

A questão do sujeito em Foucault

Pedro Fernandez de Souza^{*a}
Reinaldo Furlan^b

^aUniversidade Federal de São Carlos, Centro de Educação e Ciências Humanas. São Carlos, SP, Brasil

^bUniversidade de São Paulo, Departamento de Psicologia. Ribeirão Preto, SP, Brasil

Resumo: Apoiados em uma demarcação sintética sobre as três fases das pesquisas de Michel Foucault, procuramos destacar a importância e necessidade de uma revisão da questão do sujeito em sua obra, em particular após suas pesquisas sobre a problemática da ética na Grécia e Roma antigas. Concluímos que essa revisão traz uma consequência importante para orientar pesquisas na psicologia ou ciências humanas, de modo geral.

Palavras-chave: Foucault, sujeito, subjetivação, ética.

Introdução

O objetivo deste artigo é destacar uma problemática da questão do sujeito na obra de Michel Foucault, a partir de uma divisão que se tornou convencional (corroborada pelo próprio autor, como veremos adiante), que a apresenta em três fases: arqueológica, genealógica e ética, e propor uma perspectiva de concepção de sujeito a partir dela, associada a avaliações de Foucault sobre seu trabalho em algumas entrevistas. Se, por um lado, a interpretação convencional de uma obra ou pensamento representa certa simplificação de um campo mais dinâmico e plural, por outro, pode ser a possibilidade de uma organização, que traz o liame que geralmente se perde na miríade ou na riqueza de questões que se desdobram com suas ideias. É nesse sentido que nos propomos, aqui, a uma exposição sintética das três etapas do pensamento de Michel Foucault, para ressaltar a importância da problemática da questão do sujeito em seu movimento, e encaminhar uma perspectiva de concepção de sujeito, levando-se em consideração o conjunto de sua obra.

A questão do sujeito em Foucault ganhou destaque singular com a introdução da problemática da ética em suas pesquisas, gerando, inclusive, em muitos de seus leitores, certa perplexidade, como se Foucault estivesse desdizendo o que havia pensado antes. Vale frisar, a esse respeito, as reiteradas ênfases de Foucault em defesa de uma experiência de pensamento que sempre traz em seu bojo a dinâmica da mudança de si, mesmo que se descubra, depois, sob o leito de uma questão permanente ou mais duradoura, vista sob diferentes prismas ou situações. Como ele dirá em 1984, a respeito da mudança de foco de seus dois últimos livros sobre a história da sexualidade, sua questão sempre fora a da relação sujeito e verdade (1984/2004b, p. 264, 274),

desdobrada como uma problemática aberta e passível de novas perspectivas e avaliações, o que podemos ilustrar com o próprio Foucault (1984/2004a):

Não creio que haja uma grande diferença entre esses livros e os precedentes. Quando escrevemos livros, desejamos que estes modifiquem inteiramente tudo aquilo que pensávamos e que, no final, nos percebamos inteiramente diferentes do que éramos no ponto de partida. Depois nos damos conta de que, no fundo, pouco nos modificamos. Talvez tenhamos mudado de perspectiva, girado em torno do problema, que é sempre o mesmo, isto é, as relações entre o sujeito, a verdade e a constituição da experiência. (p. 289)

Colocação tipicamente “kantiana”, essa da problemática das condições e possibilidades de nossa experiência de mundo e pensamento – no caso de Foucault, sempre históricas, naturalmente –, lembrando que o próprio Foucault se escolheu assim, nas trilhas de Kant, para situar o percurso de seu pensamento (1984/2004c, p. 234). Mas com a intenção explícita de se chocar contra seus limites; como ele diz: “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” (Foucault, 1984/1998, p. 13).

Posto isso, é natural que também se queira saber do próprio autor como ele avalia suas posições anteriores, e é nesse sentido que a problemática da questão do sujeito em sua obra, suscitada com a emergência da perspectiva da ética em seu pensamento, remete a uma revisão das etapas anteriores, no sentido de uma ressignificação ou esclarecimento. Necessidade de uma revisão que nos parece clara, por exemplo, na seguinte passagem:

Mas o senhor sempre nos ‘impediu’ de falar sobre o sujeito em geral.

* Endereço para correspondência: pedrofsouza@gmail.com

– Não, eu não ‘impedi’. Talvez tenha feito formulações inadequadas. O que eu recusei foi precisamente que se fizesse previamente uma teoria do sujeito – como seria possível fazer, por exemplo, na fenomenologia ou no existencialismo –, e que, a partir desta, se colocasse a questão de saber como, por exemplo, tal forma de conhecimento era possível. Procurei mostrar como o próprio sujeito se constituía, nessa ou naquela forma determinada, como sujeito louco ou não, como sujeito delinquente ou não, através de um certo número de práticas, que eram os jogos de verdade, práticas de poder etc. (Foucault, 1984/2004b, p. 274-275)

Não cabe aqui, nos limites desse artigo, abordar a questão da relação do pensamento de Foucault com a fenomenologia¹, mas queremos destacar, sobre esse ponto, o quanto a problemática do sujeito em Foucault nos parece, ainda, uma questão a ser enfrentada. Momentos antes dessa afirmação, na mesma entrevista, Foucault responde à pergunta sobre a questão da prioridade do cuidado dos outros no cuidado de si entre os gregos, que implica a prioridade da relação com o outro para a relação consigo mesmo, dizendo o seguinte: “Não se deve fazer passar o cuidado dos outros na frente do cuidado de si; o cuidado de si vem eticamente em primeiro lugar, na medida em que *a relação consigo mesmo é ontologicamente primária*” (Foucault, 1984/2004b, p. 271, grifos nossos). Uma colocação com inequívoca ressonância heideggeriana.

Talvez fosse mais adequado dizer, à luz de Gerard Lebrun (1985) – mas não o tomando à letra – que Foucault estava mais interessado nas condições históricas da experiência de mundo e nós mesmos, como dissemos, ou em ontologias históricas, e não na ontologia geral da existência humana.

Por isso, nesse sentido, ele ainda afirma na mesma entrevista:

se agora me interessa de fato pela maneira com a qual o sujeito se constitui de uma maneira ativa, através das práticas de si, essas práticas não são, entretanto, alguma coisa que o próprio indivíduo invente. São esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social. (Foucault, 1984/2004b, p. 276)

Ora, como pretendemos destacar, essa colocação, situada no campo da problematização da ética em seu pensamento, não se restringe a ela, atingindo o conjunto de sua obra. Nas palavras do próprio Foucault (1984/2004d):

Tentei destacar três grandes tipos de problemas: o da verdade, o do poder e o da conduta individual. Esses três grandes domínios da experiência só podem ser compreendidos uns em relação aos outros, e não podem ser compreendidos uns sem os outros. O que me incomodava nos livros precedentes foi o fato de eu ter considerado as duas primeiras experiências sem levar em conta a terceira. (p. 253)

Dessa passagem, cremos que valha a pena repetir que esses domínios “só podem ser compreendidos uns em relação aos outros, e não podem ser compreendidos uns sem os outros”. Não se trata, pois, de reservar a prática do cuidado de si ou a perspectiva ativa do sujeito na constituição de si apenas ao campo moral, mas também em sua relação com o saber e o poder, que a uma só vez constituem o sujeito e são constituídos por ele: esse é o jogo (Foucault, 1984/2004c), sujeito e objeto se constituindo juntos; o que para nós seria uma maneira de reescrever o duplo empírico transcendental da fenomenologia.

Como veremos, essa nova perspectiva é plena de consequências tanto para a reconsideração do significado do conjunto de sua obra, quanto para a orientação das pesquisas empíricas sobre as práticas nas instituições sociais à luz do pensamento de Michel Foucault.

As arqueologias dos saberes

Foucault realiza, em seus primeiros grandes livros, arqueologias de saberes. Mas, o que é arqueologia e o que são saberes? Esses termos têm significados bastante precisos no vocabulário foucaultiano. É necessário, primeiramente, compreender que *saber*, para Foucault, não é simplesmente uma ciência, propriamente dita. A ciência faria parte do saber, mas este não se resumiria naquela. Ao contrário, um *saber*, como o saber sobre a *loucura*, por exemplo (objeto de sua primeira arqueologia) conta com enunciados de diversas categorias: jurídicos, científicos, filosóficos, religiosos, e assim por diante. O método de Foucault não separa cada um desses tipos de enunciados; coloca-os, ao contrário, lado a lado, para fazer emergir em sua positividade pura a estrutura de sua possibilidade discursiva (cf. Deleuze, 1986/2005, p. 61). A “lógica” que os organiza ou constitui determinado tipo de sujeito correspondente a determinado tipo de objeto.

Nesse sentido, não se desfaz de uma noção *a priori* de sujeito para dar lugar a uma objetividade prévia; trata-se, antes, de examinar como “o sujeito e objeto ‘se formam e se transformam’ um em relação ao outro e um em função do outro” (Foucault, 1984/2004c, p. 237). Haveria, pois, dois tipos de processos distintos, porém interdependentes: processos de subjetivação e processos de objetivação. Sujeito do saber e objeto de estudo enquanto resultados mútuos, que se erigiriam concomitantemente.

¹ Para discussão mais específica das relações de Foucault com Sartre e Merleau-Ponty, em particular sobre a noção de sujeito, cf. Furlan (2009, 2017).

É assim que Foucault desconstrói noções universalistas como a de *homem*, *loucura* ou *sexualidade*, pois dissipa a pretensão de universalidade em fundamentações históricas datáveis e analisáveis. Na *arqueologia do saber*, Foucault (1969/2013) mostra justamente que não há continuidade absoluta no desenvolvimento de saberes (a economia, a anatomia, a psiquiatria). A cada descontinuidade histórica, ou seja, a cada mudança de ordem de pensamento, é possível que se alterem os *conceitos* a serem pensados, os *objetos* a serem estudados, as *modalidades enunciativas* a serem utilizadas, as *estratégias e métodos* a serem confeccionados e praticados (Foucault, 1969/2013). Isso porque, a cada época, haveria um novo modo de *problematização* (Revel, 2004), novas possibilidades e limites de dizibilidade e visibilidade (Furlan, 2015, p. 323), diferentes problemáticas e, portanto, diferentes estratégias para enfrentá-las. A arqueologia possibilitaria, assim, a análise “histórica” da sucessão de diversos “*a priori* históricos”, a partir dos quais os enunciados se fariam possíveis.

Vejamos, brevemente, que arqueologias realizadas por Foucault.

Os primeiros três grandes livros de Foucault efetuam três diferentes arqueologias. O primeiro, uma arqueologia da psiquiatria e da psicopatologia; o segundo, uma arqueologia da clínica médica (com especial olhar à anatomia e à fisiologia); o terceiro, uma arqueologia das ciências humanas. Limitemo-nos ao primeiro e ao terceiro livros, para esta discussão.

Na *História da loucura na Idade Clássica*, Foucault (1972/2014), pretende realizar uma arqueologia da psiquiatria e da psicopatologia. O autor volta ao Renascimento, passa pela Idade Clássica, até chegar à Idade Moderna (os três distintos *a priori* históricos). Percebe, em cada um desses períodos, uma “experiência” diversa do que é a loucura. Assim, o termo “loucura” tem, em cada um desses espaços e tempos, significados bastante diferentes, e o que é *pensável*, *dizível* e *visível* em cada um deles também é bastante mutável.

No Renascimento, Foucault identifica uma experiência da loucura enquanto “outro lado da razão”, por vezes vista como mensageira divina de verdades insondáveis. É uma experiência dita “trágica” da loucura. Um corte histórico profundo se instaurará e, na Idade Clássica, o “louco” passará a ser confinado num espaço de internamento, mas agora junto a outras figuras da “desrazão” (mendigos, pobres e órfãos, por exemplo). A categoria *loucura* é, então, dissolvida numa mais geral – a “desrazão”, que necessita ser reformada. Trata-se, para Foucault, de uma experiência evidentemente *moral* da loucura, que já a delimita como substância a ser reformada.

Na Idade Moderna ocorre, então, a patologização da loucura. Esta não é mais posta juntamente aos mendigos e aos órfãos, –ela é tratada específica e solitariamente nos asilos e hospícios psiquiátricos. É uma experiência que traz continuidade com a antecedente (pois ainda se

trata de uma experiência moral), mas que carrega consigo, também, divergências importantes: o louco é agora doente mental. Ele deve ser tratado, reformado, normalizado pelo saber médico e psiquiátrico. É aqui que o louco “é designado como sendo o Outro, o Estrangeiro, o Excluído”, “estranho à semelhança fraterna dos homens entre si” (Foucault, 1972/2014c, p. 134). Os gestos constituintes da psiquiatria moderna são de concomitantes “exílio e eleição” (Foucault, 1972/2014, p. 107).

Foucault nos desenha, portanto, a história de uma figura específica de racionalidade: uma razão que se impôs às custas da marginalização de sua negatividade mais íntima (a loucura, que é cercada no “interior de um exterior” – os hospícios). A razão que diz o que é normal e o que é insano é aquela que afasta, geográfica e moralmente, o louco dos sãos, tal como já fora feito com os leprosos. Logo, a *História da loucura* pode ser descrita como uma “história crítica da razão” (Nalli, 2006, p. 153); mas, mais ainda, esse livro “é precisamente a descrição histórica das condições estruturais que possibilitaram a cisão da razão e da loucura, bem como a definição desta última como doença mental” (Nalli, 2006, p. 90). A psiquiatria aparece não como o “desenvolvimento imanente” dos conceitos, como a aproximação sucessiva a uma verdade última, mas como a constituição de um saber que enuncia *verdades* sobre os indivíduos (acerca de sua normatividade, por exemplo) e efetua práticas não discursivas que exercem efeitos (políticos, pode-se já dizer) sobre eles. Não é uma razão que se desenvolve sozinha, numa automediação intrínseca e teleológica, é uma figura datável de racionalidade, que participa de um tempo e de um espaço, de uma *episteme* e de uma cultura.

Em *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, por sua vez, Foucault (1966/1999) empreenderá uma arqueologia das ciências humanas, como diz explicitamente o subtítulo do livro. Nesse livro, ele vai – assim como no previamente discutido – fazer o percurso entre o Renascimento e a Idade Moderna, passando pela Idade Clássica, as três *epistemes* a serem estudadas. Segundo Foucault (1966/1999), “numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma *episteme*, que define as condições de possibilidade de todo saber. Tanto aquele que se manifesta numa teoria quanto aquele que é silenciosamente investido numa prática” (p. 230). Mais uma vez, ele constata que em cada *episteme* há regras diferentes de dizibilidade e visibilidade, e os saberes se compõem de maneiras distintas. O foco da obra serão as mutações de três regiões epistêmicas, na passagem da Idade Clássica para a modernidade: a gramática geral (que dará lugar à filologia), a história natural (que dará lugar à biologia) e a história das riquezas (que dará lugar à economia política).

Antes disso, a *episteme* da Renascença é descrita por Foucault como o período das *semelhanças*. O homem pensava o mundo sob o princípio da semelhança entre processos e coisas por vezes muito distantes. Assim, serão aproximados, por exemplo, os temas do crescimento

de hortaliças e o crescimento de cabelos, por conta da similaridade entre a capilaridade entre os dois processos (Foucault, 1966/1999). É sempre em esquemas desse tipo que os saberes se formarão nessa *episteme*. Aqui, o mundo é considerado como um “livro aberto” a ser decodificado, interpretado, e as representações não residiriam fora das coisas, estariam nelas imiscuídas. A título de exemplo, pode-se citar como, nas enciclopédias dessa época, a descrição minuciosa de determinada espécie de animal se fazia junto à exposição dos mitos em que ele aparecia, que função cumpria em cada mito ou história sagrada, e assim por diante (Foucault, 1966/1999). Nas regras de disposição da relação entre verdade e objeto não há, nessa *episteme*, diferenciação nítida entre a representação e a coisa: as coisas diziam acerca das palavras, e as palavras acerca das coisas. O mundo é um conjunto de signos dispostos e passíveis de interpretação para um olhar atento a suas correspondências analógicas. Tratava-se, pois, de descobrir analogias entre as coisas do mundo, tomadas como signos naturais, entre os quais se alojavam os signos propriamente humanos, presentes em suas narrativas. Era a época, como diz Foucault, em que não havia separação entre as palavras e as coisas, conforme presente no título da obra, como questão.

Na Idade Clássica, por sua vez, opera-se uma transformação, justamente essa, de separação entre os signos e as coisas. Trata-se, agora, de buscar representações claras e límpidas que possam expressar a correspondência entre as coisas e as palavras que as representam. Aqui, a representação é compreendida como sendo do lado de fora do mundo fenomênico – é um modo de o pensamento formular enunciados (verdadeiros ou não, claros ou não) acerca do mundo. Entretanto, haveria a possibilidade de dizer a verdade acerca do fenômeno se a representação fosse metodológica e intuitivamente clara o suficiente, tal como na matemática, segundo Descartes. Isso porque não se punha em questão o sujeito cognoscente como problemática existencial, ele era visto apenas como o lugar de passagem ou manifestação para o discurso verdadeiro: enquanto as ideias fossem claras, distintas e autoevidentes, as coisas seriam bem representadas ou conhecidas. Pode-se dizer, que, para o pensamento clássico – embora haja a separação entre as palavras e as coisas e as palavras sejam vistas, então, não mais como signos naturais das próprias coisas, inseridos entre elas, mas, tendo-se retirado do meio delas, adquirem a função de representá-las –, pode haver correspondência entre representação e coisa representada: a palavra como espelho do mundo.

Ora, a mudança operacionalizada na passagem para a Idade Moderna é justamente a perda da especularidade e correspondência entre palavra e coisa, porque o homem, até então apenas lugar de operação do discurso, passará a ser uma questão em si mesmo, conferindo um fundo de opacidade às representações, outrora, possivelmente translúcidas. A função representativa perde, assim, sua “inocência” ou possibilidade de transparência, desde que fosse elaborada conforme as regras do pensamento

verdadeiro. E será justamente essa problematização das condições humanas da representação que marcará a emergência do homem na nova *episteme*, cuja expressão, “o homem é uma invenção recente”, custará a Foucault a necessidade de muitas explicações. Uma frase, pois, que causou muitas reações, mas cujo significado era apenas esse, muito simples, de problematizar o fundo que sustenta as representações do saber, e que, de fato, representa a condição e o objeto de todas as ciências humanas.

Segundo Foucault, essa problematização fora preparada pelo desenvolvimento do saber de três empirias: o trabalho, a vida e a fala. E serão eles (trabalho, vida e linguagem) que formarão esse fundo que será a condição exterior de possibilidade da própria representação e darão nascimento ao homem como questão epistemológica. Ou seja, antes funcionando em forma translúcida, agora as representações remetem a elementos exteriores para a composição de seu sentido. É assim que surge a economia política, a partir do conceito de *trabalho*; a biologia, a partir do conceito de *vida*, a filologia, a partir do conceito de *linguagem*. Foucault nota, então, que esses saberes significam *alteridades* quase absolutas para as representações, pois se apresentam como horizontes transcendentais inatingíveis pelas próprias palavras: é o *impensado* que jaz no horizonte de cada saber moderno, que remete para as origens e o campo indeterminado dos modos de produção (trabalho), da vida e da língua.

Daí nascerão as ciências humanas, segundo três áreas, de íntima vinculação aos saberes estudados: uma área sociológica (ligada à economia), uma psicológica (ligada à biologia), e uma antropológica (ligada à linguística). Cada um desses níveis de conceituação traz em seu cerne, agora, o conceito de *homem*, que será o lugar da projeção dos saberes da economia, da biologia e da linguística, enquanto *experiências* de seus objetos (trabalho, vida, linguagem), que se expressará, justamente, como “representação vivida”. Trata-se do homem que trabalha, que vive e que fala. É na experiência desse homem que se projetam os objetos dos saberes positivos da economia, da biologia e da linguística. Antes desse período, o homem não era uma questão. Agora ele funciona como elemento “paradoxal” no seio dos conceitos dessas ciências humanas: ao mesmo tempo, é sujeito do conhecimento e também objeto do conhecimento, porque representa (pensa) a partir dessas empirias que o constituem empiricamente (o modo de produção, a história da vida e a história da língua). Por isso, Foucault (1966/1999) pôde dizer:

No pensamento clássico, aquele para quem a representação existe, e que nela se representa a si mesmo, aí se reconhecendo por imagem ou reflexo, aquele que trama todos os fios entrecruzados da “representação em quadro” –, esse jamais se encontra lá presente. Antes do fim do século XVIII, o *homem* não existia. (pp. 424-425)

Donde, como dissemos, sua constatação famosa de que “o homem é uma invenção recente”. Esse homem, quando estudado filosoficamente na Idade Moderna, estará no cerne das principais questões. Tudo passará por ele.

É nesse sentido que a categoria de *vivido* aparecerá para as “analíticas da finitude” como conceito-chave: pois é no vivido que se dão as formações originárias de sentido, é nele que se carregam e descarregam todos os conteúdos históricos que subjazem à subjetividade de um indivíduo, é nele que se dá esse paradoxo inextrincável entre o empírico (as condições do trabalho, da vida e da língua que o constituem) e o transcendental (afinal, é o homem que as pensa, ou seja, é a condição que possibilita pensá-las). Daí Foucault poderá diagnosticar que o objetivo último dessas “analíticas da finitude” (a bem saber, as fenomenologias) circunscreve-se a uma circularidade entre o caráter empírico e transcendental do sentido da experiência do homem. Caráter empírico que constitui na sua história o homem que vive, trabalha e fala, mas, ao mesmo tempo, transcendental, pois esse sujeito, assim constituído historicamente, também é a condição desse processo. Trata-se, pois, de um duplo que sempre emerge, às sombras do objeto de estudo: o chamado “duplo empírico-transcendental”. É de um ziguezague infinito que se trata, e do qual não se sairá se, justamente, o conceito-base de *homem* não for repensado e desconstruído. Por isso é dito que a “verdadeira contestação do positivismo” não está na análise do vivido, “que antes o confirma”, mas numa pergunta aparentemente “aberrante”: “essa questão consistiria em perguntar se verdadeiramente o homem existe” (Foucault, 1966/1999, pp. 443-444). Tal é o diagnóstico do arqueólogo Foucault sobre a nossa episteme.

O resultado dessa arqueologia das ciências humanas é similar à arqueologia anterior: pode-se dizer dela o mesmo, porque faz emergir não a evolução imanente dos conceitos de uma dada ciência, mas as rupturas históricas entre diferentes *epistemes* históricas. Além disso, pode-se afirmar que tais ciências não se erigem enquanto “melhoramentos” de seus antecedentes. A biologia moderna, por exemplo, não é a continuação aprimorada da história natural praticada na Idade Clássica; isso porque suas categorias são diferentes: suas questões são outras, seus objetos são outros, suas estratégias de enfrentamento são outras. Em suma, situam-se em duas *epistemes* completamente diferentes. Foucault acaba por nos mostrar que esses saberes, hoje a nós estranhos, eram tão rigorosos e minuciosos quanto os nossos saberes. Tinham como condições de possibilidade, tão somente, uma outra *episteme*.

Agora é de uma outra figura de racionalidade que se trata – aquela que terá como centro e como fim inatingível o *homem*. Essa *episteme* também é datada e também poderá ter seu fim. Assim como todas as outras.

As arqueologias do saber mostram, assim, uma transmutação do exercício da razão. No horizonte desse exercício, não um sujeito transcendental, mas a transcendentalidade de uma *episteme*, de *um a priori* histórico.

A genealogia do poder

Após *A arqueologia do saber*, o projeto teórico de Foucault sofrerá uma mutação importante. Não se trata mais de realizar arqueologias de saberes, mas genealogias de poderes. Num texto programático de 1971 (portanto, dois anos após a publicação de *A arqueologia do saber* e quatro anos antes da publicação de *Vigiar e Punir*), Foucault explicita, com base numa análise de diversos textos de Nietzsche, o que é o método genealógico (Foucault, 1971/2014). Trata-se de uma recusa da noção de “origem”, da noção de substância transcendental *a priori*, e de qualquer teleologia. Nesse sentido, a tarefa de um método como a genealogia é se despir de quaisquer conceitos relativos à unidade ou à homogeneidade da história: nada de origem fundadora, nada de finalidade última; nenhuma evolução imanente de conceitos, nenhuma consciência que jazeria por trás dos fenômenos históricos. Ao contrário, o genealogista deverá encontrar, “sob o aspecto de um caráter ou de um conceito, a proliferação dos acontecimentos através dos quais (graças aos quais, contra os quais) eles se formaram” (1971/2014, p. 62). Isto é, não tomar a pretensa unidade conceitual (*o autor, o Ocidente, a obra etc.*) como forma final de uma história pré-delimitada, mas, ali onde a unidade ou a homogeneidade podem nos enganar, escavar e encontrar os mil acasos, as mil nuances fatídicas, o bélico jogo de forças que permitiu sua aparição. Do mesmo modo, “dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia mil acontecimentos agora perdidos” (Foucault, 1971/2014, p. 62). O Eu enquanto “síntese vazia” – a genealogia enquanto a emergência de suas rachaduras mais íntimas. Nota-se, aqui, as semelhanças ou a incorporação do projeto arqueológico anterior, mas o ponto de inflexão se dá por acontecimentos e jogos de forças que atravessam os jogos conceituais, sobre os quais se focavam as pesquisas arqueológicas sobre os saberes.

Em particular, no caso do poder, a genealogia investiga como diferentes dispositivos operam sobre os indivíduos, alterando seus corpos e também sua constituição enquanto sujeitos. Para Foucault, “o poder não tem homogeneidade: define-se por singularidade, pelos pontos singulares por onde passa” (Deleuze, 1986/2005, p. 35). É assim que ele expõe seu programa, estudar o “como” os poderes se exercem: “abordar o tema do poder por meio de uma análise do ‘como’ é, então, operar diversos deslocamentos críticos em relação à suposição de um ‘poder’ fundamental. É tomar por objeto de análise *relações de poder* e não um *poder*” (Foucault, 1995b, p. 242). O *poder* não enquanto substância universal, mas enquanto rede de estratégias múltiplas, pela qual se influenciam diversos pontos.

A relação entre corpo e “alma” (ou melhor, subjetividade) torna-se, então, patente em sua obra. Como ele afirmou no mesmo texto de 1971:

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos, . . . lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo. (Foucault, 1971/2014, p. 65)

Em seu primeiro livro genealógico, *Vigiar e punir* (Foucault, 1975/2013), ele teorizará que houve uma mudança nas relações de poder da Idade Clássica para a Moderna: antes o exercício do poder se baseava na figura do Soberano, em sua presença, em seus decretos; agora, o poder é capilar, microscópico, atinge os corpos de maneira infinitesimal: “Foi a constituição desse novo poder microscópico, capilar, que levou o corpo social a expulsar elementos como a corte e o personagem do rei” (Foucault, 1975/2014, p. 215). Nessa nova economia do poder, não há necessidade de uma figura do Absoluto para transmiti-lo e exercê-lo, ele é administrado nas mínimas relações, não tem sujeito, não é “possuído” por ninguém.

Foucault nota, assim, o surgimento de uma sociedade disciplinar, na qual os corpos dos indivíduos estariam a todo momento vigiados, supervisionados, medidos, inspecionados, com a finalidade de formar uma interioridade normalizada – uma “alma” correta. Para Foucault, portanto, “não se trata de conceber, conforme certas correntes da metafísica clássica, uma alma dissociada do corpo em um processo dualista de relação, mas, sim, uma noção de alma criada diretamente sobre o corpo, em função dos interesses políticos sobre ele concentrados” (Silveira & Furlan, 2003, p. 176). Trata-se de analisar a constituição de sujeitos assujeitados pelo poder.

Nessa sociedade disciplinar, Foucault investiga a “docilização dos corpos”, a forma com que os corpos são investidos pelo poder. Aqui, o principal dispositivo analisado é o chamado *panóptico*, de Bentham, que instaura uma nova estrutura de visibilidade no campo do poder. Numa entrevista, Foucault (1977/2014) resume a estrutura geográfica do *panóptico*:

O princípio é: na periferia, uma construção em anel; no centro, uma torre, a qual possui grandes janelas que se abrem para o interior do anel. A construção periférica é dividida em celas, cada uma ocupando toda a largura da construção. As celas têm duas janelas: uma abrindo-se para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, dando para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de um lado a outro. Basta então colocar um vigia na torre central e em cada cela trancafiar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um estudante. (p. 319)

Ora, a questão do ver e do ser visto ganha, aqui, contornos novos: instaura-se uma assimetria fundante

entre o que vigia e o que é vigiado. O “olho do poder” funciona a todo instante, vigiando os “anormais”, em atos ou em potência, em suas celas, estejam eles numa prisão, num hospital ou numa escola. É em *Vigiar e Punir* que Foucault apresenta a regularidade estrutural e funcional que há entre esses diferentes espaços, aparentemente distintos de forma marcante. Em cada um deles, porém, o poder está marcando os corpos, dizendo aos indivíduos como eles devem ser, como devem agir, se mover, pensar. Assim, essas diferentes “grandes máquinas disciplinares” (como casernas, escolas, oficinas, prisões) são “máquinas que permitem apreender o indivíduo, saber o que ele é, o que ele faz, o que se pode fazer dele, ou onde é preciso colocá-lo, como situá-lo entre os outros” (Foucault, 1978/2004a, p. 55).

O poder, em Foucault, instaura positivities, ele não simplesmente castra, interdita ou proíbe: ele cria realidades. Portanto, pode-se dizer que, para ele, “o intuito primordial da sociedade normalizadora, mais do que reprimir a conduta do indivíduo, é influenciá-lo, conduzi-lo e incliná-lo, por meio de mecanismos dispositivos, no sentido de submeter determinada posição de corpos a certos acessos históricos de saberes/poderes” (Silveira & Furlan, 2003, p. 190). Pode-se, então, compreender o papel que diversos saberes têm nessa normalização dos corpos: a psiquiatria (novamente ela), a psicologia, a psicanálise, a pedagogia, e assim por diante.

Em seu livro seguinte, realizando uma nova análise sobre essa rede múltipla de poderes, Foucault (1976/2010) chega a novas conclusões. Tendo em vista a temática da *sexualidade* em nossa sociedade, Foucault expõe aquilo que ele chama de “hipótese repressiva”, isto é, a hipótese geral segundo a qual, em nossa sociedade, o poder sempre atuou com o objetivo de censurar e reprimir os homens quanto à sua sexualidade, a barrar-lhes possíveis discursos sobre ela, a interditar, tratar como *pecaminoso* ou *impudico* o assunto do sexo. Foucault então desconstruirá tal hipótese, mostrando que, na verdade, o inverso é que é correto: existe toda uma “superprodução de saber social e cultural”, de “saber coletivo sobre a sexualidade” (Foucault, 1978/2004b, p. 60). “O que é próprio das sociedades modernas não é o terem condenado, o sexo, a permanecer na obscuridade, mas sim o terem-se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como *o segredo*” (Foucault, 1976/2010, p. 42). Ele mostra como diversas instituições (a Igreja, por exemplo) e diversos saberes (como a psicanálise e a sexologia) *incitam* os indivíduos a exporem sua intimidade (sua “verdade”) mais cabal, intimidade esta que sempre tem relação medular com a sexualidade interna e misteriosa. A isso Foucault chamou de *dispositivo da confissão*.

A confissão, no entanto, funciona num dispositivo ainda maior, que Foucault chamará propriamente de *dispositivo da sexualidade*:

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea

que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder. (Foucault, 1976/2010, pp. 116-117)

É nesse sentido que Foucault (1978/2004b) pôde afirmar que o Ocidente, em seus últimos séculos, não nega a sexualidade; ao contrário, ele “a introduz, ele organiza, a partir dela, todo um dispositivo complexo no qual se trata da constituição da individualidade, da subjetividade” (p. 76). A experiência da subjetividade estaria vinculada, no Ocidente, à questão do sexo: o verdadeiro e enigmático sexo seria aquele que revelaria a verdade mais íntima e inacessível do sujeito, à qual nem mesmo ele tem acesso consciente.

Foucault (1976/2010) constata, então, a aparição de um conceito fundamental ligado a essa questão: o conceito de *população*, sobre o qual serão investidos diversos saberes relacionados à intimidade sexual e vital dos indivíduos: a longevidade, a mortalidade, a estatística concernente, por exemplo, ao número de filhos por casal, e assim por diante. São esses saberes, “geográficos”, estatísticos, que terão função estratégica no exercício do poder.

Há, pois, dois lados dos dispositivos de poder: um estudado em minúcia desde *Vigiar e punir*, que visa ao corpo do indivíduo, o outro apresentado no primeiro volume da trilogia da *História da sexualidade*, que também visa ao conjunto dos corpos. De um lado, as diversas formas de “docilizar” e investigar os corpos em suas individualidades, a que Foucault dá o nome de *anátomo-política*; do outro, também as constantes medições das diversas “variáveis” concernentes à população, que recebe o nome de *biopolítica*. “As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida” (Foucault, 1976/2010, p. 152). A esse “poder sobre a vida” Foucault dá o nome de *biopoder*. À instauração de um poder capilar, de *microfísica do poder*. O poder agora se exerce nas minúcias e tem como objetivo último gerenciar e controlar a vida, em seus aspectos individuais e gerais.

É nesse sentido que a *sexualidade* é um dispositivo estratégico para o poder, pois por meio tudo que lhe é relacionado, pode-se fazer, a partir de certos saberes-poderes, tanto anátomo-política quanto bio-política: tanto gerir os corpos individuais, ditar-lhe as regras e os gozos da confissão, impor-lhe a marca do verdadeiro sexo, quanto administrar a população, o agrupamento de indivíduos vivos, por meio de dados estatísticos, geográficos. A sexualidade, não uma essência universal, mas um dispositivo histórico de poder, seria, dessa forma, a chave para o controle capilar dos corpos e subjetividades

dos indivíduos, sejam eles considerados por si mesmos ou enquanto agrupamento social.

Na genealogia do poder, trata-se novamente de dissolver a noção substancialista de *sujeito* em uma rede intrincada de estratégias múltiplas de poder. Aqui, os saberes têm relação estreita com essas estratégias e não podem ser delas dissociadas, pois uma análise apenas epistemológica poderia ser artificial. “Seria apenas nessa articulação tensa entre saber e poder que se enunciaria finalmente a noção de *verdade*, perdendo esta qualquer marca de absoluto e de intangível, como fora estabelecido numa certa tradição filosófica” (Birman, 2000, p. 25). Entram em cena novamente os *jogos de verdade*, jogos nos quais as condições da verdade se estabelecem e se formam tanto o sujeito quanto o objeto do saber. A verdade, para o Foucault genealogista, é sempre um exercício de saber-poder.

Não é à toa que Birman (2000) pôde dizer que, “do ponto de vista estritamente filosófico, o que está em questão no projeto teórico de Foucault seria a desconstrução da tradição da filosofia do sujeito” (p. 85). Nas arqueologias, o sujeito do saber é dissolvido numa história recheada de descontinuidades; na genealogia, o sujeito político é desconstruído e formado numa rede infinitesimal de saberes e práticas. Agora, teoriza-se o “sujeito” como produto derivado das múltiplas pontuações de poder-saber. Com essa analítica do poder, Foucault mostra o corpo investido de história e poder. O sujeito mais como *sujeição* (à história, à política) do que como atividade sintética fundadora de mundo.

As estéticas da existência

O projeto exposto por Foucault em seu primeiro livro da *História da sexualidade* era examinar minuciosamente a constituição histórica desse dispositivo da sexualidade. Como se sabe, todavia, seu projeto mudou radicalmente. Seus dois últimos livros (os últimos volumes da *História da sexualidade*) distanciam-se completamente desse projeto primeiro, passando a investigar as “técnicas de si”, o “cuidado de si” na cultura greco-romana (Foucault, 1984/1998, 1985).

As técnicas de si seriam concernentes alguns tipos de operações que os indivíduos poderiam realizar por eles mesmos, em determinada época e sociedade, em seu próprio corpo, seus pensamentos e em suas condutas, “de modo a produzir neles uma transformação, uma modificação, e a atingir um certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza” (Foucault, 1981/2004, p. 95). Os processos de subjetivação serão então estudados de forma nova. Como afirmou Furlan (2013):

Ao estudar as formas canônicas de saber-poder, em sua fase genealógica, Foucault se preocupa apenas com os seus efeitos sobre nós, e só depois, em atenção à dimensão Ética, introduziu um princípio positivo em sua análise sobre a subjetividade, quer

dizer, então na perspectiva do que um sujeito pode fazer pela própria vida ou existência, e não apenas na perspectiva do que o outro faz dele. (pp. 94-95)

Ou seja,

a questão de Foucault parece se inverter: se é verdade que os modos de subjetivação produzem, ao objetivá-los, algo como sujeitos, como esses sujeitos se relacionam consigo mesmos? Quais procedimentos o indivíduo mobiliza a fim de se apropriar ou de se reapropriar de sua própria relação consigo? (Revel, 2004, pp. 82-83)

Sobre tais técnicas, poder-se-ia citar a importância da *escrita de si* para a tradição romana e helenística, examinada por Foucault (1983/2004) em um artigo. Nesse texto, o autor nos remete a duas práticas de escrita de si levadas a cabo por estoicos, como Sêneca e Plutarco: os *hupomnêmata* e a correspondência. Os primeiros seriam uma espécie de caderneta ou bloco de notas, no qual o indivíduo registraria trechos de leituras, reflexões, indagações, dúvidas e pensamentos que lhe ocorreram durante o dia. Assim, registrando o que se lê, ele incorpora aspectos dos autores lidos, mas de uma maneira idiossincrática, refletida, apropriada. A correspondência, por sua vez, constituir-se-ia como uma prática do diálogo por meio de cartas: corresponder-se é mostrar-se e expor-se para o outro. Nas epístolas e cartas os autores trocam informações do cotidiano, da saúde corporal e espiritual, dão indicações de técnicas de si um ao outro. É uma forma de se expor ao outro para poder afirmar-se enquanto sujeito de si, de sua própria vida, de sua própria experiência. Escrever sobre si mesmo e para o outro – técnicas de si destinadas ao aprimoramento das condutas morais do indivíduo (Foucault, 1983/2004).

Assim, a relação entre *verdade* e *sujeito* ganha delimitações novas. Estudando essas “tecnologias” e “práticas de si” Foucault

isola duas relações entre sujeito e verdade. A primeira relação, mais propriamente filosófica, interpreta o princípio délfico de modo epistemológico; a segunda, que ele propõe definir como espiritualidade, enfrenta, ao contrário, o problema das transformações que o sujeito deve efetuar em si mesmo para poder chegar à verdade. (Adorno, 2004, p. 57)

Para a tradição ocidental moderna, o acesso à verdade ocorreria por um método específico, bem-delimitado, que fizesse surgir *certezas* claras – tal como a proposta de Descartes. Nesse sentido, o acesso à verdade estaria dissociado do cuidado ético de si. Quando Descartes, em suas *Meditações*, faz surgir o método por intermédio do qual a dúvida pode se dissipar,

está-se definindo um modo de ser bastante específico ao filósofo: “esse modo de ser é inteiramente definido pelo conhecimento” (Foucault, 1984/2004b, pp. 279-280), de modo que as funções do cuidado de si tornam-se questões menores ou mesmo desnecessárias para o fundamento de uma cientificidade.

Para o saber socrático, justamente o contrário é postulado: para os gregos “a relação com a verdade é imediatamente moral: um indivíduo notoriamente imoral não pode conhecer o verdadeiro” (Adorno, 2004, p. 58). Nesse sentido pode-se dizer que, para os gregos, “um sujeito não poderia ter acesso à verdade se não praticasse em si mesmo um certo trabalho que o tornaria suscetível de conhecer a verdade – um trabalho de purificação, de conversão da alma através da contemplação da alma propriamente” (Foucault, 1995a, p. 277). Essa “conversão da alma” é o trabalho do sujeito sobre si mesmo – o cuidado de si. “A razão para esta escolha era o desejo de viver uma vida bela, e de deixar, como legado, uma existência bela. Eu não acredito que possamos dizer que este tipo de ética tenha sido uma tentativa de normalizar a população” (Foucault, 1995a, p. 254)

Daí o termo *estética da existência* – tentativa de fazer da própria vida uma *obra*, uma obra de arte, uma obra bela que poderá ser lembrada como tal pela posteridade. Surge uma nova figura de racionalidade: não mais aquela que exclui suas negatividades (o louco, por exemplo) para poder firmar-se enquanto luz e positividade, ou, não mais aquela que investe essas mesmas negatividades do ponto de vista do poder normativo, mas uma razão que, apenas no *desdobramento* de si mesma e no cuidado com esse desdobramento, adquire a potência de dizer a verdade. “Uma certa filosofia se dá a pensar que não é mais discurso metafísico sobre a verdade divina da alma, mas certa prática da verdade que seja ao mesmo tempo uma prática de si” (Gros, 2004, p. 162).

Nova relação entre sujeito e verdade: nas estéticas da existência, é preciso *ser verdade* e encarná-la para poder ter a dignidade requerida para enunciá-la. Com a figura de Sócrates, a razão, contraposta à figura de Descartes, emerge não mais interessada num método impessoal, que cinde o dizer verdadeiro da prática do sujeito sobre si mesmo. É um postulado de dissolução da dissociação ocidental entre *logos* e *ethos* ao qual Foucault retorna. A verdade não enquanto categoria lógica, mas enquanto categoria ética.

Foucault toma como exemplo duas maneiras de encarnar a verdade – o modelo estoico e o cínico. Para os estoicos, trata-se de se cuidar com temperança, a partir de uma reflexão contínua acerca de seus próprios atos e condutas, como já vimos a respeito da escrita de si. Com os cínicos, ao contrário, “trata-se de fazer explodir a verdade na vida como escândalo” (Gros, 2004, p. 163), pois para eles necessitava-se “tornar diretamente legível no corpo a presença explosiva e selvagem de uma verdade nua, de fazer da própria existência o teatro provocador do escândalo da verdade”

(Gros, 2004, p. 163). Dessa forma, Foucault nos expõe dois modos distintos de subjetivação, ambos buscando a verdade não enquanto categoria lógica, mas enquanto resultado prático de uma ascese pessoal.

Poderia haver, assim, um espaço dentro dos *jogos de verdade*, certo espaço de liberdade no meio do qual os indivíduos poderiam não só refletir acerca do verdadeiro e do falso, mas também *constituir-se* enquanto sujeitos éticos.

Considerações finais

Percorremos o percurso teórico de Foucault em suas três “fases”: primeiramente, as chamadas arqueologias dos saberes; em seguida, as obras acerca da genealogia do poder; e, finalmente, o exame das técnicas e condutas de si. Ora, ao lançar-se no exame das diversas técnicas de si e do trabalho que os indivíduos operam sobre si mesmos, na Grécia e Roma Antigas, a abordagem de Foucault acerca do sujeito ganha novos contornos, não se limitando a diagnosticar o que o saber e o poder operam sobre os indivíduos, constituindo-os enquanto sujeitos de saber e de poder, mas também tentando examinar como os sujeitos se constituem e se reconhecem a si mesmos. Isso nos lança a um desafio que não se limita apenas à circunscrição dessa questão em seus últimos trabalhos, interrompidos por ocasião de sua morte, mas nos leva a certa revisão de seu trabalho anterior, pois o reconhecimento de si só se dá num campo de saber e poder constituídos.

Trata-se do mesmo procedimento que levou Foucault a falar em saber-poder, isto é, que todo saber implica determinada forma de poder e vice-versa, mas, agora, afirmando que toda conduta humana – social por princípio – tem essas três dimensões que, ao fim, Foucault completa com a investigação do comportamento ético: saber-poder-si.

Mais precisamente, para além da já consagrada perspectiva crítica do poder em sua obra, perguntamos: como pensar na perspectiva das possibilidades de subjetivação que não se restringem à mera reprodução das estratégias de poder ou resistência a elas, e que ao mesmo tempo só se realizam imanentes a elas? Ou ainda, como conceituar esses espaços de liberdade de que fala Foucault, imanentes aos campos de saber-poder?

Podemos exemplificar a questão com dois exemplos tomados do próprio Foucault. O primeiro, sob a ótica do poder, quando ele diz:

Não acredito que o único ponto de resistência possível ao poder político – entendido justamente como estado de dominação – esteja na relação de si consigo mesmo. Digo que a governabilidade implica a relação de si consigo mesmo, o que significa justamente que, nessa noção de governabilidade, visto ao conjunto das práticas pelas quais é possível constituir, definir, organizar, instrumentalizar as

estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros. São indivíduos livres que tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros e, para fazê-lo, dispõem de certos instrumentos para governar os outros. Isso se fundamenta, então, na liberdade, na relação de si consigo mesmo e na relação com o outro (Foucault, 1984/2004b, p. 286).

Na nossa sociedade, completa Foucault (1984/2004b), são numerosos os jogos de poder, menos predeterminados do que em sociedades onde os jogos são mais definidos e fechados. Quanto mais liberdade, “maior será o desejo tanto de umas como de outras de determinar a conduta das outras” (Foucault, 1984/2004b, p. 286).

O segundo exemplo, sob a ótica da concepção de sujeito, propriamente dita, quando ele diz que o sujeito é

uma forma, e essa forma nem sempre é, sobretudo, idêntica a si mesma. Você não tem consigo próprio o mesmo tipo de relações quando você se constitui como sujeito político que vai votar ou toma a palavra em uma assembleia, ou quando você busca realizar o seu desejo em uma relação sexual. Há, indubitavelmente, relações e interferências entre essas diferentes formas de sujeito; porém, não estamos na presença do mesmo tipo de sujeito. Em cada caso, se exercem, se estabelecem consigo mesmo formas de relação diferentes. (Foucault, 1984/2004b, p. 275)

Ora, as consequências dessa nova perspectiva sobre a problemática do sujeito complementam as pesquisas arqueológicas e genealógicas sobre as ordens dos saberes e das instituições, na medida em que implicam uma espécie de diplopia do olhar que, ao mesmo tempo, contempla o processo de objetivação do sujeito em um campo de saber e poder (de comportamento normativo) e o processo de subjetivação desses campos objetivos (saberes instituídos e as instituições normalizadoras).

Ou, ainda, o destaque dessa nova perspectiva teórica inaugurada e provocada pela problemática da ética no pensamento de Foucault tem implicações diretas nas pesquisas empíricas sobre processos de subjetivação em todas as instituições sociais: na escola, no hospital, na família, na justiça, na psiquiatria e mesmo na prisão. O importante, aqui, não é ressaltar apenas a possibilidade de resistência em toda relação de saber-poder, o que nos parece dada desde o princípio na obra de Foucault, e sim a possibilidade de determinada prática do sujeito sobre si mesmo ou o outro que não reproduz apenas a perspectiva do saber-poder instituído sobre si mesmo ou o outro, mas uma constituição própria ou singular por onde o sujeito e a realidade social passam e não apenas se reproduzem em suas formas atuais.

The question of subject in Foucault

Abstract: Based on a synthetic demarcation on the three phases of Michel Foucault's research, we sought to highlight the importance and necessity to review the question of subject in his work, particularly after his research on ethical issues in ancient Greece and Rome. It was concluded that this review has important consequences to guide researches in Psychology or Human Sciences in general.

Keywords: Foucault, subject, subjectivation, ethics.

La question du sujet dans la pensée de Foucault

Résumé: Basé sur une démarcation synthétique des trois phases de la recherche de Michel Foucault, on a souligné l'importance et la nécessité d'examiner la question du sujet dans ses travaux, notamment après ses recherches sur l'éthique en Grèce et à Rome antiques. Nous concluons que cette examen a des conséquences importantes pour orienter des recherches en psychologie ou en sciences humaines en général.

Mots-clés : Foucault, sujet, subjectivation, éthique.

La cuestión del sujeto en Foucault

Resumen: Apoyados en una demarcación sintética sobre las tres fases de las investigaciones de Michel Foucault, procuramos destacar la importancia y necesidad de una revisión de la cuestión del sujeto en su obra, en particular después de sus investigaciones sobre la problemática de la ética en la Grecia y Roma antiguas. Concluimos que esa revisión tiene consecuencia importante para la orientación de investigaciones en la psicología o ciencias humanas, de modo general.

Palabras clave: Foucault, sujeto, subjectivación, ética.

Referências

- Adorno, F. P. (2004). A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In F. Gros (Org.), *Foucault, a coragem da verdade* (M. Marcionilo, trad., pp. 39-62). São Paulo, SP: Parábola.
- Birman, J. (2000). *Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Relume Dumará.
- Deleuze, G. (2005). *Foucault* (C. S. Martins, trad.). São Paulo, SP: Brasiliense. (Trabalho original publicado em 1986)
- Foucault, M. (1985). *História da sexualidade III: o cuidado de si* (M. T. C. Albuquerque, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal.
- Foucault, M. (1995a). Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In Rabinow, P., Dreyfus, H., *Michel Foucault – uma trajetória filosófica* (Carrero, V. P., trad., pp. 253-278). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (1995b). O sujeito e o poder. In P. Rabinow, H. Dreyfus, *Michel Foucault: uma trajetória filosófica* (V. P. Carrero, trad., pp. 231-248). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Foucault, M. (1998). *História da sexualidade II: o uso dos prazeres* (M. T. C. Albuquerque, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal. (Trabalho original publicado em 1984)
- Foucault, M. (1999). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (S. T. Muchail, trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1966)
- Foucault, M. (2004). A escrita de si. In M. B. Motta (Org.), *Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política* (E. Monteiro, I. A. D. Barbosa, trad., pp. 144-162). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1983)
- Foucault, M. (2004a). Uma estética da existência. In M. B. Motta (Org.), *Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política* (E. Monteiro, I. A. D. Barbosa, trad., pp. 288-293). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1984)
- Foucault, M. (2004b). A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In M. B. Motta (Org.), *Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política* (E. Monteiro, I. A. D. Barbosa, trad., pp. 264-287). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1984)
- Foucault, M. (2004c). Foucault. In M. B. Motta (Org.), *Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política* (E. Monteiro, I. A. D. Barbosa trad., pp. 234-239). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1984)

- Foucault, M. (2004d). O retorno da moral. In M. B. Motta(Org.), *Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política* (E. Monteiro, I. A. D. Barbosa, trad., pp. 252-263). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1984)
- Foucault, M. (2004a). A filosofia analítica da política. In M. B. Motta (Org.), *Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política* (E. Monteiro, I. A. D. Barbosa, trad., pp. 37-55). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1978)
- Foucault, M. (2004b). Sexualidade e poder. In M. B. Motta(Org.), *Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política* (E. Monteiro, I. A. D. Barbosa, trad., pp. 56-76). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1978)
- Foucault, M. (2004). Sexualidade e solidão. In M. B. Motta (Org.), *Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política* (E. Monteiro, I. A. D. Barbosa, I. A. D., trad., pp. 92-103). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1981)
- Foucault, M. (2010). *História da sexualidade I: a vontade de saber* (M. T. C. Albuquerque, J. A. G. Albuquerque, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Graal. (Trabalho original publicado em 1976)
- Foucault, M. (2013). *A arqueologia do saber* (L. F. B. Neves, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1969)
- Foucault, M. (2013). *Vigiar e punir* (R. Ramallete, trad.). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1975)
- Foucault, M. (2014). Nietzsche, a genealogia, a história. In R. Machado, (Org.), *Microfísica do poder* (R. Machado, trad., pp. 55-89). Rio de Janeiro, RJ: Graal. (Trabalho original publicado em 1971)
- Foucault, M. (2014). *História da loucura na Idade Clássica* (J. T. C. Netto, trad.). São Paulo, SP: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1972)
- Foucault, M. (2014). Sobre a prisão. In R. Machado (Org.) *Microfísica do poder* (R. Machado, trad., pp. 213-233). Rio de Janeiro, RJ: Graal. (Trabalho original publicado em 1975)
- Foucault, M. (2014). O olho do poder. In R. Machado (Org.) *Microfísica do poder* (R. Machado, trad., pp. 318-343). Rio de Janeiro, RJ: Graal. (Trabalho original publicado em 1977)
- Furlan, R. (2009). São pertinentes as críticas de Foucault às filosofias da finitude, particularmente a Sartre e Merleau-Ponty? In M. C. Carneiro, H. S. Gentil (Org.), *Filosofia francesa contemporânea* (pp. 104-119). São Paulo, SP: Cultura Acadêmica.
- Furlan, R. (2013). A relação com o outro em Sartre. *Memorandum*, 24, 85-99.
- Furlan, R. (2015). Fenomenologia da vida contemporânea: a carne do mundo. In C. A. F. Silva, M. J. Müller (Org.), *Merleau-Ponty em Florianópolis* (pp. 319-358). Porto Alegre, RS: Editora fi.
- Furlan, R. (2017). A importância da discussão sobre a noção de sujeito: Foucault, Sartre, Merleau-Ponty. *Educação e Pesquisa*, 43(4), 1035-1054.
- Gros, F. (2004). A *parrhesia* em Foucault (1982-1984). In F. Gros (Org.), *Foucault, a coragem da verdade* (M. Marcionilo, trad., pp. 155-166). São Paulo, SP: Parábola Editorial.
- Lebrun, G. (1985). Transgredir a finitude. In: R. J. Ribeiro (Org.), *Recordar Foucault* (pp. 9-23). São Paulo, SP: Brasiliense.
- Nalli, M. (2006). *Foucault e a fenomenologia*. São Paulo, SP: Loyola.
- Revel, J. (2004). O pensamento vertical: uma ética da problematização. In Gros, F. (Org.) *Foucault, a coragem da verdade* (M. Marcionilo, trad., pp. 65-87). São Paulo: Parábola Editorial.
- Revel, J. (2005). *Foucault, conceitos essenciais* (C. F. Filho, CN. Milanez, trad.). São Carlos, SP: Clara Luz.
- Silveira, F. A., & Furlan, R. (2003). Corpo e alma em Foucault: postulados para uma metodologia da psicologia. *Psicologia USP*, 14(3), 171-194.

Recebido: 14/08/2018

Aprovado: 20/09/2018