



**TRAMAS DO SUJEITO:
CONSIDERAÇÕES SOBRE TRÊS MODOS DE CONCEBER A
RELAÇÃO ENTRE SUBJETIVIDADE E VERDADE INSPIRADAS
PELA LEITURA DE FOUCAULT**

DANIEL BITTENCOURT PORTUGAL¹

RESUMO: Este artigo investiga três modos de conceber as relações entre subjetividade e verdade delineados por Foucault na introdução de seu curso de 1981 no Collège de France, intitulado *Subjetividade e verdade*. Lança, para cada um desses modos, a seguinte pergunta: como a subjetividade é concebida a partir de sua relação com a verdade? Nas respostas, a análise mais ampla do que está em jogo em cada um deles é enriquecida pelo apontamento de alguns marcos que o situam e pelo desenho de uma metáfora que captura suas linhas essenciais.

PALAVRAS-CHAVE: Subjetividade, Verdade, Foucault.

ABSTRACT: This paper investigates three ways of conceiving the relations between subjectivity and truth as outlined by Foucault in the introduction of his 1981 course at the Collège de France, entitled *Subjectivity and truth*. The following question is posed for each of these modes: how is subjectivity conceived in its relation to truth? In the answers, the broader analysis of what is at stake in each of these modes is enriched by pointing out some landmarks that situate it and by drawing a metaphor that captures its essential lines.

KEYWORDS: Subjectivity, Truth, Foucault.

1. Introdução

Ao introduzir seu curso de 1981 no Collège de France, intitulado *Subjetividade e verdade*, Foucault delineia três modos diferentes de pensar a relação entre os termos subjetividade e verdade. O primeiro é o modo da tradição metafísica, que "[...] foi utilizada de Platão a Kant" (FOUCAULT, 2016, p. 11), e consiste em pensar sobre as condições subjetivas que permitiriam conhecer a verdade. Foucault chama esse modo de "filosófico". O segundo é o modo do empirismo racionalista, ou "científico", e consiste em pensar sobre a subjetividade como um objeto passível de uma descrição verdadeira. Foucault chama esse modo de "positivista". O terceiro, por sua vez, é o modo proposto por Foucault, e consiste em pensar as formas de constituição da subjetividade frente a verdades que dizem respeito a ela. Foucault

¹ Professor adjunto de Fundamentos Filosóficos da Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Doutor em Filosofia e Metodologia das Ciências pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: mlmiotto@gmail.com.

chama esse modo de "histórico-filosófico". Vale citar o resumo que o próprio autor apresenta de seu delineamento:

O primeiro modo, filosófico, de formular as relações 'subjatividade e verdade' resume-se numa palavra: é a questão da possibilidade de uma verdade para um sujeito em geral. O segundo modo, que chamei de positivista, consiste em indagar sobre a possibilidade de dizer a verdade sobre a subjatividade. E o terceiro modo, que, se quiserem, chamaremos de histórico-filosófico, é indagar quais efeitos tem sobre essa subjatividade a existência de um discurso que pretende dizer a verdade a respeito dela (FOUCAULT, 2016, p. 11).

Essa separação dos três modos de pensar a relação entre subjatividade e verdade é um recurso que Foucault utiliza, no contexto do curso em questão, para deixar mais clara sua abordagem teórico-metodológica. O delineamento é rápido, e Foucault reafirma o tempo todo o caráter apressado e as escolhas "cômodas" de nomenclatura para cada um desses modos. Logo adiante, o rumo da fala muda e Foucault parte para a apresentação de seu objetivo principal no curso em questão: aplicar esse modo "histórico-filosófico" de pensar a uma esfera diferente daquelas que foram abordadas na maior parte de seus trabalhos (mas que já lhe prendia a atenção ao menos desde 1976) — a saber, a da sexualidade.

Este artigo nasce da percepção de que esse delineamento das formas de pensar a relação entre subjatividade e verdade merece ser explorado com mais atenção, pois ele aponta para aspectos cruciais do pensamento de Foucault. Meu objetivo neste artigo será o de realizar tal exploração, procurando detalhar o que está em questão em cada uma das três formas de pensar a relação entre subjatividade e verdade e indicando como a compreensão de cada um desses termos necessariamente muda se aderirmos a um modo ou outro de pensar a relação.

2. A subjatividade que acessa a verdade e a subjatividade que tem uma verdade

Gostaria de começar a exploração mais detalhada da tríade dos modos de pensar a relação entre subjatividade e verdade procurando responder, para cada um desses modos, a seguinte pergunta: como a subjatividade é concebida a partir de sua relação com a verdade? Nesta seção, tentarei responder tal pergunta para as duas primeiras formas e, na seção seguinte, para a terceira.

No modo "filosófico" — por comodidade, vou manter as nomenclaturas propostas por Foucault —, o que interessa a respeito da subjatividade é a possibilidade que ela oferece de acessar a verdade: trata-se de uma subjatividade marcada por essa possibilidade de acessar a verdade. Ou, para ser mais preciso: uma subjatividade marcada pela possibilidade de acessar o

real pelas vias da razão, acesso este que, dando-se na experiência de um sujeito, recebe o nome de verdade. A questão que se coloca, em tal registro, é: como tal acesso pode se dar? Ou, no sentido oposto: por que tal acesso normalmente não se dá? Esta última pergunta talvez seja a mais fundamental na tradição filosófica. Se pegarmos as duas referências oferecidas por Foucault para situar essa abordagem — Platão e Kant —, não é difícil observar como tal pergunta já indica desdobramentos fundamentais de suas filosofias.

A teoria da tripartição da alma platônica não seria, acima de tudo, uma tentativa de explicar o afastamento da verdade? Por que, costumeiramente, não chegamos à verdade? Porque, em nós, uma das partes da alma, o *eros* (ou parte desejante) não se coloca em seu devido lugar e desvia a alma humana de seu caminho rumo às Ideias, ou seja, ao real. Na famosa metáfora da carruagem apresentada no *Fedro*, Platão (2016, p. 81-83 [246a-b]) nos diz que, na carruagem puxada por dois cavalos que representa a alma humana, o cocheiro — ou seja, a parte racional — encontra dificuldades de guiá-la rumo às Ideias porque “[...] dos seus cavalos, um é belo e bom, e formado de bons elementos, enquanto o outro [a parte desejante] é de elementos contrários e ele mesmo contrário; assim, difícil e aborrecida é em nosso caso a direção das rédeas”.

E Kant, ao construir sua filosofia crítica, também não está lidando com tal questão? O ceticismo de Hume que Kant (1988, p. 17) diz tê-lo acordado de seu "sono dogmático" parecia sugerir que não acessamos racionalmente o real simplesmente porque tal acesso é impossível. A filosofia crítica é uma tentativa de manter aberta tal possibilidade de acesso, mesmo que o real acessível pela razão se transforme completamente: não mais a coisa em si, mas o único real que pode existir para o humano, o real fenomênico. Apesar das limitações dessa nova realidade acessível pela razão, uma vez mais a porta para a verdade se encontra aberta, e torna-se preciso saber por que costumeiramente não passamos por ela. A resposta para tal questão apresenta-se quase imediatamente: não passamos por ela, em primeiro lugar, porque não conhecemos esses limites e, por isso, não utilizamos a razão de maneira adequada. Atuamos como Alice em sua chegada ao País das Maravilhas: tentamos abrir a porta grande, trancada, sem atentar para o quarto em que nos situamos e para o frasco, nele disponível, que, operando uma redução de escala, nos permitirá passar pela porta — não pela mesma porta, grande, mas pela porta pequena, a única que continua efetivamente aberta. Kant (1988, p. 19) utiliza a seguinte metáfora ao opor sua filosofia crítica ao ceticismo de Hume:

[Hume] não pressentiu igualmente a possibilidade desta ciência formal [a indicada pela filosofia crítica], mas levou o seu barco, a fim de o pôr em segurança, para a

margem (o cepticismo), onde talvez fique e apodreça, ao passo que a mim me interessa fornecer-lhe um piloto que, segundo os princípios seguros da arte do timoneiro tirados do conhecimento do globo, munido de uma carta marítima completa e de uma bússola, possa conduzir o barco para onde bem lhe aprouver.

Portanto, ao atentar para alguns aspectos dos pensamentos de Platão e Kant — figuras que situam o modo “filosófico” de pensar a relação entre subjetividade e verdade —, encontramos metáforas veiculares para dar conta de tal relação: seja como carruagem ou como barco, o veículo pode levar à verdade — ou, em outros termos, ao real, possibilitando o acontecimento da verdade.

No modo "positivista" de conceber a relação entre subjetividade e verdade, por outro lado, o que interessa a respeito da subjetividade é saber sua verdade, ou seja, saber de que modo é possível conhecê-la tal como conhecemos outros objetos — conhecê-la objetivamente. Foucault não apresenta, no curso *Subjetividade e verdade*, com o qual iniciamos essas considerações, referências explícitas para situar esse modo; mas, se voltarmos às análises realizadas pelo autor 15 anos antes, em *As palavras e as coisas*, talvez possamos encontrá-las. Com efeito, é exatamente esse modo "positivista" de estabelecer uma relação entre subjetividade e verdade que está em jogo na emergência do "homem" como objeto de saber na episteme moderna, tema fulcral da obra.

Ao recorrer às considerações de Foucault em *As palavras e as coisas*, precisamos ter em mente que os interesses do autor então eram tais que a oposição entre os modos "filosófico" e "positivista" de pensar a relação entre subjetividade e verdade não figurava como particularmente relevante. E isso a tal ponto que Foucault chega a se esforçar por mostrar que a filosofia kantiana, citada como marco de encerramento do primeiro modo, encontra-se no mesmo solo epistêmico que as ciências positivas, que tentam dizer a verdade da subjetividade (e consolidam, assim, o segundo modo, "positivista", de pensar a relação entre subjetividade e verdade). Isto se dá pelo fato de tanto a filosofia transcendental kantiana quanto as ciências positivas necessitarem de um lugar "fora" do objeto para dizer a verdade sobre ele.

Mas isso não quer dizer que Foucault ignore suas diferenças, e é justamente seu tratamento dessas diferenças entre o kantismo e as ciências positivas que nos interessa mais de perto aqui. Vejamos: a filosofia kantiana está interessada nas condições de possibilidade da experiência, de modo a amarrar aí qualquer consideração sobre um objeto. Portanto, nela, não pode existir nenhum *objeto* transcendental, nenhuma espécie de super-objeto por trás dos objetos que pretendesse explicá-los. Mas é justamente a invenção de tais super-objetos, transcendentais em relação ao objeto a ser conhecido, que possibilitará uma ciência positiva do

"homem". É somente a partir de tais super-objetos — ou, como prefere Foucault (2007, p. 335), "[desses] objetos jamais objetiváveis [...]" — que tais ciências poderão pretender dizer a verdade sobre a experiência e sobre a subjetividade. Foucault trata de três super-objetos desse tipo: a vida, o trabalho e a fala.

É a partir dessas formas que rondam nos limites exteriores de nossa experiência que o valor das coisas, a organização dos seres vivos, a estrutura gramatical e a afinidade histórica das línguas vêm até nossas representações e solicitam de nós a tarefa talvez infinita do conhecimento. Buscam-se, assim, as condições de possibilidade da experiência nas condições de possibilidade do objeto e de sua existência, ao passo que, na reflexão transcendental, identificam-se as condições de possibilidade dos objetos da experiência às condições de possibilidade da própria experiência. A positividade nova das ciências da vida, da linguagem e da economia está em correspondência com a instauração de uma filosofia transcendental (FOUCAULT, 2007, p. 336).

Buscar as condições de possibilidade da experiência nas condições de possibilidade do objeto e de sua existência significa, em larga medida, tratar da subjetividade como algo objetivável, como algo cuja verdade pode ser encontrada em um objeto. Reencontramos aí, então, o aspecto fundamental do modo "positivista" de pensar a relação entre subjetividade e verdade.

Se buscarmos agora um marco inicial que permita situar tal modo, poderemos encontrá-lo nas considerações de Foucault sobre a ideologia, tal como concebida por Destutt de Tracy na virada do século XVIII para o XIX: "Ciência das ideias, a Ideologia deve ser um conhecimento do mesmo tipo que aqueles que se dão por objeto os seres da natureza, ou as palavras da linguagem, ou as leis da sociedade" (FOUCAULT, 2007, p. 331). Mas, uma vez que ela pretende dizer a verdade sobre as ideias, precisa englobar as próprias ciências, posto que estas só podem se dar no conhecimento. "[Ela constituiria assim], em certo sentido, o saber de todos os saberes" (FOUCAULT, 2007, p. 331). Mas essa pretensão de ser o saber dos saberes não tiraria a ideologia ainda do terreno das ideias e de sua ordem própria; não remeteria o terreno subjetivo do pensamento a nenhum outro solo supostamente objetivo. É na tentativa de Destutt de remeter o âmbito das ideias ao das sensações que Foucault localiza tal salto:

[...] definindo o pensamento [...] em geral pela sensação, Destutt cobre realmente, sem sair dele, o domínio inteiro da representação; atinge, porém, a fronteira em que a sensação, como forma primeira, absolutamente simples da representação, como conteúdo mínimo do que pode ser dado ao pensamento, cai na ordem das condições fisiológicas capazes de a explicarem. Aquilo que, lido num sentido, aparece como a mais tênue generalidade do pensamento, aparece, decifrado em outra direção, como o resultado complexo de uma singularidade zoológica: 'tem-se apenas um conhecimento

incompleto de um animal se conhecerem suas faculdades intelectuais. A ideologia é uma parte da zoologia, e é sobretudo no homem que essa parte é importante e merece ser aprofundada'. A análise da representação, no momento em que atinge sua maior extensão, toca, em sua orla mais exterior, um domínio que seria mais ou menos — ou antes, que será, pois não existe ainda — o de uma ciência natural do homem (FOUCAULT, 2007, p. 332).

Em Destutt de Tracy, portanto, Foucault consegue evidenciar o pulo por meio do qual a verdade da subjetividade ficará pendurada em uma (futura) "ciência natural do homem" (FOUCAULT, 2007, p. 332). Aqui, é a configuração fisiológica humana que ganha o estatuto de um super-objeto e permite dizer a verdade sobre a subjetividade. Isso não quer dizer que Destutt tenha sido o primeiro a efetuar tal redução da subjetividade. Para ficar na própria França, e retrocedendo meio século (indo, portanto, para a metade do século XVIII), encontraremos redução semelhante defendida de maneira muito mais enfática por La Mettrie, que pensa na subjetividade como efeito da máquina do corpo: “Nós pensamos, somos até mesmo pessoas honestas, somente do mesmo modo que somos alegres ou corajosos; tudo depende da forma como nossa máquina [i.e. o corpo] foi montada. Pode-se dizer, por vezes, que a alma fica no estômago [...]” (LA METTRIE, 2001, p. 37, tradução minha). Ou ainda: "o cérebro possui músculos para pensar como as pernas para andar” (LA METTRIE, 2001, p. 101, tradução minha).

Por outro lado, é o reducionismo de Destutt que permite estabelecer uma ligação mais direta com as nascentes ciências do homem, como a psicologia — a noção da sensação como espécie de átomo da vida mental será elemento fundamental no trabalho dessas figuras do século XIX que costumam ser consideradas os pais da psicologia experimental: Wundt e Fechner. Assim, é compreensível que a abordagem de Destutt seja mais relevante para Foucault do que a de La Mettrie. Mas, se deixarmos de lado as preocupações mais específicas de Foucault em *As palavras e as coisas* e pensarmos no âmbito mais geral da separação entre as duas formas de conceber a relação entre verdade e subjetividade, talvez La Mettrie sirva tão bem quanto Destutt para marcar um início mais ou menos arbitrário do modo "positivista" (lembrando que, nos dois casos, o termo "positivista" está sendo usado de maneira solta, pois anacrônica) de conceber a relação entre subjetividade e verdade.²

Tanto em Destutt quanto em La Mettrie, foi sobretudo o elemento biológico que permitiu dizer a verdade sobre a subjetividade. Mas, se pensarmos nos três elementos que guiam

² Aqui, falo apenas de um marco inicial porque o modo “positivista” continua em voga, assim como o modo “histórico-filosófico”, do qual, na próxima seção, também só procuraremos um marco inicial. Isso não quer dizer que o modo filosófico não tenha mais nenhum apelo, mas ele sem dúvida perdeu terreno depois da derrocada do kantismo.

Foucault em sua análise da episteme moderna em *As palavras e as coisas* — vida, linguagem e trabalho —, não será difícil perceber que também certas análises da linguagem e do trabalho podem transformar esses elementos em super-objetos que pretendam dizer a verdade da subjetividade. No caso do trabalho, poderíamos pensar em abordagens marxistas para as quais o pensamento figura como efeito de certas relações de trabalho. Pensamos de certo modo não porque nosso cérebro funciona de tal maneira, mas porque assumimos certo lugar nas relações de trabalho, porque somos proletários ou burgueses. Já no que diz respeito à linguagem, podemos pensar tanto em certas abordagens filológicas quanto em outras estruturais que pretendem indicar que a ordem de nosso pensamento segue a das línguas para nós disponíveis. Em todos os casos, ao lidar com nossa experiência subjetiva, o modo "positivista" acreditará encontrar sua verdade no funcionamento de um super-objeto qualquer que figurará como o elemento *produtor* da subjetividade.

Aqui, portanto, a metáfora veicular da subjetividade, que identificamos no modo "filosófico" de pensar a relação entre subjetividade e verdade, é substituída por uma metáfora que eu gostaria de chamar, em homenagem a La Mettrie, de maquinal. Seja a máquina do corpo, da economia, da língua ou outra qualquer, o ponto central é que algum super-objeto possa ser apontado como o produtor da subjetividade, e — aspecto fundamental — um produtor de caráter essencialmente maquinal, pois seu funcionamento precisa ser remetido a mecanismos que tornem o resultado da produção previsível e, assim, revelem a verdade do produto (verdade esta que assumirá, assim, os contornos indicados pelo empirismo racionalista que embasa as ciências positivas). O modo "positivista" opera, desse modo, uma *redução* da subjetividade à máquina, pois ela figura apenas como epifenômeno — um efeito necessário e imediato do funcionamento mecânico do super-objeto.

Com isso, creio que traçamos as linhas gerais que definem o modo "positivista" de pensar a relação entre subjetividade e verdade. Contudo, dada a escolha do nome, talvez valha a pena olharmos rapidamente para a importância do positivismo na consolidação desse tipo de abordagem. Ao fazer isso, poderemos destacar o fato de que a pretensão de encontrar a verdade da subjetividade no funcionamento de um super-objeto qualquer está diretamente ligada a uma adesão pré-crítica aos métodos das ciências naturais. Pois o exemplo máximo disso é o próprio positivismo, doutrina inaugurada por Comte no século XIX que alça a abordagem empírica das ciências naturais a único caminho para a verdade. Uma de suas grandes pretensões é utilizar tal abordagem para dizer a verdade da dimensão subjetiva: “Tendo se originado das necessidades de nossa natureza material, que por um longo tempo a restringiu ao estudo do mundo

inorgânico, [a ciência positiva] agora se tornou suficientemente completa ou sistemática para se harmonizar bem com nossa natureza moral” (COMTE, 2009, p. 14, tradução minha). Dados o caráter explícito de tal pretensão e a impressionante disseminação das doutrinas positivistas, não espanta que Foucault utilize o positivismo como sinédoque para o modo de pensar a relação entre subjetividade e verdade em questão.

Antes de encerrar esta seção, resta-nos, então, apenas considerar algumas possíveis relações entre os modos "filosófico" e "positivista" de conceber as relações entre verdade e subjetividade. A princípio, parece que os dois modos se opõem frontalmente: no primeiro a verdade é algo acessado pela subjetividade — esta se assenhora daquela —; no segundo, ao contrário, a subjetividade como que se dilui em um super-objeto que permite dizer sua verdade. Com efeito, pode existir uma oposição frontal entre os dois modos; mas — e é isso que gostaria de destacar aqui —, há também maneiras de colocá-los lado a lado. Já vimos como isso foi feito pelo próprio Foucault ao mostrar que, arqueologicamente, a filosofia crítica e as ciências positivas se complementam, na medida em que são parte de um mesmo solo epistêmico. Mas há outras formas, menos refinadas e mais pragmáticas, de colocar as duas lado a lado: se no modo "filosófico" a subjetividade é um veículo para a verdade e, no modo "positivista", o produto de uma máquina, a complementaridade mais óbvia se apresenta na seguinte narrativa: o veículo adequado para levar à verdade é aquele que foi produzido adequadamente pela máquina, segundo sua verdade.

Acredito que é possível encontrar um exemplo desse tipo de narrativa no "marxismo universitário", nome que Foucault (2003, p. 26) empresta, na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, a certa concepção do marxismo para a qual: "[...] as condições econômicas, as relações sociais são dadas previamente aos indivíduos, mas, ao mesmo tempo, se interpõe a um sujeito de conhecimento que permanece idêntico salvo em relação às ideologias tomadas como erros". Fazendo uma derivação dessa concepção, tal como ela aparece nessa crítica de Foucault, e aproximando-a de nossos termos, podemos imaginar o seguinte enunciado: "a subjetividade é produto das condições econômicas, e são as condições econômicas adequadas que oferecerão ao sujeito o acesso à verdade, pois o constituirão tal como ele deve ser; em condições inadequadas, contudo, tal acesso está bloqueado pela ideologia". Temos aqui, portanto, um acoplamento dos modos "filosófico" e "positivista" de conceber a relação entre subjetividade e verdade. A subjetividade é tanto produto da máquina da economia quanto aquilo que, produzida de modo adequado por tal máquina, pode acessar a verdade. Podemos imaginar acoplamentos semelhantes ligados a outros super-objetos. Por

exemplo, uma versão biológica: "a subjetividade é produto do cérebro, mas, se produzida corretamente, ou seja, na medida em que o cérebro funciona corretamente, ela pode acessar a verdade; de outro modo, a verdade está bloqueada pela doença (ou pela loucura)".

Embora, para um observador atento, sempre reste certa incongruência em narrativas desse tipo, podemos compreender o apelo dessa fusão quando notamos o caráter absoluto do elemento "verdade" nesses dois modos de pensar a relação entre verdade e subjetividade. Esse caráter absoluto exige que os dois modos, para coexistirem, realizem uma espécie de fusão; caso contrário, um precisaria eliminar o outro. Mas tal eliminação jamais poderia ser feita com boa consciência, pois os dois modos se eliminam ou se sustentam mutuamente: se abandonamos a pretensão de acessar subjetivamente a verdade, como continuar acreditando que podemos dizer a verdade da subjetividade? Por outro lado, se afirmamos a possibilidade de acessar subjetivamente a verdade, por que não poderíamos dizer a verdade sobre a subjetividade? Assim, esses dois modos de pensar a relação entre subjetividade e verdade podem ser vistos como duas raposas presas na jaula da verdade, uma mordendo o rabo da outra.

3. A subjetividade que se constitui frente a uma verdade

A reflexão sobre o que está em questão nos modos "filosófico" e "positivista" de conceber a relação entre subjetividade e verdade nos mostrou que, apesar das diferenças, as duas possuem algo em comum que as "liga pelas extremidades", por assim dizer. Esse algo é a adesão implícita ou explícita a uma verdade absoluta. Mesmo que o caráter absoluto da verdade tenha, tanto no kantismo quanto no positivismo, descido do plano metafísico, ele se mantém intacto em sua ahistoricidade.³ Ora, é justamente essa ahistoricidade da verdade que será rompida com o terceiro modo de conceber a relação entre subjetividade e verdade — o "histórico-filosófico". O fundamental neste novo modo, portanto, é a colocação da própria verdade em perspectiva histórica, ação que também deslocará completamente o outro elemento da relação: a subjetividade. Se a própria verdade é mutável, ela não pode mais oferecer um parâmetro absoluto para a subjetividade, não importa se nos termos veiculares ou maquinais. Isto é, não faz mais sentido conceber uma forma subjetiva capaz de acessar a verdade única, nem uma única verdade que possa ser dita sobre a subjetividade. Em certo sentido, agora, toda

³ Essa ahistoricidade fundamental não elimina a possibilidade de se narrar histórias acerca da verdade, mas ela permitirá apenas, como coloca Foucault (2003, p. 11), uma história "interna" da verdade: "[...] a história de uma verdade que se corrige a partir de seus próprios princípios de regulação: é a história da verdade tal como se faz na ou a partir da história das ciências". Podemos pensar também, em conexão mais direta com o modo "filosófico", em uma história interna da verdade de cunho "pedagógico", que narre os processos que podem levar o sujeito à verdade, tal como o percurso indicado pela dialética platônica. O rompimento com tal ahistoricidade fundamental significa estabelecer a possibilidade de uma história "exterior" da verdade.

subjetividade pode acessar (ou ao menos se encaminhar para) uma verdade e ser objeto (ao menos potencial) de uma verdade. O problema mais geral que se coloca então é o de saber como a subjetividade se configura a partir de ou em direção a uma verdade (historicamente situada) que diz respeito a ela. Observemos de perto, no âmbito dessa problemática geral, as questões propostas por Foucault (2016, p. 11-12):

[Quero] elaborar a questão 'subjetividade e verdade' no seguinte sentido: que experiência o sujeito pode fazer de si mesmo, a partir do momento em que se vê na possibilidade ou na obrigação de reconhecer, a propósito de si mesmo, algo que se passa por verdadeiro? Que relação o sujeito tem com si mesmo a partir do momento em que essa relação pode passar ou deve passar pela descoberta, prometida ou imposta, da verdade sobre si mesmo? A questão assim formulada é [...] uma questão fundamentalmente histórica.

Após delinear tais questões e como elas até então orientaram suas pesquisas sobre temas como os da loucura, da doença, da morte e do crime, Foucault destaca alguns aspectos gerais de como os dois elementos — subjetividade e verdade — figuram nesse modo "histórico-filosófico" que ele propõe. Reproduzo a seguir os trechos mais relevantes:

[...] a subjetividade não é concebida a partir de uma teoria prévia e universal do sujeito, não é relacionada com uma experiência originária ou fundadora, não é relacionada com uma antropologia que tenha um valor universal. A subjetividade é concebida como o que se constitui e se transforma na relação que ela tem com sua própria verdade. Não há teoria do sujeito independente da relação com a verdade. [...] a verdade [...] não é definida por certo conteúdo de conhecimento que pudesse ser considerado universalmente válido, nem sequer é definida por certo critério formal e universal. A verdade é concebida essencialmente como um sistema de obrigações. [...]. O importante nessa questão da verdade é que certas coisas passam efetivamente por verdadeiras, e que o sujeito deve ou produzi-las pessoalmente, ou aceitá-las, ou submeter-se a elas (FOUCAULT, 2016, p. 13-14).

Portanto: não há um sujeito já dado — o sujeito se constitui na relação com as verdades que a ele dizem respeito, e, em tal constituição, essas verdades podem se apresentar a ele como produto de seu próprio pensamento, como algo que ele absorveu voluntariamente ou como algo que se abateu de fora sobre ele. Peguemos um exemplo qualquer: o de uma verdade relacionada ao uso de drogas. Posso imaginar por conta própria que eu sou um drogadito, posso aceitar de bom grado tal diagnóstico quando ele me é oferecido por um psiquiatra, ou posso ser colocado em uma clínica de reabilitação — digamos, por meu pai — contra minha vontade porque me impuseram tal verdade, apesar de minha recusa em aceitá-la. Mas, em todos os casos, a atribuição a mim de tal rótulo depende de um campo de saber-poder que oferece os parâmetros para sua verdade. O que está em jogo, portanto, não é saber se o rótulo de drogadito é ou não

verdadeiro no meu caso, qualquer que tenha sido sua forma de atribuição, mas sim que me constituo como sujeito na relação com enunciados como esse, que organizam relações de saber-poder, tanto no que diz respeito à relação do sujeito consigo quanto com outros. Para retomar o exemplo: as ações que realizo com certas substâncias às quais atribuo o nome de "drogas", o modo como penso e atuo sobre mim ao agir de um modo ou de outro, e o modo como outros agirão sobre mim tomando como base o uso das drogas dependem da verdade da drogadição, tal como ela é instituída por um campo como o da psiquiatria. Daí a seguinte observação de Foucault (2016, p. 13): "[...] enquanto sistema de obrigações, mesmo a psiquiatria, mesmo a criminologia são analisadas desse ponto de vista como verdadeiras, na medida em que efetivamente, as obrigações próprias do discurso verdadeiro [...] estão [...] presentes na raiz desses tipos de discurso". Ser um discurso verdadeiro, desse ponto de vista, significa: ter força suficiente para obrigar os sujeitos em constituição a se relacionarem com certos enunciados como verdadeiros e a participarem de certas práticas que giram em torno de tais enunciados (no exemplo dado: a ida ao consultório de um psiquiatra, a internação na clínica, ou mesmo os pequenos esforços cotidianos para "se livrar as drogas" etc.). Com isso, fica claro porque falamos em campos de saber-poder: não há separação entre saber e poder; o saber é pensar segundo certos parâmetros instituídos de verdade que se fazem valer, de diferentes formas, nas relações do sujeito consigo e com outros.

Gostaria agora, seguindo o caminho analítico percorrido para os demais modos, de apontar algum marco que possa situar tal modo "histórico-filosófico", e de pensar em uma metáfora que represente seu modo de pensar, em contraposição às metáforas veicular e maquinais que caracterizaram, respectivamente, os modos "filosófico" e "positivista".

Sobre o marco que permite situar o modo "histórico-filosófico", não pode haver dúvida. Em diversos momentos de sua obra, Foucault aponta, no que diz respeito a isso, para um único nome: Nietzsche. Para ficar com um texto já citado anteriormente, recorramos mais uma vez à primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*:

Em Nietzsche, parece-me, encontramos efetivamente um tipo de discurso em que se faz a análise histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber [e, assim, de certas verdades], sem nunca admitir a preexistência de um sujeito do conhecimento (FOUCAULT, 2003, p. 13).

Com efeito, o rompimento com as noções tradicionais de verdade e de sujeito é uma das bases do projeto filosófico nietzschiano. No que diz respeito à verdade, um dos textos mais famosos — e aquele que Foucault cita na conferência em questão — é um texto de juventude

de Nietzsche (2007),⁴ publicado postumamente e intitulado *A verdade e a mentira no sentido extramoral*. Uma das conclusões que podemos derivar do texto é a de que não existe verdade no sentido extramoral: a verdade é um modo de utilizar as palavras estabelecido coletivamente como uma forma de fazer certas coisas ou assegurar certas coisas — na narrativa do texto em questão, garantir a segurança do pertencimento a um grupo social. Há, portanto, um processo de constituição da verdade, de *invenção* da verdade — somente pelo esquecimento desse processo é possível imaginar uma verdade absoluta. Em outras obras, Nietzsche colocará ênfase na dimensão de domínio implícita em qualquer forma instituída de utilizar as palavras. Na *Genealogia da moral*, por exemplo, a passagem de uma moral nobre para uma moral escrava será percebida também como uma virada na disputa pelo domínio sobre as palavras: é "[...] o instinto de rebanho, que com ela toma finalmente a palavra (e as palavras)" (NIETZSCHE, 2009, p. 17 [I, 2]). Desse modo, a respeito de um enunciado qualquer não faz mais sentido perguntar se ele é verdadeiro em um sentido absoluto, mas somente se ele foi instituído como verdadeiro e, se sim, de que maneira e como parte de que jogo de forças.

Como foi possível perceber acima, o rompimento com a verdade dilui também os modos tradicionais de conceber o sujeito, uma vez que a subjetividade não pode mais ser pensada como veículo para a verdade nem como produto de algo no qual se possa encontrar sua verdade. E uma vez que são esses modos tradicionais que dão corpo à própria ideia de sujeito, é essa ideia mesma que se dilui na filosofia de Nietzsche: ela perde sua fixidez e sua unidade. O "sujeito" vai ser concebido como uma formação precária, imersa nesse jogo de forças que também envolve as palavras. Para Nietzsche, interessa sobretudo questionar o sujeito que foi concebido como a fonte das ações, o sujeito do livre-arbítrio; e, em sua análise desse tema, poderemos observar como procede um pensamento calcado no modo "histórico-filosófico" de conceber a relação entre subjetividade e verdade.

As críticas de Nietzsche à noção de livre-arbítrio são bastante conhecidas, mas a direção de tais críticas são menos: Nietzsche não critica o livre-arbítrio como fazem os "positivistas", para remeter a subjetividade a um super-objeto que pudesse revelar sua verdade. Ele não diz, por exemplo, que não existe livre-arbítrio porque a ação é um efeito necessário dos mecanismos do corpo, da "sociedade" ou de qualquer outra coisa; ele não adere a nenhum tipo de mecanicismo. Isso fica claro no aforismo 21 de *Além do bem e do mal* no qual, ao criticar a noção de livre-arbítrio, ele faz questão de repudiar, no mesmo movimento, sua contraparte, o "cativo-arbítrio" (NIETZSCHE, 2005, p. 25-26).

⁴ Nietzsche ditou o texto para seu colega K. Von Gersdorff em 1873, quando tinha 28 anos.

A crítica que Nietzsche dirige ao livre-arbítrio está calcada em uma compreensão genealógica do que opera a verdade vigente do livre-arbítrio: a culpabilização, o mascaramento de certo tipo de ódio que pode se travestir de "justiça" quando se supõe que o "culpado" poderia ter agido de outro modo se assim quisesse. O sujeito do livre-arbítrio, em suma, é um sujeito para ser culpado e (justamente) punido. Isso não quer dizer que o próprio conceito de livre-arbítrio não tenha atuado, em outros momentos, em sentidos diversos — Nietzsche chega mesmo a especular uma ideia de livre-arbítrio como “expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem” (NIETZSCHE, 2005, p. 24 [I, 19]). Portanto, tampouco é a verdade do próprio conceito que está em questão aqui, mas os modos de apropriação do conceito — especialmente, para o que nos interessa, as apropriações realizadas nos movimentos de instituição ou imposição de certa verdade.

Além de ajudar a situar o modo "histórico-filosófico", essas considerações sobre a filosofia de Nietzsche deixaram ainda mais explícita a distância desse modo dos outros dois. Elas deixam patente ainda o quão despropositadas são as leituras das obras de Nietzsche e Foucault que buscam nelas uma base para revelar uma verdade sobre a subjetividade ou para o acesso subjetivo à verdade. Por exemplo, aqueles que imaginam encontrar no conceito de "poder" uma espécie de máquina da qual a subjetividade seria mero produto, ou um obstáculo que bloqueia o acesso do veículo da subjetividade à verdade.

Uma vez, portanto, que as metáforas do veículo e da máquina são, aqui, absolutamente inadequadas, que nova metáfora poderíamos conceber? Partamos de um aspecto que aproxima os conceitos de subjetividade dos modos “positivista” e “histórico-filosófico”: sua dimensão produtiva. A subjetividade é criada, ela vem a ser. Mas, enquanto no modo “positivista” ela se apresenta como mero efeito de um super-objeto ao qual poderíamos reduzi-la, no modo “histórico-filosófico” ela figura como parte de um jogo de forças na qual ela está imersa mas ao qual não se reduz. Ela é um produto, em certo sentido, mas seria mais adequado pensá-la como uma obra, no sentido de uma obra de arte — algo cuja constituição não é inteiramente previsível, que não pode se reduzir a mecanismos, e na qual está em jogo também o imponderável. Não à toa, Nietzsche associa sempre o poder à capacidade de criar, a uma dimensão artística: a força é, sobretudo, uma força plasmadora, um movimento ativo de produção de mundo. Levando esses pontos em consideração, proponho então, como encerramento, a seguinte metáfora para o modo histórico-filosófico de conceber a relação entre subjetividade e verdade: a subjetividade seria como uma pintura em processo, sendo produzida

pelo movimento ao mesmo tempo direcionado e irrefletido de múltiplas mãos, com as tintas da verdade e sobre a tela do acaso.

4. Considerações finais

Este artigo tomou como ponto de partida o delineamento, feito por Foucault, de três modos distintos de pensar a relação entre subjetividade e verdade: o “filosófico”, o “positivista” e o “histórico-filosófico”; e se propôs a investigar o que estava em jogo nesses modos, lançando, para cada um deles, a seguinte pergunta: como a subjetividade é concebida a partir de sua relação com a verdade?

Como resposta, apresentei, para cada um dos modos, algumas considerações gerais sobre o estatuto que ganham, nele, a subjetividade e a verdade; alguns marcos que pudessem situá-lo; e uma metáfora que ilustrasse a relação que nele se estabelece entre subjetividade e verdade.

As metáforas sintetizaram bem o essencial do que está em jogo em cada um dos modos. Foram elas: a subjetividade como veículo para a verdade (para o modo “filosófico”); a subjetividade como produto de uma máquina que revela sua verdade (para o modo “positivista”); e, por fim, a subjetividade como uma pintura em processo, produzida pelo movimento ao mesmo tempo direcionado e irrefletido de múltiplas mãos, com as tintas da verdade e sobre a tela do acaso (para o modo “histórico-filosófico”).

De um modo geral — creio —, ao lançar um olhar mais atento e apontar para as riquezas reflexivas do delineamento de Foucault, foi possível oferecer chaves bastante relevantes para pensar as complexidades das relações possíveis entre subjetividade e verdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COMTE, A. *A General View of Positivism*. Trans. J. H. Bridges. Cambridge: Cambridge University Press, 2009 [1848].

FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France (1980-1981)*. Trad. R. C. Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016 [2014].

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. S. T. Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007 [1966].

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. R. C. M. Machado; E. J. Morais. Rio de Janeiro: Nau, 2003 [1973].

KANT, I. *Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. trad. A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988 [1783].

LA METTRIE, J. O. *L'Homme Machine*. Paris: Numilog, 2001 [1747].

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras [edição de bolso], 2009 [1887].

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Trad. F. M. Barros. São Paulo: Hedra, 2007 [1873].

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras [edição de bolso], 2005 [1886].

PLATÃO. *Fedro*. Trad. J. C. Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.