

# O que Descartes tem a dizer sobre Foucault? As figuras do cartesianismo em *História da loucura* e em *A hermenêutica do sujeito*

*What does Descartes have to say about Foucault? The figures of cartesianism in History of madness and The hermeneutics of the subject*

**André Constantino Yazbek**

Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil  
[andre\\_yazbek@hotmail.com](mailto:andre_yazbek@hotmail.com)

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo explorar as proximidades e distâncias entre *História da loucura* (1961) e *A hermenêutica do sujeito* (1982), obras que perfazem mais de vinte anos das pesquisas foucaultianas, a partir da maneira como Foucault lida com as figuras de «Descartes» e do «cartesianismo» nesses dois momentos cruciais de sua trajetória. Neste sentido, pretendemos perseguir a hipótese segundo a qual o «cartesianismo» cumpriria, em Foucault, a função de um objeto discursivo cujo manejo permitiria a demarcação de pontos de virada naquilo que se poderia chamar de uma história das relações do sujeito com a verdade.

**Palavras-chave:** Michel Foucault; René Descartes; cartesianismo; sujeito; verdade.

**Abstract:** This article aims to explore the proximities and distances between *History of Madness* (1961) and *The Hermeneutics of the Subject* (1982), works that span more than twenty years of Foucault's research, focusing on how Foucault engages with the figures of «Descartes» and «Cartesianism» at these two crucial moments of his intellectual trajectory. In this regard, we seek to develop the hypothesis that «Cartesianism» serves, in Foucault's work, as a discursive object whose treatment allows for the delineation of turning points in what might be called a history of the subject's relationship with truth.

**Keywords:** Michel Foucault; René Descartes; cartesianism; subject; truth.

---

Fecha de recepción: 31/07/2025. Fecha de aceptación: 12/11/2025.

Apresentado no Simpósio Nacional 40 anos de A hermenêutica do sujeito, de Michel Foucault, de 20 a 24 de Junho de 2022. O Simpósio foi organizado por Tereza C Calomeni, professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

André Constantino Yazbek (brasileiro) é Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com estágio de doutorado na École Normale Supérieure de Paris, e de pós-doutorado em Filosofia pela École Normale Supérieure de Lyon. Além de diversos artigos publicados em revistas especializadas, é autor dos livros *Itinerários cruzados: os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault* e *10 Lições sobre Foucault*. É professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense.

## I.

*História da loucura* e *A hermenêutica do sujeito* são duas produções centrais do trabalho intelectual de Michel Foucault e, certamente, constituem dois momentos-chave em sua trajetória. Como se sabe, *História da loucura*, tese doutoral defendida em 1961, representa o primeiro produto do deslocamento operado por Foucault em relação à epistemologia e suas derivas fenomenológicas, dando azo a uma história dos saberes que não apenas neutralizará a pergunta pela científicidade das ciências como, em consequência, avançará em direção a uma «crítica da razão» (ou do «pensamento») despida de suas pretensões transcendentais (posição que poderia caracterizar a diversidade do percurso foucaultiano<sup>1</sup>). *A hermenêutica do sujeito*, por seu turno, curso pronunciado no *Collège de France* em 1982, constitui a mais ambiciosa exploração foucaultiana do tema das tecnologias de si na antiguidade greco-romana, marcando em definitivo seu interesse pelo eixo temático das práticas de si e a consolidação do desdobramento da noção de governo em direção à temática do governo de si e dos outros. Daí que se possa atribuir ao curso de 1982 o lugar de peça-chave, ou de «*point d'orgue*»<sup>2</sup>, na passagem (mas não substituição) da genealogia do poder dos anos 1970 para a genealogia do sujeito ou das formas de subjetivação característica dos anos 1980.

Da diversidade de enfoques possíveis para traçar as proximidades e distâncias, continuidades e rupturas entre *História da loucura* e *A hermenêutica do sujeito* – obras que perfazem mais de vinte anos das pesquisas foucaultianas –, optamos aqui por uma perspectiva inusual, centrada na maneira como Foucault lida com as figuras do cartesianismo (mais de uma, portanto) e de Descartes nestes dois momentos cruciais de sua trajetória. Neste sentido, nossa aposta fundamental é a de que, apesar de seu caráter fragmentário e ambivalente, o manejo das figuras do cartesianismo cumpre um papel central no pensamento foucaultiano. Digamos que Descartes e o cartesianismo constituem, para Foucault, uma espécie de objeto discursivo cujo manejo permite a abertura para campos de experiência e problematização histórico-filosófica em dois sentidos: a) no sentido de servirem à economia interna do próprio pensamento foucaultiano, quer dizer, por meio deles Foucault se desloca em seu próprio campo; b) mas também no sentido de constituírem «testemunhos» exemplares, ou paradigmáticos, de momentos de descontinuidade na sucessão das práticas discursivas do saber, dos dispositivos de poder e das práticas de governo. Assim, em momentos cruciais de sua trajetória, o

1 «No ano da sua morte, Foucault definia seus livros como ‘uma história crítica do pensamento’; história porque não procede de *modo philosophico*: ‘uma busca empírica, um ligeiro trabalho de história’ que se atribui ‘o direito de contestar a dimensão transcendental’». VEYNE, Paul. *Foucault, sa pensée, sa personne*. Albin Michel, Paris, 2010, 64.

2 LE BLANC, Guilhaume; TERREL, Jean. «Foucault au Collège de France: un itinéraire». In LE BLANC, Guilhaume; TERREL, Jean (orgs.). *Foucault au Collège de France: un itinéraire*. Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 2003, 16.

cartesianismo serve a Foucault como solo de demarcação que lhe permite divisar pontos de virada naquilo que se poderia chamar de uma história das relações do sujeito com a verdade.

No caso das duas obras em foco, começemos por situar a questão nos seguintes termos: em *História da loucura*, como se sabe, Descartes ocupa um papel de divisor de águas na demarcação da cisão originária entre razão e desrazão no curso de nossa experiência histórica no trato com a loucura, inaugurando a chamada Idade Clássica a partir da «invenção» de uma *ratio* que terá por correlato prático a generalização do internamento para fins de controle social<sup>3</sup>; já em *A hermenêutica do sujeito*, a minuciosa exploração das relações entre o dizer-verdadeiro e as práticas de si estabelecerá em Descartes o lugar de um relativo esgotamento das exigências de conversão espiritual do sujeito para o acesso à verdade – desde então, o que «permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele»<sup>4</sup>. Em ambos os casos, estamos diante do problema das condições de acesso do sujeito à verdade, mas também o dos agenciamentos práticos de controle social e/ou de formação de si do sujeito segundo enquadramentos arqueogenéticos que delimitam o advento do classicismo e da modernidade. Nestes termos, o interesse principal de Foucault por Descartes recai quase sempre sobre as *Meditações sobre a Filosofia Primeira* (1641) – texto que opera uma função paradigmática na estratégia argumentativa foucaultiana.<sup>5</sup>

Na condição de figura paradigmática, as *Meditações* desempenham um papel decisivo em determinados contextos da análise foucaultiana, cuja perspectiva se distingue, entre outras características, precisamente por não atribuir qualquer privilégio à «filosofia» como forma superior ou fundamental de saber.<sup>6</sup> Esse enfoque implica que a função paradigmática do cartesianismo no pensamento de Foucault, assim como ocorre com outros filósofos e temas mobilizados em sua obra, deve ser entendida de maneira bastante peculiar: como espaços de demarcação arqueogenética, histórica e politicamente situados, mobilizados em favor de uma análise das relações entre o sujeito e a verdade que prescinde da pressuposição de qualquer transcendência fundadora.

3 FOUCAULT, Michel. História da loucura na idade clássica. Perspectiva, São Paulo, 1978, 52-55.

4 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito. Trad. Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. Martins Fontes, São Paulo, 2004, 22.

5 Faremos uso da noção de *paradigma* no mesmo sentido que Giorgio Agamben o comprehende ao atribuí-lo justamente a Foucault: *paradigma* «é um objeto singular que, valendo para todos os outros da mesma classe, define a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e, ao mesmo tempo, o constitui» (AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre el método*. Anagrama, Barcelona, 2010, 22). Ou ainda: «paradigma é um caso singular que é isolado do contexto qual faz parte apenas na medida em que, exibindo sua própria singularidade, torna inteligível um novo conjunto cuja homogeneidade ele mesmo deve constituir» (AGAMBEN, Giorgio *Signatura rerum*, 23).

6 Assim, tanto em *História da loucura* quanto em obras subsequentes, Foucault se servirá de um material discursivo bastante heterocílico (literatura, representações pictóricas, códigos legais, normas institucionais, planos arquitetônicos etc.) sem conceder nenhum privilégio sistemático ao registro propriamente «filosófico» do discurso. Daí que se possa dizer que a «filosofia», como todo e qualquer discurso, não está alheia às práticas discursivas e extradiscursivas historicamente enformadas pelos complexos de saber-poder que vigem em nossa cultura e tradição de pensamento.

## II.

Iniciemos por uma breve referência à memorável controvérsia aberta por Jacques Derrida a propósito do estatuto reservado ao *cogito* cartesiano e ao cartesianismo em *História da loucura*. Como se sabe, em conferência pronunciada no *Collège Philosophique* em 1963, posteriormente publicada na *Revue de Métaphysique et de Morale* e republicada em *L'écriture et la différence*, Derrida pretende que o «sentido de todo o projeto de Foucault» em sua tese doutoral possa «se concentrar» nas «poucas páginas alusivas» a Descartes e ao *cogito* cartesiano<sup>7</sup>. Assim, da perspectiva do filósofo argelino, a peculiar leitura do *cogito* que nos é proposta por Foucault em *História da loucura* implica a «totalidade» da obra, «o sentido de sua intenção e as condições de sua possibilidade»<sup>8</sup>. A partir deste ponto, revisitando o Descartes das *Meditações* em uma leitura que pretende contrapor-se à perspectiva de *História da loucura*, Derrida sustentará uma admoestação destinada a lembrar o aspecto aparentemente paradoxal da tese doutoral foucaultiana, cuja empreitada consistiria em enunciar, com a sintaxe da razão – única possível para uma «história» –, uma posição pretensamente exterior à própria linguagem da razão<sup>9</sup>.

Independentemente da polêmica que se seguirá, e mesmo da maior ou menor adequação da leitura crítica de *História da loucura* realizada por Derrida, ocorre que o filósofo argelino colocará em relevo justamente a centralidade do cartesianismo para o desenvolvimento do argumento da tese doutoral foucaultiana.<sup>10</sup> Ora, em sua pretensão à realização de uma «arqueologia do silêncio» imposta à loucura pela razão<sup>11</sup>, Foucault mobilizará justamente Descartes, e a primeira de suas *Meditações metafísicas*, como marco para a demarcação da passagem do Renascimento à Idade Clássica. Neste sentido, o percurso da dúvida cartesiana, lido por Foucault em chave opositiva ao Montaigne dos *Ensaios* (para o qual nenhuma razão poderia nos fazer «juízes da loucura»), funda discursivamente a experiência histórica clássica de uma relação excludente com o desatino e de captura da loucura pela razão<sup>12</sup>. Ao plano discursivo-filosófico do cartesianismo corresponderá, por sua vez, no campo das práticas sociais, o episódio histórico da criação das casas de internamento vivenciado pela Europa dos séculos XVII/XVIII.<sup>13</sup> Portanto, entre Montaigne e Descartes, entre os *Ensaios* e as *Meditações*, o Renascimento e a Idade Clássica

7 DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Editions du Seuil, Paris, 1967, 52.

8 DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, 52-53.

9 DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, 57.

10 Dados os limites deste trabalho, não exploraremos a polêmica entre Derrida e Foucault a não ser para melhor precisar o uso paradigmático de Descartes em *História da loucura*. Ao leitor interessado, cf. YAZBEK, André Constantino. «O louco e o sonhador: Jacques Derrida leitor de História da loucura, de Michel Foucault (notas sobre uma polêmica)». *Revista Trágica*, v. 9 nº 2, 2016, 21-40.

11 FOUCAULT, Michel. «Préface». In *Dits et écrits I: 1954-1975*. Quarto Gallimard, Paris, 2001a, 188.

12 FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*, 52-54.

13 «É sabido que o século XVII criou vastas casas de internamento; não é muito sabido que mais de um habitante em cada cem da cidade de Paris viu-se fechado numa delas, por alguns meses» (FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*, 55).

(inaugurada pelo racionalismo cartesiano), «algo se passou», «algo que diz respeito ao advento de uma *ratio*» que reduz sua alteridade ao silêncio: «Traça-se uma linha divisória que logo tornará impossível a experiência, tão familiar à Renascença, de uma Razão irrazoável, de um razoável Desatino»<sup>14</sup>. Nestes termos, o cartesianismo representa o acontecimento arqueológico que delimita o ponto de viragem a partir do qual a «loucura foi colocada fora do domínio no qual o sujeito detém seus direitos à verdade»<sup>15</sup>.

Em *História da loucura*, o aspecto central da leitura de Descartes por Foucault diz respeito, como já aludimos, à sua peculiar interpretação da primeira das *Meditações* cartesianas, que consiste em apontar para um «desequilíbrio fundamental» (ou seja, inerente à «economia da dúvida» cartesiana) entre o tratamento conferido à loucura, de uma parte, e o tratamento dado ao sonho e ao erro dos sentidos, de outra<sup>16</sup>. De maneira esquemática, o ponto-chave do argumento foucaultiano é o seguinte: «Descartes não evita o perigo da loucura do mesmo modo que contorna a eventualidade do sonho ou do erro»<sup>17</sup>, e é essa dissimetria que constituirá, para a experiência discursiva, um âmbito análogo ao das práticas sociais do internamento. Ora, ao passo que em Descartes, como se sabe, a ilusão dos sentidos e do sonho tem como sua condição de possibilidade um *resíduo de verdade* – uma vez que os primeiros «não podem alterar senão as ‘coisas muito pouco sensíveis e bastantes distantes’» e o segundo, por seu turno, por mais fantasioso que seja, «não pode nem criar nem compor essas coisas ‘mais simples e mais universais’ cuja combinação torna possível as imagens fantásticas» (a própria extensão das figuras das quais o sonho se serve, por exemplo) –, com a loucura o tratamento dispensado é outro, de natureza bastante diversa. Segundo Foucault, «Não é a permanência de uma verdade que garante o pensamento contra a loucura» em Descartes, mas sim uma impossibilidade de ser louco que é «*essencial não ao objeto do pensamento, mas ao sujeito que pensa*»<sup>18</sup>.

Assim sendo, na ordem das razões cartesianas é perfeitamente possível supor que se sonha e identificar-se com o sujeito sonhador, mas não se pode supor que se é louco, uma vez que a «loucura é condição de impossibilidade do pensamento»<sup>19</sup>. É

14 FOUCAULT, Michel. História da loucura na idade clássica, 54.

15 FOUCAULT, Michel. História da loucura na idade clássica, 54.

16 FOUCAULT, Michel. História da loucura na idade clássica, 53.

17 FOUCAULT, Michel. História da loucura na idade clássica, 52.

18 FOUCAULT, Michel. História da loucura na idade clássica, 52-53 (*grifo nosso*). Foucault tem em vista, como se sabe, a seguinte passagem da primeira das *Meditações* cartesianas, aqui reproduzida em sua versão francesa: «Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi? si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me régalais sur leurs exemples» (DESCARTES, René. *Meditationes de Prima Philosophia*. Vrin, Paris, 1970, 19-20).

19 FOUCAULT, Michel. História da loucura na idade clássica, 53. Para fins de registro, vale anotar brevemente que o cerne do argumento de Derrida contra a interpretação foucaultiana do Descartes das *Meditações* vai no sentido de demonstrar que o elemento próprio do *cogito* cartesiano, ao contrário do que Foucault afirmara, consiste justamente

nesses termos que a leitura da primeira *Meditação* cartesiana permitirá, no âmbito de *História da loucura*, o estabelecimento de uma homologia estrutural entre o percurso da dúvida em Descartes, em sua relação excludente com o desatino, e o fenômeno europeu da reclusão: entre o elemento discursivo e o extradiscursivo, testemunhamos um gesto de força de mesma natureza, cuja combinação e o reforço recíproco conferem à experiência clássica no trato com a loucura sua marca distintiva, a saber, a de ser um momento de exclusão segregacional constitutiva. Com a emergência da *ratio* moderna, portanto, a «loucura está exilada»: «Se o homem pode sempre ser louco, o pensamento, como exercício de soberania de um sujeito que se atribui o dever de perceber o verdadeiro, não pode ser insensato»<sup>20</sup>.

Temos aqui uma primeira figura do cartesianismo em Foucault: em *História da loucura*, Descartes funda o paradigma da *ratio* ocidental clássica egressa dos séculos XVII/XVIII, razão instituída pelo gesto de captura que silencia e «empurra para o esquecimento todas essas palavras imperfeitas, sem sintaxe fixa, um pouco gaguejante, em que se deu a troca da loucura e da razão» ao longo da experiência pré-clássica<sup>21</sup>, instaurando o espaço de uma cisão originária entre razão e desrazão. Ademais, notemos ainda que a tese doutoral de Foucault já expressava a vocação de seu método para reenviar a análise discursiva às práticas sociais e institucionais de sua realização, elemento que, como se sabe, será intensamente explorado em sua genealogia.

### III.

Observemos que esta presença do cartesianismo em *História da loucura* confere à obra um subtexto mais vasto, cujos desdobramentos serão decisivos para os desenvolvimentos ulteriores das pesquisas foucaultianas: já na tese doutoral de 1961, não se trata «apenas» de uma arqueologia dos discursos e das práticas que encerram a loucura como «desrazão» e preparam sua objetivação propriamente médica, no século XIX, sob a forma da doença mental, mas também e sobretudo de uma *crítica histórica e filosófica* deste «sujeito» que, segundo as determinações do racionalismo seiscentista, é constituído no plano da metafísica cartesiana a partir de uma determinada exigência de seu acesso à verdade. Uma *crítica da razão*, se quisermos: retenhamos o sentido próprio da crítica foucaultiana como sendo análogo ao da crítica kantiana, mas agora despida de toda ancoragem transcendental, e podemos compreender que se trata aqui, para a arqueologia da loucura, de uma delimitação (histórica) dos limites e dos domínios nos quais se exerce a razão clássica, em sua pretensão normativa, quando confrontada com o fundo reiterado de uma «recusa originária». Assim, como dirá Foucault em seu prefácio à primeira edição de *História da loucura*, «originária é a cesura que

---

em assumir o risco uma «loucura total», e isso por meio da célebre hipótese cartesiana do Gênio Maligno.

20 FOUCAULT, Michel. História da loucura na idade clássica, 54.

21 FOUCAULT, Michel. «Préface», 188.

estabelece a distância entre razão e não razão»<sup>22</sup>, conformando um sujeito para o qual o acesso racionalista à verdade exige a exclusão de seu outro, a não-razão. Por este motivo, na tese doutoral foucaultiana a formação do sujeito cartesiano ocupa o lugar de uma inflexão inaugural para a Idade Clássica.

Mas em sua resposta a Derrida, que virá a lume apenas em 1972, Foucault nos deixa entrever ainda uma outra dimensão do cartesianismo em sua obra, mais próxima daquela que encontraremos em *A hermenêutica do sujeito*<sup>23</sup>. Foucault retorna ao texto das *Meditações* munido de uma compreensão da «escrita» e da «história» como *prática* e como *acontecimento*, noções que haviam se tornado centrais para os desenvolvimentos metodológicos da genealogia que já se anunciava em *A ordem do discurso* (1970), sua aula inaugural no *Collège de France*, bem como em seu único artigo dedicado integralmente à genealogia nietzschiana, publicado em 1971 sob o título de «Nietzsche, a genealogia e a história» (1971).

Neste sentido, caberia ter em vista a escrita (ou o texto) cartesiano como: 1º) uma *prática*, quer dizer, como um *ato* (ou uma série de atos) de enunciação que permite determinar não apenas o sentido do enunciado, mas principalmente a relação entre o valor do enunciado e a posição (sempre móvel) dos sujeitos que o enunciam ou que dele são objetos; 2º) e igualmente como um *acontecimento*, isto é, como a ocorrência de um evento cuja singularidade marca a instauração de uma nova regularidade das práticas discursivas em uma história que se recusa a ordenar-se pelos desígnios da *Weltgeschichte* hegeliana<sup>24</sup>. Desta perspectiva, não apenas se veem reforçados a singularidade e o valor paradigmático das *Meditações* de Descartes, obra que demarca um efetivo acontecimento na história das relações do sujeito com a verdade, como também se pode delimitar, no âmbito de sua prática enunciativa, o duplo registro ao qual ela pertence: trata-se de um texto a um só tempo *demonstrativo* e *meditativo*, e sua natureza dupla deve nos fornecer uma importante chave de leitura<sup>25</sup>. Ora, se a demonstração nos remete a um conjunto de enunciados articulados por certo número de regras formais com relação aos quais o sujeito permanece invariável, fixo, não implicado pelo discurso, no caso da meditação, ao contrário, o exercício da enunciação implica uma série de modificações no próprio sujeito enunciador, constituindo-se em lugar de prova para o próprio sujeito. Em suma, a «meditação implica um sujeito móvel e modificável pelo próprio efeito dos acontecimentos discursivos que se produzem»<sup>26</sup>.

22 FOUCAULT, Michel. «Préface», 187.

23 Inicialmente, Foucault formulara sua resposta a Derrida em um texto enviado para publicação na revista japonesa *Paideia*, justamente intitulado «Resposta a Derrida». Este mesmo texto será reformulado para servir de apêndice à segunda edição de *História da loucura*, publicada em 1972, e terá então por título «Mon corps, ce papier, este fogo». No contexto deste trabalho, faremos uso exclusivo dessa segunda versão, cf. FOUCAULT, Michel. «Mon corps, ce papier, ce feu». In *Dits et écrits I: 1954-1975*. Quarto Gallimard, Paris, 2001b, 1113-1136.

24 YAZBEK, André Constantino. «O louco e o sonhador: Jacques Derrida leitor de História da loucura, de Michel Foucault (notas sobre uma polêmica)», 34-35.

25 FOUCAULT, Michel. «Mon corps, ce papier, ce feu», 1125.

26 FOUCAULT, Michel. «Mon corps, ce papier, ce feu», 1125.

Neste momento, pode-se compreender o ponto chave desta espécie de releitura do cartesianismo por Foucault em sua resposta tardia a Derrida: retomando a dissimetria do tratamento conferido à loucura e ao sonho na primeira das *Meditações* de Descartes, Foucault relê o texto cartesiano considerando que se trata, ao mesmo tempo, de um conjunto de proposições que «formam sistema» (que cada leitor deve percorrer segundo seu encadeamento dedutivo) e um «lugar de prova para o sujeito» (a ser enfrentado pelo leitor que queira constituir-se como «sujeito enunciador»), sendo a passagem da loucura ao sonho justamente um *quiasma*, quer dizer, um momento de cruzamento explícito das duas ordens de práticas discursivas, a demonstrativa e a meditativa<sup>27</sup>. Assim, estamos diante de uma «meditação demonstrativa» (os «enunciados, formalmente ligados, modificam o sujeito na medida em que se desenvolvem»), mas ocorre que o recurso à loucura, a despeito de sua eficácia para colocar em dúvida o sistema de atualidades do sujeito enunciador («que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza»), constitui um lugar de prova que ameaça a dissolução do próprio sujeito do racionalismo cartesiano<sup>28</sup>. Quer dizer, se no erro dos sentidos e no sonho a meditação demonstrativa pode avançar, uma vez que não se trata de uma «prova excessiva e impossível» para um sujeito que deve permanecer qualificado como «razoável», no caso da loucura, o próprio sujeito enunciador, em sua condição de «sujeito razoável» da enunciação, é irremediavelmente desqualificado, e o que se constata é que ela sequer pode ser experienciada, mas deve, isto sim, ser rejeitada de imediato como um perigo iminente: «A diferença [do sonho] com a loucura não tem de ser experienciada: ela é constatada. Basta os temas da extravagância serem evocados [por Descartes] que a distinção emerge, como um grito: *sed amentes sunt isti*»<sup>29</sup>.

Assim sendo, em Foucault, a dissimetria com a qual Descartes lida com os temas da loucura e do sonho em sua primeira meditação é a consequência de uma prática de pensamento que instaura o próprio sujeito do racionalismo ao fazer do discurso um lugar de prova para um sujeito que, sendo meditativo, deve fazer a experiência *de si* ao longo do discurso, mas que, por tratar igualmente de uma demonstração, deve manter-se qualificado para o exercício da razão demonstrativa<sup>30</sup>. Tomada a questão em seu aspecto mais geral, e passados nove anos da polêmica aberta por Derrida ao redor do estatuto do *cogito* e das pretensões afirmadas em *História da loucura*, o que estará aqui em jogo, com efeito, será a própria possibilidade,

27 FOUCAULT, Michel. «Mon corps, ce papier, ce feu», 1126.

28 FOUCAULT, Michel. «Mon corps, ce papier, ce feu», 1128-1129.

29 FOUCAULT, Michel. «Mon corps, ce papier, ce feu», 1120. E mesmo a hipótese do Gênio Maligno, que em Derrida representará a possibilidade de uma «loucura total» (DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, 81), diz respeito, por maior que seja a sua radicalidade, a um «exercício voluntário, controlado, dominado e conduzido de ponta a ponta por um sujeito meditativo que jamais se deixa surpreender» (FOUCAULT, M. «Mon corps, ce papier, ce feu», 1133). Para a passagem de Descartes citada por Foucault em latim, cf. DESCARTES, René. *Meditationes de Prima Philosophia*, 19.

30 YAZBEK, André Constantino. «O louco e o sonhador: Jacques Derrida leitor de História da loucura, de Michel Foucault (notas sobre uma polêmica)», 36.

metodologicamente orientada, de circunscrever historicamente os modos de implicação do sujeito *no* discurso, tendo agora por fio condutor os contextos genealógicos de sua inscrição em regimes de poder nos quais estão fixadas as identidades do sujeito enunciador razoável em sua relação com a verdade e o discurso sobre si e sobre o mundo.

Por este motivo, Foucault ainda insistirá no fato de que a própria linguagem utilizada por Descartes trai a existência de uma dupla interdição, médica e jurídica, aplicada sobre a loucura: de uma parte, quando se trata de caracterizar o louco pela «inverossimilhança de sua imaginação», a palavra utilizada por Descartes é *insani* (noção que remete a uma desqualificação médica); de outra, quando se trata de afirmar que não se deve tomar os loucos como exemplo, o texto cartesiano lança mão das palavras *amens* e *demens* (noções que designam a desqualificação jurídica característica de «toda uma categoria de pessoas incapazes de certos atos religiosos, civis, judiciários»)<sup>31</sup>. Em suma, Descartes teria feito mais do que reintegrar, ao exercício da razão, a velha medida de um *logos* contraposto aos excessos da *hybris grega*<sup>32</sup>; ele teria instaurado, isso sim, o «ato de decisão» que une e separa razão e loucura, paradigma que permitirá o tipo de relação do sujeito com a verdade segundo a objetivação e a estrutura de exclusão inclusiva características da injunção moderna das formas de saber e de poder produtivo e correcional sobre os indivíduos.

#### IV.

Em 1982, passados dez anos da resposta de Foucault a Derrida, pode-se constatar uma nova investida foucaultiana sobre o problema cartesiano das condições de acesso do sujeito à verdade já a partir das primeiras aulas do curso intitulado *A hermenéutica do sujeito*. Como se sabe, estamos aqui no contexto do que se poderia chamar de uma história ocidental das relações do sujeito com a verdade segundo o enfoque global das práticas da subjetividade, o que implica apartar-se do material específico relacionado aos regimes dos *aphrodísia* na antiguidade (que formara o campo privilegiado da análise foucaultiana no ano precedente) para apreender a relação em seus termos mais gerais<sup>33</sup>. Neste sentido, trata-se de uma história que articula os atos de manifestação da verdade sobre si do sujeito com as modalidades

31 FOUCAULT, Michel. «Mon corps, ce papier, ce feu», 1121-1122. Para as passagens de Descartes citadas por Foucault em latim, cf. DESCARTES, René. *Meditationes de Prima Philosophia*, 19-20.

32 «Os gregos relacionavam-se com alguma coisa que chamavam de ὕβρις. Essa relação não era apenas de condenação; a existência de Trasimaco, ou a de Cálices, basta para mostrá-lo, ainda que seu discurso nos seja transmitido, já envolto na dialética tranquilizadora de Sócrates. Mas o *Logos* grego não tinha contrário» (FOUCAULT, Michel. «Préface», 185).

33 FOUCAULT, Michel. A hermenéutica do sujeito, 4. Em *Subjetividade e verdade*, curso ministrado no *Collège de France* em 1981, Foucault apresentava aos seus ouvintes justamente os principais resultados de sua pesquisa acerca da experiência dos prazeres na antiguidade greco-romana, material que subsidiaria a redação do último volume de sua *História da Sexualidade*, publicado em 1984 sob o título de *O cuidado de si*.

de constituição de seu *éthos*, a determinação de sua substância ética. Isto significa, bem entendido, que o contexto desta «nova» figura do cartesianismo diz respeito a uma história centrada nas formas através das quais o «sujeito» é chamado a tornar-se «sujeito de si» a propósito de suas implicações na relação consigo e no conhecimento da verdade de si. Daí o interesse de Foucault pelo vasto campo das práticas de si na antiguidade greco-romana – lidas, como se sabe, a partir de uma chave de articulação opositiva entre as temáticas da *epiméleia heautou* (o «cuidado de si») e as do *gnôthi seautón* (o «conhecimento de si»).

Mas se nos concentrarmos na primeira aula de *A hermenêutica do sujeito*, destinada a fornecer o enquadramento geral da análise das práticas de si na antiguidade, veremos que o problema das relações de complementariedade e/ou de proeminência entre o *gnôthi seautón* e a *epiméleia heautou* darão azo a uma constatação segundo a qual, a despeito de sua centralidade e importância histórica milenar, ao longo do desenvolvimento de nossa cultura filosófica moderna o cuidado de si foi tendencialmente preterido em favor do conhecimento de si; constatação ainda mais espantosa se tivermos em conta o fato de que, «quando averiguamos os documentos e os textos», historicamente é a noção de cuidado de si que «parece ter antes enquadrado o princípio do ‘conhece-te a ti mesmo’ [...]»<sup>34</sup>. Portanto, cabe a seguinte indagação: «por que, a despeito de tudo, a noção de *epiméleia heautou* foi desconsiderada no modo como o pensamento, a filosofia ocidental, refez sua própria história? [...] Por que este privilégio, para nós, do *gnôthi seautón* às expensas do cuidado de si?»<sup>35</sup>

Assim, antes de deter-se especificamente na análise das práticas de si e de suas modalidades subjetivas – percorrendo um arco histórico que vai da antiguidade clássica ao estoicismo imperial e desse para a chamada antiguidade tardia –, Foucault procura situar seu enquadramento teórico a partir da formulação de uma descontinuidade fundamental entre dois grandes blocos históricos, demarcados justamente a propósito da constatação deste privilégio atribuído ao conhecimento de si sobre o cuidado de si no curso da formação e do desenvolvimento de nossa cultura filosófica. A linha de partilha de tais blocos históricos, por sua vez, será traçada justamente tendo por critério o que teria sido a cisão entre as práticas da espiritualidade antiga, que remontam ao tema do cuidado de si já no platonismo, e a formação do modelo paradigmático da subjetividade moderna, centrado sobre o conhecimento de si, cujo ponto de emergência seria, ainda uma vez, as *Meditações* cartesianas. Sob uma outra luz, portanto, Foucault retoma aqui o alcance discursivo e prático do cartesianismo, bem como de sua força inaugural, para fazê-lo jogar o papel de um divisor de águas, corte efetivo para a demarcação do momento genealógico de instauração da subjetividade moderna (e, com ela, do privilégio atribuído ao conhecimento de si).

34 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 15-16.

35 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 15-16.

Ora, o ponto-chave para a compreensão da proeminência adquirida pelo conhecimento de si no curso de nossa modernidade será localizado justamente na maneira como o cartesianismo teria propiciado não apenas a requalificação filosófica do *gnôthi seautón*, mas igualmente, e em consequência, uma desqualificação da *epiméleia heautou*<sup>36</sup>. Isso significa, com efeito, que aquilo que Foucault chamará de «momento cartesiano» (ainda que ele próprio reconheça certa inadequação no uso da expressão<sup>37</sup>) teria correspondido a um duplo movimento: 1º) requalificação do antigo imperativo socrático do «conhece a ti mesmo» por meio da instauração da própria evidência da existência do sujeito como princípio de acesso ao ser («era este conhecimento de si mesmo [...] que fazia do ‘conhece-te a ti mesmo’ um acesso fundamental à verdade»); 2º) desqualificação subsequente de toda obrigação ascética das práticas do cuidado de si na medida mesmo em que a «evidência» («não mais sob a forma da prova da evidência mas sob a forma da indubitabilidade de minha existência como sujeito») concorre, aqui, para a substituição da «ascese»<sup>38</sup>.

Dadas as coordenadas desta descontinuidade histórica, pensada a partir do procedimento das *Meditações* cartesianas com vistas ao problema fundamental da veridicção (ou seja, da verdade do sujeito referida a um si-mesmo), Foucault poderá enfim esboçar uma história da *longue durée* das relações do sujeito com a verdade, divisando-a entre, de uma parte, o modelo histórico da *espiritualidade*, cuja variedade de formas e práticas de vida nos levam das exigências do exercício filosófico platônico até o ascetismo cristão, nos deixando às portas da escolástica, e, de outra, o modelo histórico propriamente *moderno* ou *filosófico*, identificado ao cartesianismo, no qual o sujeito, tal como é, sem que nada lhe seja exigido em termos de *áskesis*, é já «sujeito» capaz de verdade.<sup>39</sup> Entre uma e outra destas etapas genealógicas da relação do sujeito com a verdade, a cisão fundamental se encontra no momento em que o ser do sujeito não é mais posto em questão, não é mais objeto de um exercício de si sobre si, mas simplesmente entronizado em seu estatuto de sujeito verdadeiro<sup>40</sup>.

Assim, opondo «espiritualidade» e «filosofia» a partir do corte cartesiano, as aulas iniciais do curso de 1982 demarcam as diferenças entre um modelo de

36 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 18.

37 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 18

38 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 18-19.

39 No caso específico da escolástica ou da teologia *stricto sensu*, cumpre notar que ela joga um papel importante no argumento foucaultiano, servindo de mediação, ou de *intermezzo*, entre o bloco histórico da espiritualidade greco-romana e do ascetismo cristão e o da modernidade propriamente dita: «A teologia é precisamente um tipo de conhecimento de estrutura racional que permite ao sujeito – enquanto sujeito racional e somente enquanto sujeito racional – ter acesso à verdade de Deus, sem condição de espiritualidade. [...] Isto quer dizer que a escolástica, de modo geral, já era um esforço para revogar a condição da espiritualidade que havia sido estabelecida em toda a filosofia antiga e em todo o pensamento cristão (Santo Agostinho e assim por diante)» (FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 235). Por este motivo, Descartes é aqui um *paradigma*, mas não um «iniciador» no sentido vulgar do termo, como se se tratasse de tomá-lo isoladamente, sem que nenhuma tradição o precedesse (o que significaria, em termos foucaultianos, uma compreensão mistificada da história): «O corte não se fez bem assim. Não se fez no dia em que Descartes colocou a regra da evidência ou descobriu o *Cogito*, etc» (FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 36).

40 FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, 23-24.

acesso à verdade no qual a «verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito» (jamais se trata de um «simples ato de conhecimento», uma vez que a «verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito»<sup>41</sup>) e um outro, correspondente à modalidade especificamente moderna da subjetividade, na qual, ao contrário, a exigência de conversão do sujeito desaparece, e o que «permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele»<sup>42</sup>. Feitas todas as contas, portanto, pode-se dizer, resumidamente, que na idade moderna das relações do sujeito com a verdade estão tendencialmente ausentes as exigências de um trabalho do sujeito *sobre si* para o acesso à verdade. Em outros termos: instaurada a «subjetividade cartesiana» (marco decisivo da subjetividade propriamente moderna), o conhecimento de si tende a tornar-se sua própria finalidade, representando já o acesso do sujeito à verdade, em lugar de apresentar-se como a ocasião de um trabalho de si sobre si que, para a antiguidade greco-romana e a tardo-antiguidade, formava a exigência incontornável de transfiguração de si do sujeito para o acesso efetivo à verdade.

Mas notemos ainda o seguinte: sem que Foucault precise dizê-lo explicitamente, sem que seja necessária a retomada do tema loucura, o registro híbrido do discurso cartesiano (a um só tempo demonstrativo e meditativo), o mesmo que vimos a propósito de sua resposta a Derrida, está igualmente presente ou ao menos pressuposto aqui, mas sendo explorado em seu âmbito mais geral. Ora, a maneira como *A hermenéutica do sujeito* desdobra o significado do ponto de mutação proporcionado pelas *Meditações* cartesianas depende, com efeito, da compreensão implícita de Descartes como sendo a figura na qual o tensionamento entre «exercício espiritual» e «método intelectual» atinge seu mais alto grau, e quiçá o ponto de não retorno (ao menos nos termos do cartesianismo) na passagem para o sujeito propriamente intelectualista do racionalismo moderno. Assim, no texto das *Meditações*, a *meditatio* ainda consiste em exercitar-se na coisa em que se pensa, em experienciar-se por meio de um «jogo efetuado pelo pensamento sobre o sujeito»<sup>43</sup>, mas o que caracteriza a «novidade» histórica do cartesianismo é precisamente a passagem da meditação ao método: «Descartes, [...] em um texto chamado *Meditações*, foi quem operou a própria fundação daquilo que constitui um método»<sup>44</sup>. Se quisermos nos valer de um trecho da série de conferências pronunciadas por Foucault em 1980 no *Dartmouth College*, nos Estados Unidos, podemos dizer ainda que Descartes teria sido o «primeiro filósofo que utilizou as

41 FOUCAULT, M. A hermenéutica do sujeito, 19-20.

42 FOUCAULT, M. A hermenéutica do sujeito, 22. Ainda, «Chamemos de ‘filosofia’ [...] esta forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre o que faz com que haja e possa haver verdadeiro e falso, sobre o que nos torna possível ou não separar o verdadeiro do falso. [...] Pois bem, se a isto chamarmos ‘filosofia’, creio que poderíamos chamar de ‘espiritualidade’ o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade» (FOUCAULT, Michel. A hermenéutica do sujeito, 19).

43 FOUCAULT, Michel. A hermenéutica do sujeito, 430.

44 FOUCAULT, Michel. A hermenéutica do sujeito, 560.

técnicas espirituais do cristianismo para fazer algo radicalmente diferente»: fundar, com elas, um «discurso filosófico»<sup>45</sup>.

No caso específico de *A hermenéutica do sujeito*, Foucault mobiliza a temática dos exercícios espirituais – sobretudo tendo-se em vista o exame das representações (ou *phantasia*) entre os estoicos<sup>46</sup> – para então reinvestir no tema do cartesianismo justamente a partir de seu contraste com a prática da espiritualidade na Antiguidade, na Idade Média e no Renascimento (representado sobretudo por Montaigne<sup>47</sup>). Se o «caminho cartesiano» é o da ordem e o do método intelectual, isso significa que ele designa não exatamente uma atitude de «deixar se desenrolar espontaneamente o fio e o fluxo das representações» (como teria sido o caso para os exercícios espirituais, mormente entre os estoicos), mas sim a instauração de uma «definição voluntária e sistemática da lei de sucessão das representações», o que implica, com efeito, a decisão irrevogável de «só aceitá-las no espírito sob a condição de que tenham entre si um liame suficientemente forte, obrigatório e necessário, para que sejamos levados logicamente, indubitablemente, sem hesitação, a passar da primeira à segunda [das representações]»<sup>48</sup>. Estamos, uma vez mais, em um *quiasma*, e novamente o cartesianismo parece impor-se a tarefa de superação das tensões opositivas entre o exercício espiritual, ou meditativo (lugar de prova para o sujeito, exigência de sua transfiguração), e o método intelectual propriamente dito, no qual o sujeito, ao contrário, deve permanecer invariável para estabelecer os liames lógicos do conteúdo objetivo de suas representações. Daí que Foucault possa afirmar que a «passagem do exercício espiritual ao método intelectual é evidentemente muito clara em Descartes»<sup>49</sup>.

45 FOUCAULT, Michel. El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2016a, 94. «Digamos de outro modo: a filosofia, na tradição medieval, era desde logo uma filosofia cristã ou uma filosofia católica, mas podemos notar que a filosofia medieval jamais adotou a forma de uma meditação ou um exame de si, jamais adotou a forma dos exercícios espirituais que existiam na tradição cristã ou católica. O discurso filosófico tinha outra forma, inclusive quando se inseria em uma tradição cristã. Com Descartes – mas também com Spinoza, mas essa é uma outra questão – encontramos pela primeira vez uma *meditação filosófica*, que é o projeto de utilizar técnicas espirituais para fundar um discurso filosófico, um conhecimento filosófico» (FOUCAULT, Michel. El origen de la hermenéutica de sí, 94).

46 O exemplo privilegiado é Marco Aurélio, lido sob as lentes do trabalho de Pierre Hadot, para o qual era necessário «filtrar o fluxo da representação, tomá-la tal como acontece, tal como se dá por ocasião dos pensamentos que se apresentam espontaneamente ao espírito, ou por ocasião de tudo que pode vir ao campo da percepção, por ocasião da vida que se leva, dos encontros que se tem, dos objetos que se veem, etc.» (FOUCAULT, Michel. A hermenéutica do sujeito, 355).

47 A este respeito, o contraponto entre Descartes e Montaigne, que jogaria um papel importante em *História da loucura*, também está presente aqui. Assim, Foucault desenvolve seu raciocínio a partir do que teria sido uma retomada, no século XVI, em especial em Montaigne, de toda uma temática relativa a uma «estética e uma ética do eu» (fazer da própria vida objeto de uma trabalho de *si sobre si*), cujas fontes primárias estariam no tema greco-latino (platônico mas também estoico) de um «retorna a si»: «[Sob uma forma fragmentária, sem jamais se organizar de todo tão global e sistemático quanto na antiguidade pagã,] o tema do retorno a si foi sem dúvida, a partir do século XVI, um tema recorrente na cultura ‘moderna’. [...] Por certo, encontramos no século XVI toda uma ética e estética de si que é, aliás, muito explicitamente referida à que encontramos nos autores gregos e latinos dos quais lhes falo» (FOUCAULT, Michel. A hermenéutica do sujeito, 305).

48 FOUCAULT, Michel. A hermenéutica do sujeito, 356.

49 FOUCAULT, Michel. A hermenéutica do sujeito, 356. «[...] penso que não se pode compreender a meticulosidade com a qual ele [Descartes] define seu método intelectual, se não se tiver bem presente no espírito que aquilo a que ele visa negativamente, aquilo de que quer se distinguir e se separar, [são] precisamente os métodos de exercício espiritual

Da perspectiva foucaultiana, portanto, tudo se passa como se Descartes lançasse mão da *meditatio* para assegurar-se da instauração de um sujeito do conhecimento previamente qualificado para o acesso à verdade segundo a ordem demonstrativa das deduções lógicas – daí a exclusão da loucura, se olharmos a questão do ponto de vista da tese de 1961 ou, como em *A hermenêutica do sujeito*, a desqualificação da *epiméleia heautou*. Tanto quanto em sua resposta a Derrida, também aqui Foucault parece convencido de que o sentido último do cartesianismo, como paradigma de nossa modernidade, só pode ser adequadamente compreendido se tivermos em vista que a instituição de regras puras do método é a instauração de um processo irredutível de subjetivação: com as *Meditações* de Descartes, tem lugar uma nova determinação do sujeito, o «sujeito» próprio da «ciência» ou do conhecimento representacional, objetivável, de cujo conhecimento depende a aplicação do mesmo método aplicável às coisas do mundo<sup>50</sup>. Neste ponto, uma forma ascética de subjetivação veridiccional se vê tendencialmente suplantada por uma outra, propriamente moderna, que encerra uma modalidade fundamentalmente epistêmica (no sentido da ciência moderna) de «sujeito»; um sujeito para o qual sequer está em jogo algo como um «acesso à verdade», mas sim o «conhecimento de um domínio de objetos»<sup>51</sup>.

Retomemos o argumento à guisa de melhor sistematizá-lo: como vimos, com esta «nova» figura do cartesianismo estamos diante do advento da descontinuidade, ou do acontecimento, que demarca o curso do desenvolvimento de nossa cultura filosófica no sentido da desarticulação, no sujeito, entre as condições de seu acesso à verdade e as exigências de transfiguração de seu ser implicadas pela espiritualidade greco-romana, tendo por consequência a inaudita proeminência adquirida pelo conhecimento de si às expensas do cuidado de si. Mas isto implica igualmente uma fundamental mudança na relação a si do sujeito: o *si* cartesiano, com efeito, é aquele de um tipo de relação *a si* e do sujeito com a verdade que obedece às demandas de uma nova determinação do sujeito como «sujeito da ciência»; o *si* da espiritualidade greco-romana, por seu turno, fora objeto de cuidado de si no sentido de conferir uma forma particular ao ser que lhe constitui, ou seja, de dotar-lhe de uma forma de vida que não concerne a um tipo de ser genérico, com propriedades gerais já fixadas, mas antes a uma matéria a ser trabalhada indefinidamente a partir da escolha por uma forma particular de existência<sup>52</sup>.

---

que eram correntemente praticados no cristianismo e que derivavam dos exercícios espirituais da Antiguidade, particularmente do estoicismo» (FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 356).

50 Ao leitor atento, não escaparão aqui certas ressonâncias com *As palavras e coisas* (1966), obra central da arqueologia foucaultiana, na qual o cartesianismo aparecerá como o momento fundador da «idade da representação» ou «idade clássica» (e talvez se pudesse falar, ainda, de uma outra figura do cartesianismo em Foucault): «[Descartes] é o pensamento clássico excluindo a semelhança como experiência fundamental e forma primeira do saber, denunciando nela um misto confuso que cumpre analisar em termos de identidade e de diferenças, de medida e de ordem» (FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 1999, 70).

51 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 236.

52 Tratando dessa questão, Foucault dirá que, na cultura grego romana, «é uma certa forma de vida particular

Em última instância, portanto, se o *si* da consciência de si cartesiana é um «*si*» conhecido e representável, cuja existência e propriedades são indubitáveis e universais, o *si* da *epiméleia heautou*, sob a forma das práticas de si do cuidado, é uma matéria sobre a qual se trabalha, e isso em vista de conferir-lhe uma existência específica, não universalizável.

Por este motivo, estabelecida esta espécie de cisão cartesiana entre o método para o conhecimento objetivo e as exigências da espiritualidade, nossa contemporaneidade pode ser entendida, do ponto de vista de suas tarefas mais inquietantes, como a série sucessiva de esforços para a rearticulação dessas duas pontas soltas e a reversão do privilégio atribuído ao conhecimento de si às expensas das práticas espirituais que constituem a tarefa de ocupar-se consigo:

é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo<sup>53</sup>.

Aqui, o problema do *éthos* da (contra)conduta individual se soma ao problema da verdade e do poder em Foucault, e efetivamente compromete (afinal, é esta a tarefa de uma «história do pensamento») «até mesmo nosso modo de ser de sujeito moderno»<sup>54</sup>. Daí que se possa dizer que, em Foucault, a relação consigo acaba por tornar-se o *lócus* decisivo de articulação das tecnologias de poder e das práticas de resistência<sup>55</sup>.

## V

A força e as implicações desta segunda figura do cartesianismo em Foucault são notáveis, sobretudo quando contrastadas com o lugar do cogito cartesiano em *História da loucura* (sem que isso signifique forçosamente uma oposição rígida, mas antes dois ângulos diversos de ataque ao problema). Em termos bastante

e, na sua particularidade, distinta de todas as outras vidas, que será considerada como condição real do cuidado de si» (FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 139). Em consequência, e este será um ponto-chave para a interpretação foucaultiana do tema, na antiguidade o «cuidado de si jamais foi efetivamente percebido, colocado, afirmado como uma lei universal válida para todo indivíduo, qualquer que fosse o modo de vida adotado» (FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 139).

53 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 306. Da perspectiva foucaultiana, seria possível [...] reler toda uma vertente do pensamento do século XIX como a difícil tentativa, ou uma série de difíceis tentativas, para reconstituir uma ética e uma estética do eu. Tomemos, por exemplo, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, a anarquia, o pensamento anarquista, etc., e teremos uma série de tentativas, sem dúvida inteiramente diversas umas das outras, mas todas elas, creio eu, mais ou menos polarizadas pela questão: é possível constituir, reconstituir uma estética e uma ética do eu? A que preço e em que condições?» (FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 305).

54 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 13.

55 CREMONESI, Laura; DAVIDSON, Arnold I.; IRRERA, Orazio; LORENZINI, Daniele; TAZZIOLI, Martina «Introducción». In FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*, 18.

esquemáticos, ela representa um exemplo esclarecedor para a compreensão da dinâmica interna e dos deslocamentos operados pelo próprio pensamento foucaultiano ao longo de mais de vinte anos de suas pesquisas. Se a figura do cogito em *História da loucura* estava indexada ao problema do saber em sua correlação com os agenciamentos práticos do poder para fins de controle social, esta «nova» figura do cartesianismo, por sua vez, nos conduz ao problema da verdade como *lócus* da relação a si do sujeito para a determinação de seu *éthos*, temática que implica o problema do governo de si e dos outros. Estrategicamente, nos dois casos, o Descartes das *Meditações* ocupa o umbral de nossa modernidade: na tese doutoral de 1961, como vimos, o cartesianismo desponta como o acontecimento fundador da Idade Clássica, época segregacional de nossa experiência histórica no trato com a loucura; já o curso de 1982 lhe atribui um lugar fundamental para o advento de uma outra idade na história das relações do sujeito com a verdade, idade da prevalência do conhecimento sobre o cuidado de si. De uma a outra destas figuras, temos o desdobramento, no interior das pesquisas foucaultianas, de um sujeito «pensado como o produto objetivo dos sistemas de saber e poder, o correlato alienado» de tais dispositivos, para uma outra perspectiva, a de um sujeito «não mais constituído, mas constituindo-se através de práticas regadas»<sup>56</sup>. Mas também se poderia articulá-los no sentido de uma relação complementar, uma vez que estamos no plano de uma mesma descontinuidade, vista a partir de dois enfoques diversos: trata-se da exclusão da loucura pelo sujeito que duvida, mas também da exclusão das exigências transformadoras do sujeito pela verdade em favor do método puro. Assim, a produção, pelo próprio sujeito, de um discurso de verdade sobre *si* mesmo representa a um só tempo uma modalidade de constituição etopoética, mas também uma das formas principais de obediência, quer dizer, uma modalidade de sujeição (a depender do tipo de relação estabelecida).

Mas a leitura genealógica do cartesianismo por Foucault é igualmente um diagnóstico de época (como convém, justamente, a uma *filosofia do presente*) e, nesse sentido, quiçá nos proporcione uma lição ainda mais decisiva, concernente a uma apreensão crítica da modernidade a partir do âmbito mais geral das relações do pensamento com a verdade de si do sujeito e com sua experiência do mundo tal como nosso presente permite entrevê-lo. Lição ainda mais decisiva porque nos permitiria, com efeito, uma adequada delimitação do problema moderno das relações do sujeito com a verdade segundo dois encaminhamentos. Em primeiro lugar, um encaminhamento cuja tarefa é negativa: é preciso evitar a posição ingênua que consistiria simplesmente em querer superar o cartesianismo (ou a modernidade) em nome de uma reatualização de nossa relação espiritual «originária» com a verdade, como se se tratasse de promover, contra as *Meditações*, o retorno a um fundamento que seria necessário redescobrir. Ora, nada mais

<sup>56</sup> GROS, Frédéric. «Situação do curso». In FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito. Martins Fontes, São Paulo, 2004, 621.

distante de Foucault do que a pretensão de retorno a um fundamento perdido. Não se trata, portanto, de ser *contra ou a favor*.

Em segundo lugar, e em consequência, Descartes (ou o cartesianismo) não é uma figura a ser «superada», mas sim compreendida em termos do acontecimento que seu pensamento representa: se aceitarmos a tese foucaultiana de que o cartesianismo marca o advento do classicismo em ao menos dois sentidos – seja na instauração da *ratio* clássica pela exclusão de seu outro, seja na passagem da meditação ao método para a instauração da subjetividade do sujeito da ciência –, é na reinscrição incessante deste mesmo acontecimento nas filosofias pós-cartesianas que se pode encontrar o efetivo desafio de nossa modernidade. Daí que já a segunda hora da primeira aula de *A hermenêutica do sujeito* seja pontuada por certas indicações concernentes aos múltiplos tensionamentos históricos entre as tentativas filosóficas de retomada da espiritualidade no século XIX, no sentido mesmo da temática de uma transformação do ser do sujeito em seu contato com o mundo, e o problema do percurso e do método para o acesso a uma verdade herdados do cartesianismo:

podemos considerar [...] toda a história da filosofia do século XIX como uma espécie de pressão pela qual se tentou repensar as estruturas da espiritualidade no interior de uma filosofia que, desde o cartesianismo, ou em todo caso, desde a filosofia do século XVII, se buscava desprender destas mesmas estruturas<sup>57</sup>.

Dessa perspectiva, as filosofias do século XIX poderiam ser lidas a partir do que teria sido uma retomada, *contra* os «filósofos clássicos» («Descartes, Leibniz, etc.»), da «velha questão da espiritualidade e que reencontra, sem dizê-lo, o cuidado com o cuidado de si»<sup>58</sup>.

É certo que Foucault apresenta o tema ao modo de um esboço – e como poderia ser diferente? –, mas ainda assim suas indicações são suficientes para que não se tome a cisão cartesiana como um corte definitivamente realizado e sem tensionamentos (em última instância, não há realizações definitivas em uma história de tipo foucaultiano), que teria posto fim ao problema da espiritualidade, cuja substância esperaria enfim por ser redescoberta (do mesmo modo que em *História da loucura* a experiência clássica e moderna da loucura não é considerada como uma «figura total», quer dizer, uma realização definitiva da história do racionalismo<sup>59</sup>).

57 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 38.

58 «Retomemos toda a filosofia do século XIX – enfim, quase toda: Hegel certamente, Schelling, Shopenhauer, Nietzsche, o Husserl da *Krisis*, também Heidegger – e veremos precisamente que, seja desqualificado, desvalorizado, considerado criticamente, seja, ao contrário, exaltado como em Hegel, de todo modo porém, o conhecimento, o ato de conhecimento permanece ainda ligado às exigências da espiritualidade. [...] Donda a situação de hostilidade, profunda aliás, entre todos os filósofos [de] tipo ‘clássico’ – Descartes, Leibniz, etc., todos aqueles que reivindicam aquela tradição – e esta filosofia do século XIX que, com efeito, é uma filosofia que coloca, implicitamente ao menos, a velha questão da espiritualidade e que reencontra, sem dizê-lo, o cuidado com o cuidado de si» (FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 38-39).

59 Como Foucault não deixará de assinalar, no interior mesmo da experiência clássica vigoraram, nos interstícios da linguagem do racionalismo, as manifestações de uma *experiência trágica* irredutível à captura da loucura pela razão na idade clássica: «É por isso que a experiência clássica, e através dela a experiência moderna da loucura, não pode ser

Ao contrário, como temos insistido, trata-se de compreender o cartesianismo precisamente como um *paradigma*: em sua condição paradigmática, o cartesianismo (sem que isso signifique o indivíduo Descartes) se reinscreve de alguma forma como lugar de uma permanente superfície de contato, de fricção, de articulações entre duas exigências doravante postas em constante tensionamento em favor da prevalência do conhecimento de si. Se Ítalo Calvino definira um clássico como um «livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer»<sup>60</sup>, pode-se talvez considerar que o aspecto clássico das *Meditações* cartesianas é, em certo sentido, inegotável: as *Meditações* se dizem novamente, como lugar de um embaraço, a cada vez que nossa contemporaneidade se vê diante da tarefa de preencher a distância entre a *experiência objetiva* e a *experiência ética* do mundo, reencetando a necessidade de pensar a articulação entre ambos, a título de tarefa, a partir de uma problemática que jamais se colocara para a cultura filosófica greco-romana ou mesmo na antiguidade tardia, tomadas aqui em sua acepção bastante geral<sup>61</sup>.

Compreende-se então que a última aula de *A hermenéutica do sujeito*, em seus momentos conclusivos, diga respeito justamente a uma retomada do contraste entre as duas modalidades subjetivas referidas ao mundo, a pré-moderna e a moderna, para então reanimar a crítica heideggeriana da técnica (sem que Foucault precise explicitá-la), aplicando-a não mais ao problema de uma história do ser, mas sim ao horizonte histórico de constituição da subjetividade moderna em sua relação com a objetividade do mundo: «a forma de objetividade própria ao pensamento ocidental constituiu-se quando, no declínio do pensamento, o mundo foi considerado e manipulado por uma *tékhne*»<sup>62</sup>. Ora, estamos no centro dos problemas postos pela objetivação propriamente moderna, ou «científica», do mundo desencantado: se para a antiguidade o «real» fora pensado como «lugar de experiência de si e ocasião de prova de si», o nosso horizonte histórico de constituição subjetiva, ao contrário, é aquele de um mundo que «cessou de ser pensado para tornar-se *conhecido*, medido, dominado, graças a alguns instrumentos e objetivos que caracterizavam a *tékhne*, ou as diferentes técnicas»<sup>63</sup>.

considerada como uma figura total, que finalmente chegaria, por esse caminho, à sua verdade positiva; é uma figura fragmentária que, de modo abusivo, se apresenta como exaustiva; é um conjunto desequilibrado por tudo aquilo que carece, isto é, por tudo aquilo que o oculta. Sob a consciência crítica da loucura e suas formas filosóficas ou científicas, morais ou médicas, uma abafada consciência trágica não deixou de ficar em vigília» (FOUCAULT, Michel. História da loucura na idade clássica, 34). Para Foucault, as figuras exemplares desta «consciência trágica» da loucura, subsistente na modernidade, serão Nietzsche, Van Gogh, Artaud e até mesmo Freud (FOUCAULT, Michel. História da loucura na idade clássica, 34-35).

60 CALVINO, Italo. Por que ler os clássicos. Companhia das Letras, São Paulo, 1993, 11.

61 GUENANCIA, Pierre. «Foucault/Descartes: la question de la subjectivité». *Archives de philosophie*, vol. 65, n° 2, 2002, 240. As duas grandes exceções na relação da cultura filosófica da antiguidade com o conhecimento e o cuidado de si são, como Foucault o notará em *A hermenéutica do sujeito*, Aristóteles e o gnosticismo. No caso do primeiro, é preciso considerar, «como sabemos todos, [que] Aristóteles não é o ápice da Antiguidade, mas sua exceção» (FOUCAULT, Michel. A hermenéutica do sujeito, 22). Já no caso do movimento gnóstico, corrente rejeitada a um só tempo pelos chamados Padres da Igreja e pelo platonismo, sua marca distintiva é a de sobreclarregar o «ato de conhecimento como todas as condições, toda a estrutura de um ato espiritual», transportando para o próprio «ato de conhecimento as condições, formas e efeitos da experiência espiritual» (FOUCAULT, Michel. A hermenéutica do sujeito, 21).

62 FOUCAULT, Michel. A hermenéutica do sujeito, 590.

63 FOUCAULT, Michel. A hermenéutica do sujeito, 590 (*grifo nosso*).

Daqui o desafio final lançado por Foucault nas palavras conclusivas de *A hermenêutica do sujeito*, conduzindo-nos ao mesmo tempo ao problema especificamente contemporâneo de um mundo reduzido à dimensão instrumental da ciência moderna, da técnica e do domínio da natureza, mas igualmente aos seus efeitos objetivadores sobre o sujeito veridiccional, o que pressupõe, ainda, o lugar central da fenomenologia hegeliana como «ápice» do impasse de nossa cultura filosófica:

De que modo o mundo, que se oferece como objeto de conhecimento pelo domínio da *tékhne*, pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta e em que se experimenta o «eu» como sujeito ético da verdade? E se é este o problema da filosofia ocidental – de que modo o mundo pode ser objeto de conhecimento e ao mesmo tempo lugar de prova para o sujeito, de que modo pode haver um sujeito de conhecimento, que se oferece o mundo como objeto através de uma *tékhne*, e um sujeito de experiência de si, que se oferece este mesmo mundo, mas na forma, radicalmente diferente, de lugar de prova? –, se é este o desafio da filosofia ocidental, compreendemos então por que a *Fenomenologia do espírito* é o ápice desta filosofia<sup>64</sup>.

Portanto, não é ao acaso que a questão derradeira de *A hermenêutica do sujeito* venha a referir-se à dupla temática da crítica da técnica e das possibilidades de realização de um trabalho de si sobre si no horizonte contemporâneo de um «mundo administrado»: de que maneira o *mundo* e o próprio *eu*, agora reduzidos a objetos do domínio da técnica (no sentido da ciência e da política modernas), podem ainda se apresentar, na modernidade, como lugar em que se realizaria uma efetiva experiência de si do sujeito? Ou então, para soar ainda mais contemporâneo: no mundo do controle algorítmico, como reinventar processos de desidentificação do sujeito face à objetividade *técnica* produzida pelo saber e pelo poder das modernas engenharias políticas de governo e controle social? Uma frase não pronunciada por Foucault, mas recolhida em nota na publicação do curso de 1982, nos fornece a dimensão do desafio:

[...] se a tarefa deixada pela *Aufklärung* (que a *Fenomenologia* conduz ao absoluto) consiste em interrogar sobre aquilo em que se assenta nosso sistema de saber objetivo, ela consiste também em interrogar aquilo em que se assenta a modalidade da experiência de si<sup>65</sup>.

E bem sabemos o quanto o tema da *Aufklärung* kantiana ganhará progressivo destaque nos anos seguintes das investigações foucaultianas<sup>66</sup>.

64 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 591.

65 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 591.

66 No ano letivo imediatamente posterior ao curso *A hermenêutica do sujeito*, em 1982-1983, Foucault iniciará suas lições justamente pela evocação do tema da *Aufklärung* kantiana, demarcando em Kant o lugar de fundação de «duas grandes tradições críticas entre as quais se dividiu a filosofia moderna»: de uma parte, seguindo-se ao projeto das *Criticas* kantianas, teríamos o advento de uma «analítica da verdade», tradição formada a partir da questão referente às condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro; de outra, agora tendo-se em vista os textos «menores»

*A hermenêutica do sujeito* é um conjunto de lições que remata na formulação dos impasses de nossa própria contemporaneidade, no sentido de perguntar-se acerca de nossa capacidade atual de constituição de formas de existência social e políticas refratárias ao domínio da técnica e do mundo administrado, possibilidade que demarca o efetivo desafio ético do nosso tempo. Algo que só pode ser feito, não pela atualização ingênua da antiguidade, mas a partir mesmo dos nossos regimes contemporâneos de identidade e diferença. Para tanto, a lição do cartesianismo, ao menos tal como Foucault a compreendera, nos é ainda crucial.

---

de Kant sobre a *Aufklärung* e a Revolução Francesa, teríamos a instauração de uma outra tradição crítica, não mais indexada ao tema do conhecimento verdadeiro, mas sim ao problema das condições que constituem o «campo atual das experiências possíveis», no sentido de uma «ontologia do presente» ou uma «ontologia da atualidade» (FOUCAULT, Michel. O governo de si e dos outros. Martins Fontes, São Paulo, 2010, 21).

## Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre el método*. Trad. Flavia Costa; Mercedes Ruvituso. Anagrama, Barcelona, 2010.
- CALVINO, Italo. *Por que ler os clássicos*. Trad. Nilson Molin. Companhia das Letras, São Paulo, 1993.
- CREMONESI, L. et al. «Introducción». In FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*. Trad. Horacio Pons. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2016.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Editions du Seuil, Paris, 1967.
- DESCARTES, René. *Meditationes de Prima Philosophia*. Vrin, Paris, 1970.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. Perspectiva, São Paulo, 1978.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 1999 (8<sup>a</sup> edición).
- FOUCAULT, Michel. «Préface». In *Dits et écrits I: 1954-1975*. Quarto Gallimard, Paris, 2001a.
- FOUCAULT, Michel. «Mon corps, ce papier, ce feu». In *Dits et écrits I: 1954-1975*. Quarto Gallimard, Paris, 2001b.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenéutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Thanus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes, São Paulo, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*. Trad. Horacio Pons. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2016a.
- FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade*. Trad. Rosemary Costhek Abílio Martins Fontes, São Paulo, 2016b.
- GROS, Frédéric. «Sítuacao do curso». In FOUCAULT, Michel. *A hermenéutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Thanus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2004.
- GUENANCIA, Pierre. «Foucault/Descartes: la question de la subjectivité». *Archives de philosophie*, vol. 65, n° 2, 2002, 239-254. [Disponível em <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2002-2-page-239.htm>]

LE BLANC, Guilhaume; TERREL, J. «Foucault au Collège de France: un itinéraire». En:

LE BLANC, Guilhaume.; TERREL, J. (org.). *Foucault au Collège de France: un itinéraire*. Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 2003.

VEYNE, Paul. *Foucault, sa pensée, sa personne*. Albin Michel, Paris, 2010.

YAZBEK, André Constantino. «O louco e o sonhador: Jacques Derrida leitor de História da loucura, de Michel Foucault (notas sobre uma polêmica)». *Revista Trágica*, v. 9 nº 2, 2016, 21-40. [Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/26770/14648>]