*, o “cuidado de si”, expressão que abriga uma ampla gama de práticas nas quais o homem se engaja em determinados exercícios (*askesis*) éticos para transformar a si próprio no jogo da verdade (notavelmente em Sócrates, nos cínicos, estóicos, epicuristas...). O “cuidado” supõe um indivíduo capaz de dar uma forma à própria vida, formar uma equipagem comportamental, uma “estética da existência”, um *ethos* não limitado às simples ações de se estar vivo, “uma preparação ao mesmo tempo aberta e finalizada do indivíduo para os acontecimentos da vida” (tal como Foucault comentava a respeito do termo *paraskeuê*, 2004b, p. 387).

Sob o outro registro, a questão circunda a famosa prescrição do Oráculo de Delfos – o “conhece-te a ti mesmo”, *gnôthi seautón*. Foucault examina a generalização cada vez maior desse termo rumo a uma “hermenêutica do sujeito”, sob formas sucessivas de confissão e decifração de si que conduziram às regras de conduta cristãs e às normas modernas. *Grosso modo*, na antiguidade as injunções do “cuidado” e do “conhece-te” não se afastavam. Mas sob o primado cada vez maior de uma decifração de si

(por exemplo, nas práticas cada vez mais generalizadas da *Regra* cristã, do poder pastoral sobre o “rebanho” e das confissões purificadoras), os exercícios éticos das artes de viver cederam gradativamente lugar a uma regulamentação radical das condutas, questão mais notável a partir dos movimentos escolásticos do século XIII, e depois na laicização da *Regula* pastoral disseminada nas práticas eminentemente modernas.

Por assim dizer, na história do ocidente, mas mais notavelmente no curso dos séculos XIII-XVII, a *Regula* (“Regra”) se sobreleva cada vez mais à *Cura* (“Cuidado”). A regulamentação das condutas se sobreleva a seu caráter espiritual e, não à toa, movimentos como a Reforma são reações contra a *Regula* escolástica. Sob as decifrações pastorais, essa matriz de relações inicialmente cristãs entre sujeito e verdade se generalizará, na modernidade, sob instituições e ciências laicas. Resumidamente: com a modernidade, a separação gradativa entre Igreja e Estado inaugura formas de governo e de conhecimento alheias às competências do Estado e da Igreja, mas diversos de seus condicionantes históricos são detectáveis precisamente em certas tradições pastorais da decifração de si e, para além dessas tradições, na problemática mais ampliada das “práticas de si” da antiguidade.

Eis o tom do último Foucault: apenas a partir de uma história do privilégio do “conhece-te”, identificado cada vez mais com a purificação cognoscitiva do homem e a decifração de sua interioridade, é que o sujeito receberá as atribuições convencionais modernas de fundamento atemporal e detentor de direito da verdade. Não é estranha a ninguém a imagem do sujeito moderno que deve fazer recurso do método, evitar o erro e as ilusões ordinárias e, assim, atingir a verdade que já era, de direito, destinada a qualquer “sujeito” em geral. Do “espanto”

aristotélico a São Tomás<sup>10</sup>, de Descartes ao Kant “escolar” e Husserl, e culminando nas ciências humanas, haveria certa relação entre “sujeito” e “verdade” traçada por caracteres regulatórios e normalizadores, sob um desinvestimento das antigas tradições ascéticas sobre “si”.

#### 4. CONSIDERAÇÃO FINAL

Sob tais problemáticas Foucault encerrou sua trajetória, em torno das relações entre subjetividade e verdade. Disso tudo se vê, tanto nas últimas análises sobre Sócrates e os cínicos, quanto na retomada do Kant mundano, seu esforço sempre presente de cruzar suas questões com as das resistências contemporâneas. Ao invés do indefinido recuo a uma subjetividade *originária*, esse escritor se perguntou sobre como seriam possíveis *outras* formas de subjetividade. Ao invés do reatamento com objetividades atemporais, houve um convite à ousadia do saber e ao esforço de diagnosticar o presente. Ou, conforme enuncia Foucault nas “Modificações” de *O Uso dos Prazeres*:

Mas o que é filosofar hoje em dia [...] senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente, em vez de legitimar o que já se sabe? (2006, p. 13).

Ou, ainda, conforme ele citava enigmaticamente René Char: seria possível fazer “de uma alma que não existe um homem melhor do que ela”?

---

<sup>10</sup> Foucault trabalhou tais relações em Aristóteles no curso de 1970, *Aulas sobre a Vontade de Saber* (2014a)

## Referências

- BERT, Jean-François; BASSO, Elisabetta (Orgs.). *Foucault à Munsterlingen. À l'origine de l'Histoire de la folie*. Paris: EHESS, 2015.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores)
- FOUCAULT, M. *Maladie Mentale et Personnalité*. Paris: PUF, 1954.
- FOUCAULT, M. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 2001a. (Vol. 1).
- FOUCAULT, M. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 2001b. (Vol. 2).
- FOUCAULT, M. [1961]. *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1997a.
- FOUCAULT, M. [1966]. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.
- FOUCAULT, M. [1969]. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1997b.
- FOUCAULT, M. [1970-1971]. *Aulas sobre a Vontade de Saber*. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.
- FOUCAULT, M. [1972]. Resposta a Derrida. In: FOUCAULT, M. *Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria, Psicanálise* (Ditos e Escritos vol. I). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999a.
- FOUCAULT, M. [1974]. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 1999b.
- FOUCAULT, M. [1975]. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2004a.
- FOUCAULT, M. *La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- Foucault, M. [1976]. *Em Defesa da Sociedade*. SP: Martins Fontes, 2000b.
- FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a. (Conferências de 1977-1978).
- FOUCAULT, M. *O Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. (Conferências de 1978-1979).
- FOUCAULT, M. [1980-1981]. *Subjectivité et Vérité*. Paris: Gallimard/Seuil, 2014b.
- FOUCAULT, M. [1981-1982]. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.
- FOUCAULT, M. [1984]. *O Uso dos Prazeres* (História da Sexualidade 2). Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. RJ: Graal, 1989
- GROS, Frédéric. *Foucault et la Folie*. Paris: PUF, 1997.

- GROS, Frédéric. Sujet Moral et Soi Éthique chez Foucault. *Archives de Philosophie*, n. 63, 2002.
- GROS, Frédéric. Situation du Cours. In: FOUCAULT, M. *Subjectivité et Vérité*. Paris: Gallimard/Seuil, 2014b.
- HUSSERL, E. *A Idéia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- LEBRUN, Gerard. *O que é Poder*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- LEBRUN, Gerard. Transgredir a Finitude. In: RIBEIRO, Renato J. (Org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- LEBRUN, Gerald. Nota sobre la fenomenologia contenida en las palabras y las cosas. In: CANGUILHEM, G. (Org.). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- MACHEREY, Pierre. Nas origens da História da Loucura: uma retificação e seus limites. In: RIBEIRO, Renato J. (Org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 47-7.
- MIOTTO, Márcio Luiz. *O Problema antropológico em Michel Foucault*. 236f. 2011. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCAR, UFSCAR, São Carlos, 2011.
- MOUTINHO, L. D. Humanismo e Anti-Humanismo. Foucault e as desventuras da dialética. *Natureza Humana*, v. 2, n. 6, p. 171-234, jul./ago./set./out./nov./dez. 2004.
- WEIZSÄCKER, Viktor von. *Le Cycle de la Structure*. Paris: Desclée de Brouwer, 1958.
- TEMPLE, Giovana C. *Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault*. Cruz das Almas: UFRB, 2013.

## 11. SUBJETIVIDADE ONTOLÓGICA NO NATURALISMO BIOLÓGICO DE JOHN SEARLE

Maxwell Morais de Lima Filho

*Os estados e processos mentais conscientes têm uma característica especial, não encontrada em outros fenômenos naturais, a saber, a subjetividade. É esta característica da consciência que torna seu estudo tão teimosamente desafiador aos métodos convencionais da pesquisa biológica e psicológica, e mais confuso para a análise filosófica (SEARLE, 1997, p. 138-9).*

### 1. APRESENTAÇÃO

O filósofo contemporâneo John Rogers Searle é autor de vários livros e numerosos artigos sobre filosofia da linguagem, filosofia da mente e ontologia social, os quais foram traduzidos para mais de 20 línguas, incluindo nove títulos em língua portuguesa. Por sua relevante produção acadêmica, ele foi agraciado com os Prêmios Jean Nicod (França), Jovellanos (Espanha) e Mente e Cérebro (Itália), além da Medalha Nacional de Humanidades (Estados Unidos).

Em 1980, Searle desenvolveu o argumento do quarto chinês – uma das principais críticas à inteligência artificial forte –, bem como propôs o naturalismo biológico como solução ao principal problema da filosofia da mente: o problema mente-corpo. Aproximadamente uma década depois, no início dos anos 1990, o naturalismo biológico