

Alexandre Alves

As metamorfoses da crítica. A trajetória de Foucault entre a Arqueologia e a Genealogia

Doctoral Thesis / Dissertation

YOUR KNOWLEDGE HAS VALUE



- We will publish your bachelor's and master's thesis, essays and papers
- Your own eBook and book - sold worldwide in all relevant shops
- Earn money with each sale

Upload your text at www.GRIN.com
and publish for free



Bibliographic information published by the German National Library:

The German National Library lists this publication in the National Bibliography; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de> .

This book is copyright material and must not be copied, reproduced, transferred, distributed, leased, licensed or publicly performed or used in any way except as specifically permitted in writing by the publishers, as allowed under the terms and conditions under which it was purchased or as strictly permitted by applicable copyright law. Any unauthorized distribution or use of this text may be a direct infringement of the author's and publisher's rights and those responsible may be liable in law accordingly.

Imprint:

Copyright © 2001 GRIN Verlag
ISBN: 9783668069558

This book at GRIN:

<https://www.grin.com/document/308675>

Alexandre Alves

**As metamorfoses da crítica. A trajetória de Foucault
entre a Arqueologia e a Genealogia**

GRIN - Your knowledge has value

Since its foundation in 1998, GRIN has specialized in publishing academic texts by students, college teachers and other academics as e-book and printed book. The website www.grin.com is an ideal platform for presenting term papers, final papers, scientific essays, dissertations and specialist books.

Visit us on the internet:

<http://www.grin.com/>

<http://www.facebook.com/grincom>

http://www.twitter.com/grin_com

ALEXANDRE ALVES

**AS METAMORFOSES DA CRÍTICA:
A trajetória de Foucault entre a Arqueologia e a
Genealogia**

SÃO PAULO, 2005

A
Leticia
e a meus pais.

"Nitimur in vetitum"
(Ovídio)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer às pessoas e instituições que tornaram possível a conclusão desta pesquisa.

Em primeiro lugar, ao meu orientador, Jorge Luís da Silva Grespan, pela amizade e, sobretudo, pelo exemplo de rigor de pensamento e honestidade intelectual, atitudes sem as quais a crítica torna-se vazia e estéril.

Ao Prof. Franklin Leopoldo e Silva e à Prof^a. Margareth Rago, pela amizade e pelos conselhos, fundamentais para a redação desta dissertação.

À Elaine Ribeiro, por sua solicitude na construção dos gráficos e pela honestidade nas críticas.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), cuja bolsa de 1998 a 2000 permitiu a efetivação desta pesquisa.

À Letícia, pelo paciente acompanhamento de meu trabalho, pelas correções, sugestões e conversas, com amor.

Finalmente, à minha família, cujo apoio nunca me faltou, principalmente nos momentos mais difíceis.

ALEXANDRE ALVES

**AS METAMORFOSES DA CRÍTICA:
A trajetória de Foucault entre a Arqueologia e a
Genealogia**

DISSERTAÇÃO apresentada ao
Departamento de História da FACULDADE
DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS
HUMANAS da UNIVERSIDADE DE SÃO
PAULO, para a obtenção do grau de
MESTRE, sob orientação do PROF. DR.
JORGE LUÍS DA SILVA GRESPAN

SÃO PAULO, 2005

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
Primeira Parte - A CRÍTICA	18
Capítulo I - Entre o histórico e o transcendental	19
1. O kantismo de Foucault	19
1.1. O “sono antropológico”	23
1.2. Crítica e modernidade	26
2. Os quatro conceitos críticos fundamentais	32
2.1. Descontinuidade	34
2.2. Acontecimento	39
2.3. A priori histórico	44
2.4. Epistème	47
Capítulo II - A crítica arqueológica da modernidade	52
1. A ruptura da modernidade: 1775-1825	52
1.1. Economia: Ricardo e Marx.	58
1.2. Biologia: Cuvier	59
1.3. Filologia: uma história nova	60
2. A analítica da finitude	63
3. O retorno do ser da linguagem	68
Capítulo III - Arqueologia e Estruturalismo	76
1. Foucault, o estruturalismo e as ciências humanas	76
2. O formalismo arqueológico em questão	82
Segunda Parte - O MÉTODO ARQUEOLÓGICO	90
Capítulo IV - Gênese da Arqueologia do Saber	91
1. Arqueologia e discurso histórico	91
2. À procura de uma teoria geral do discurso	102
Capítulo V - A sistematização do Método Arqueológico	109
1. A lógica do discurso	109
2. A suspensão das unidades discursivas	112
3. A reconstrução das unidades discursivas	117
4. As quatro funções discursivas	121
4.1. A formação dos objetos	122
4.2. A formação das modalidades enunciativas	123

4.3. A formação dos conceitos	123
4.4. A formação das estratégias	124
5. A teoria do enunciado	126
6. O dilema metodológico da Arqueologia	135
7. Uma lógica atonal	139
Capítulo VI - Da Arqueologia à Genealogia	142
1. Pensamento estrutural e pensamento serial	142
2. A função estratégica do discurso	149
3. Genealogia e história	152
4. O impasse metodológico da Arqueologia	158
Terceira Parte - AS PRÁTICAS	160
Capítulo VII - A Genealogia do poder	161
1. Do discurso ao poder	161
2. Repressão e resistência	163
3. A crítica da verdade	168
Capítulo VIII - Os sistemas punitivos	173
1. O desaparecimento do suplício	173
2. O espetáculo da punição	174
3. A reforma e a semiotécnica das punições	176
4. As lettres de cachet como prática punitiva	183
5. O modelo anglo-americano de punição	186
Capítulo IX - A anatomia política do corpo	188
1. O corpo como objeto do poder	188
2. O corpo e os dispositivos: uma máquina topológica	192
3. O corpo e as disciplinas	194
4. O corpo e a norma	196
5. Análise das quatro funções disciplinares	198
6. A Norma e a lógica do enunciado: a semiótica do poder	206
Capítulo X - A Biopolítica	211
1. O dispositivo sexual	211
2. A genealogia da "guerra das raças"	216
CONCLUSÃO	228
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	232

Abreviaturas - obras de Foucault

HL – História da Loucura

NC – O Nascimento da Clínica

NFM – Nietzsche, Freud e Marx

PC – As Palavras e as Coisas

RCE – Resposta ao círculo epistemológico

RQ – *Réponse à une question*

AS – A Arqueologia do Saber

OD – A Ordem do Discurso

NGH – Nietzsche, a Genealogia e a História

VFJ – A Verdade e as Formas Jurídicas

LC – *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*

VP – Vigiar e Punir

IP – *L'impossible prison*

VS – História da Sexualidade I. A Vontade de Saber

UP - História da Sexualidade II. O Uso dos Prazeres

CS - História da Sexualidade III. O Cuidado de Si

DE – Dits et Écrits, 4 vols.

A – Os Anormais

DS – Em Defesa da Sociedade

INTRODUÇÃO

Pensar diferentemente

O objetivo deste livro é fazer uma análise ao mesmo tempo estrutural e cronológica da obra de Foucault, buscando sua lógica interna, mostrando o itinerário de seu pensamento, suas etapas de elaboração, as dificuldades com que se deparou ao longo dessa trajetória, os conceitos que foram introduzidos, transformados ou abandonados, os seus temas e problemas centrais. O pensamento de Foucault é certamente dinâmico, proteiforme, mas possui coerência interna e até uma certa sistematicidade. Essa sistematicidade se revela na concatenação de três instâncias, que realizam, cada uma delas, um deslocamento fundamental na tradição filosófica: uma nova concepção da crítica, uma nova concepção do método e uma nova concepção das práticas. Com esses deslocamentos, Foucault reformula a tarefa do pensamento, dando à crítica uma nova finalidade e novos recursos.

A crítica tal como formulada por Kant tinha a função de conduzir o homem ao estado de *maioridade*, libertando-o das ilusões transcendentais que o aprisionam. Podemos dizer que Foucault submete o projeto crítico a uma metamorfose, que o desembaraça dos resíduos transcendentais e idealistas que ele ainda carregava em Kant. Uma primeira metamorfose da crítica foi realizada pelos ataques de Nietzsche, Freud e Marx, um independentemente do outro. Com o trio de pensadores, a crítica deixa de buscar as condições *formais* de possibilidade da experiência para buscar as suas condições *reais*, o seu *a priori* concreto e contingente, seja nas formas e relações de produção, nas representações do inconsciente e do desejo ou na história da moral. Segundo Foucault, eles teriam criado uma nova hermenêutica, através da qual temos que nos interpretar a nós mesmos, como os textos de Nietzsche, Freud e Marx fossem eles próprios hieróglifos a ser decifrados.

Mas essa ainda não é a última palavra da crítica. Nova metamorfose: é preciso que o pensamento deixe de legitimar a ciência, para submeter à suspeita o próprio ideal científico da procura da verdade. Entre o trio de pensadores críticos há uma assimetria, que assinala os limites da identificação entre os três: é que Freud e Marx pretenderam ser fundadores de novas ciências e deram origem, cada um deles, a instituições poderosas e novas formas de poder. Para Foucault, há um privilégio de Nietzsche, por ter sido o único a ter posto em questão o próprio ideal de procura desinteressada da verdade, a “vontade de verdade” da cultura ocidental, além disso, Nietzsche nunca pretendeu fundar nenhuma disciplina nova, nem autorizou a utilização de sua obra a serviço de nenhuma forma de poder. Freud e Marx são “fundadores de discursividade” e aí é que está a sua limitação. Nietzsche é quem realiza a primeira crítica integral e é certamente a referência fundamental para se compreender Foucault.

O pensamento de Foucault se elabora no decorrer de crises periódicas e através da autocrítica permanente de seus próprios pressupostos. É um pensamento dinâmico, experimental, que está em perpétua metamorfose e que procura, por diferentes caminhos, estabelecer uma relação *intempestiva* com o tempo presente. Rejeitando radicalmente toda abordagem transcendental e abrindo-se ao movimento da história, o pensamento crítico se esforça por se desvencilhar de si mesmo, por se transformar internamente. Seu novo imperativo é “pensar diferentemente”:

O que é filosofar hoje em dia [...] senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente, em vez de legitimar o que já se sabe?¹

É nesse sentido que para Foucault a crítica deixa de ser uma doutrina ou um sistema para tornar-se uma atitude, um *ethos* filosófico, através do qual o pensamento se dobra sobre sua própria história e, correlativamente, o sujeito pensante é levado a se auto-transformar, pois vida e pensamento não se separam mais. A reflexão de Foucault é rigorosa e exigente. Assumindo o perspectivismo do próprio pensamento, ela abandona qualquer facilidade dogmática. Toda

¹ UP, 13.

posição de verdade é rigorosamente mantida em suspenso, entre parênteses. Não pretende introduzir uma nova verdade, nem fundar uma nova disciplina. É sob a forma do ensaio histórico que ela se formula, para “*saber em que medida o trabalho de pensar a sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente*”.²

O pensamento de Foucault, portanto, é a tentativa de tornar rigorosamente válida a caracterização da modernidade feita por Kant como a “*época da crítica permanente, à qual tudo tem que se submeter*”³ e que Foucault redefine como a “*crítica permanente de nós mesmos*”, o questionamento ininterrupto do “nosso ser histórico”. Não devemos negligenciar o real alcance dos deslocamentos que Foucault efetua na história do pensamento. Para isso, teremos agora que interrogar a prática foucaultiana da história.

Em seu livro sobre Foucault, Deleuze afirma que “*a obra de Foucault entra na corrente das grandes obras que alteraram para nós o que significa pensar*”⁴ e, numa de suas entrevistas, caracteriza assim a prática foucaultiana da história:

A história, segundo Foucault, nos cerca e nos delimita; não diz o que somos, mas aquilo de que estamos em vias de diferir; não estabelece nossa identidade, mas a dissipa em proveito do outro que somos [...]. Em suma, a história é o que nos separa de nós mesmos, e o que devemos transpor e atravessar para nos pensarmos a nós mesmos.⁵

A prática da história em Foucault se opõe tanto ao transcendentalismo filosófico, que só concebe o conceito na forma de objetos eternos e idealidades, quanto à historiografia tradicional, que reduz o acontecimento ao contexto ou o dilui em grandes estruturas imóveis. Não há nada mais ilustrativo da posição dos historiadores tradicionais em relação à obra de Foucault, do que o debate entre Foucault e Jacques Léonard em 1978, no contexto de um colóquio sobre a prisão realizado pela historiadora Michelle Perrot. Começamos com as críticas de Léonard: “*M. Foucault percorre três séculos, à rédea solta, como um cavaleiro*

² Id., 14.

³ Kant, *Crítica da Razão Pura*, A XII.

⁴ Deleuze, *Foucault*, p. 128.

⁵ Deleuze, *Conversações*, p. 119.

bárbaro. Ele queima a estepe sem precaução. O historiador, entretanto, não tem o direito de fazer economia das verificações sociológicas e cronológicas".⁶

Esta crítica se aplicaria não apenas ao *Vigiar e Punir*, mas a todos os livros historiográficos de Foucault, que percorrem vários séculos de história sem se importar nem com o tipo de sociedade que está em jogo, nem com a massa documental envolvida. Segundo Léonard, "*é preciso, para ser competente, ter respirado longamente a poeira dos manuscritos, envelhecido nos depósitos dos arquivos departamentais, ter disputado com sorrisos os tesouros dos sótãos dos presbitérios*".⁷ O filósofo, personagem altivo e soberbo, não tem o direito de escrever um ensaio sobre quatro séculos de história, enquanto o historiador, personagem humilde e paciente, dedica seus melhores anos a vasculhar a documentação de determinada região e determinado período bem preciso, para dar uma contribuição pequena mas honesta à sua área de estudos..

O que está em jogo, como vemos, é a separação entre um uso legítimo e um uso ilegítimo da história. Que não tenha a pretensão de chamar a si mesmo de *historiador* quem nunca teve asma ou alergia por respirar a poeira dos arquivos! O problema maior, implícito nesta crítica, é a pretensão positivista à objetividade, ao estudo empírico efetivo dos indícios deixados pelo passado. A esta questão se associa uma outra, se somente uma análise sociológica, cronológica e factual é legítima em história, ou se também há lugar para uma análise formal? Vejamos a resposta de Foucault.

Em primeiro lugar, Foucault afirma que seleciona sua documentação em virtude de um "problema" e não de um objeto a ser estudado, pois não existem objetos naturais, dados prévios para o conhecimento: é o próprio ato de conhecimento que *põe* os objetos de que trata. Sujeito e objeto se constituem correlativamente, como Foucault demonstra na *Arqueologia do Saber*. Assim, não seria obrigatório ler toda a documentação sobre o objeto "prisão" para fazer uma história dos sistemas penais na França. Para Foucault, não se trata de analisar a sociedade francesa ou as instituições penais francesas, mas "[...] *a intenção reflexiva, o tipo de cálculo, a ratio que foi posta em prática na reforma do sistema*

⁶ IP, 11.

⁷ IP, 10.

penal".⁸ A *sociedade* não seria a única realidade histórica, uma maneira de pensar, uma técnica, um sistema seriam formações históricas tão reais quanto a sociedade e teriam o mesmo direito que ela de ser objetos de pesquisa.

Para assegurar a legitimidade de seu trabalho histórico, Foucault procura explicitar o *nível* em que se coloca, em relação às muitas formas possíveis de realizar um trabalho historiográfico. Ressalta que não trata nem de instituições, nem de teorias, nem de ideologias ou representações, mas de "práticas", que possuem uma lógica interna, uma sintaxe específica, uma "regularidade" própria. As práticas não podem ser assimiladas a representações ou ideologias, nem à infra-estrutura econômica, pois são "*o lugar de união entre o que se diz e o que se faz*"⁹, ou seja, são um campo de relações que entrelaça o prático e o teórico.

Dessa concepção da prática surge uma nova concepção do processo histórico como da sua inteligibilidade. O procedimento *genealógico*, nesse caso, consiste em eliminar a causalidade e a determinação linear em história, de modo que não seja mais possível conceber o discurso como reflexo ou representação de uma realidade exterior que funciona como referente. Em lugar da causalidade, deve-se "[...] *constituir em torno do evento singular analisado como processo um polígono, ou melhor, um poliedro de inteligibilidade, cujo número de faces não está definido de antemão e que nunca pode ser considerado como totalmente acabado*".¹⁰

É dessa nova concepção do processo histórico e da forma de abordá-lo, que se descortina o que chamaremos neste livro de "lógica atonal". Trata-se de um poderoso instrumento metodológico que possibilita superar tanto a teoria do reflexo, da qual o historiador tradicional ainda não conseguiu se desvencilhar, quanto o estruturalismo, que se manteve fechado à dimensão da historicidade, negando o a especificidade do acontecimento. O projeto foucaultiano parece ser o de superar o fosso que sempre existiu entre uma filosofia da história, por demais abstrata, e uma historiografia empírica, por demais positivista. Ao mesmo tempo em que faz uma história empírica das práticas, Foucault também retoma

⁸ IP, 35.

⁹ Devemos observar que toda uma vertente da sociologia contemporânea, a *sociologia das práticas*, já não compartilha mais daquela visão de sociedade, defendida ainda pela história social. Autores como Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron e Robert Castel partem desta mesma concepção da prática como uma *ratio* para entender a dinâmica social. Cf. Bourdieu, P. *Raisons pratiques*, Paris, Minuit, 1989.

¹⁰ IP, 44-45.

problemas clássicos da filosofia da história. Qual é o sentido do presente? Como a razão age na história? Qual a inteligibilidade do processo histórico? Questões fundamentais que perpassam toda sua obra, da *História da Loucura* aos últimos escritos sobre as práticas de subjetivação na Grécia Antiga. Com efeito, Foucault define nesta fórmula simples e singela sua prática da história: "*fragmentos filosóficos em vestes históricas*". Trata-se de unir novamente os pólos separados do estudo empírico da história concreta e da crítica filosófica do mundo. Daí a circularidade, a inseparabilidade entre crítica e história: "[...] *trata-se dos efeitos, sobre o saber histórico, de uma crítica nominalista que se formula a si mesma mediante uma análise histórica*".¹¹

Foucault, de certa maneira, renova a tradição francesa da *histoire philosophique*, inaugurada por Voltaire, que interrogava filosoficamente a história. É por isso que o ensaio de Nietzsche sobre a utilidade da história para a vida foi tão importante para ele: o que marca a sua prática da história é a exigência de uma história a serviço da vida, do presente e da transformação. Uma história erudita, mas também seletiva e engajada, que aceita o seu próprio *perspectivismo*, não como uma limitação inevitável, mas como uma arma crítica. Nessa prática da história, a *memória* torna-se uma potência dinâmica e ativa, não apenas material inerte, arquivo morto do passado que se oferece à curiosidade vetusta dos historiadores. Foucault pratica uma historiografia em forma de ensaio, uma historiografia "experimental", que se formula e se reformula continuamente, acompanhando o movimento do próprio pensamento. E como todo grande ensaio desde Montaigne, o ensaio histórico de Foucault não é somente reflexão sobre objetos, mas também "escritura de si", através da qual o indivíduo formula e transforma sua experiência do mundo, na mesma medida em que formula e transforma a si mesmo.

Foucault nos leva também a reconhecer os equívocos da historiografia tradicional. É uma ilusão pretender fazer história só empírica, como se as elaborações teóricas fossem complicações dispensáveis. Os documentos não falam por si próprios. É preciso todo um processo de construção do conhecimento e de intervenção ativa do historiador sobre a documentação para a realização da pesquisa histórica. Toda vez que se rejeita a teoria retorna-se ao realismo vulgar

¹¹ IP, 56.

do senso comum, e perde-se todo rigor metodológico, pois por mais que o estatuto dos conceitos na historiografia seja limitado, não existe nenhum conhecimento sem construção de conceitos. Há hoje uma hostilidade neo-humanista a todo formalismo metodológico, como se a problematização teórica excessiva fosse deixar escapar a verdade escondida no documento.

Neste livro, damos especial atenção ao “kantismo” de Foucault, que consiste na busca das condições de possibilidade dos objetos históricos, em vez de se limitar a uma descrição. Categorias usuais como sujeito, objeto e enunciado deixam de ser óbvias e passam a ser problematizadas como funções internas ao discurso. A definição do próprio conceito de *discurso*, um dos termos centrais do vocabulário foucaultiano, é extremamente complexa, apesar da obviedade aparente. (Essas questões metodológicas serão abordadas especialmente na segunda parte deste livro). Contudo, o kantismo de Foucault é muito particular e não poderia se confundir com a adoção de um dogma, pois todo o seu pensamento implica uma crítica da filosofia acadêmica, que se isola do mundo histórico e social, fechando-se na sua torre de marfim. Para Foucault, se não há autonomia do teórico face ao empírico, não faz sentido enfatizar a divisão disciplinar, separando historiografia empírica e discurso teórico. Na história também há pensamento inteligente, o historiador também pode ser um pensador e o seu trabalho de pesquisa pode e deve levar a questionamentos mais amplos sobre questões de princípio. Assim, é extremamente importante que a história se atualize e se oriente pelas questões surgidas na filosofia e nas ciências humanas, sob o risco de voltar a sua função tradicional de ser apenas a protetora e a conservadora da memória coletiva.

Neste livro, me concentrei preferencialmente no aspecto metodológico do pensamento de Foucault, enfocando as razões da passagem da arqueologia para a genealogia. Esse é um aspecto essencial para se compreender a trajetória de Foucault. Na primeira parte, analiso o kantismo de Foucault e sua compreensão do projeto crítico, mostrando como a crítica das ciências humanas se amplia para uma avaliação de toda a herança da modernidade, centrada na figura da subjetividade fundadora e no discurso do *homem* como novo transcendental e centro de sentido. Na segunda parte, analiso a teoria arqueológica do discurso, central em todo o percurso de Foucault e indispensável para compreender sua

obra. Trata-se essencialmente de uma análise da *Arqueologia do Saber*, reflexão metodológica onde Foucault propõe uma teoria da prática discursiva, entendida como um sistema aberto, descentrado e cujas relações são infinitamente extensíveis, portanto, um sistema *serial, topológico*, destinado a substituir a história tradicional das idéias. Finalmente, na terceira e última parte, analiso a questão das *práticas*, do *poder* e da *norma*, temas em torno da qual Foucault rearticula seu pensamento, passando da arqueologia dos discursos para uma genealogia das práticas de dominação e de constituição de subjetividade. Inspirando-se na genealogia da moral de Nietzsche, Foucault completa o edifício de seu pensamento enfocando domínios como as práticas e procedimentos penais, a sexualidade, as práticas de governo e autogoverno, além de outras, entendidas como experiências morais através das quais o sujeito se constitui na sua identidade. Que preço a cultura paga pela fixação de uma identidade ao sujeito? Qual a relação entre essas práticas e as constelações móveis do poder? Como se constituem, ao longo da história, ao lado das práticas de subjetivação e dominação, também práticas de dessubjetivação e de liberdade, constituindo resistências ao avanço do poder? São todas essas questões que nortearam a crítica genealógica no pensamento de Foucault.

Ao abordar a questão da resistência, devemos lembrar que há um elemento liberal - um *iluminismo cético* - em Foucault (que o assemelha a grandes pensadores liberais, como Isaiah Berlin e Raymond Aron, mas não o confunde com eles, por sua posição política de esquerda) - esse elemento se evidencia na rejeição da *utopia*, que para ele é sempre negativa, da ordem do delírio político, da monstruosidade do poder (o Panopticon de Bentham é um exemplo de utopia política). Foucault é anti-utopista, e por isso acentua o papel do presente, da atualidade e das possibilidades abertas para a mudança no presente vivido. Toda tentativa de melhorar a sociedade, impondo-lhe uma norma ideal ditada pela razão, parece reverter no seu contrário, levando ao aumento da dominação, percepção que aproxima Foucault da crítica da história feita na *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer. Assim, Foucault avalia o legado da modernidade ocidental, reinventando a crítica kantiana numa forma de pensamento (“História dos Sistemas de Pensamento”, como se chamava a sua cátedra no *Collège de France*) que poderíamos chamar de *historicismo crítico*.

Trata-se de avaliar o custo da modernidade, as suas implicações como escolha civilizacional, mas ao mesmo tempo descortinar as suas potencialidades não desenvolvidas, mas jamais de projetar um futuro perfeito ou ideal, nem a promessa do advento de um quimérico homem novo. É que o tempo das grandes utopias políticas passou, e ficamos reduzidos à contingência do nosso presente e da nossa individualidade. A reflexão sobre o pensamento de Foucault nos faz pensar se o presente, o cotidiano e a individualidade não seriam justamente nossos mais preciosos tesouros, até agora negligenciados e denegridos, em benefício de duvidosos mas grandiloqüentes ideais, e se um mundo diferente poderia ser construído sobre a contingência da vida. É que, como dizia Nietzsche, os pensamentos que mudam o mundo são imperceptíveis como os passos da pomba, ao contrário dos grandes ideais, em torno dos quais a opinião pública faz estardalhaço.

Primeira Parte

A CRÍTICA

«Erkenne dich selbst» ist die ganze Wissenschaft. - Erst am Ende der Erkenntniss
aller Dinge wird der Mensch sich selber
erkannt haben. Denn die Dinge sind nur
die Grenzen des Menschen.»

[“Conhece a ti mesmo” é todo o saber. - Somente ao termo do conhecimento de todas
as coisas o homem terá conhecido a si mesmo.
Pois as coisas são apenas as fronteiras do homem.»]

Nietzsche

Capítulo I

Entre o histórico e o transcendental

1. O kantismo de Foucault

Em 1984, ano de sua morte, Michel Foucault escreveu um artigo sobre si mesmo para o *Dictionnaire des Philosophes*, assinando-o sob o pseudônimo de Maurice Florence (nome que tem as mesmas iniciais que o seu: M. F.) para evitar ser reconhecido. Esse artigo, um de seus últimos textos, funciona como uma espécie de testamento intelectual, onde Foucault revela como gostaria de ser lido, sob que posição gostaria de ser lembrado dentro da tradição filosófica. Com efeito, neste artigo lemos:

Se Foucault se inscreve na tradição filosófica, é na tradição crítica, que é a de Kant, e se poderia chamar seu empreendimento *História crítica do pensamento*. Por esta última não se deveria entender uma história das idéias que seria, ao mesmo tempo, uma análise dos erros que se poderia depois avaliar; ou uma decifração dos equívocos aos quais elas estão ligadas e dos quais poderia depender o que nós pensamos hoje. Se por pensamento se entender o ato que põe, em suas diversas relações possíveis, um sujeito e um objeto, uma história crítica do pensamento seria uma análise das condições nas quais se formaram ou se modificaram certas relações de sujeito a objeto, na medida em que estas são constitutivas de um saber possível.¹²

Qual é o sentido desse gesto de Foucault? Qual é o estatuto do seu “kantismo”? Ele quer, sem dúvida, com esse gesto, reafirmar o legado da modernidade e reivindicar também para si a herança kantiana, que é o primeiro projeto desta modernidade, contra as filosofias pós-modernas, para as quais a modernidade era uma narrativa terminada¹³. Mas qual é a sua interpretação da

¹² DE, IV, 631-32.

¹³ Filósofos como Jürgen Habermas e John Rawls reivindicam também a herança kantiana, defendendo a idéia de valores e normas universais, encarnados nas instituições do Estado

modernidade e do kantismo? Em que essa interpretação contribui para esclarecer o itinerário de seu pensamento? São questões que só podem ser respondidas após um exame cuidadoso da crítica que Foucault faz da modernidade, e o ponto de partida para este questionamento é a relação ambígua que Foucault estabeleceu com Kant, desde o início de sua obra até seus últimos textos¹⁴. É uma tarefa de fôlego que transcende os objetivos deste capítulo. O que pretendemos é apenas dar algumas indicações sobre a relação que Foucault estabelece não somente com a obra de Kant, mas com a modernidade. Abordaremos, inicialmente, a leitura que Foucault faz de Kant na época das *Palavras e as Coisas*, localizando uma tensão entre o projeto crítico e o antropologismo kantiano e em seguida, dando um salto de cerca de vinte anos, interrogaremos sua relação com Kant a partir de alguns de seus últimos textos, nos quais Foucault procura uma “ontologia do presente”.

No mesmo ano em que publicou *As Palavras e as Coisas*, 1966, Foucault resenhou uma das principais obras de Cassirer, *La philosophie des lumières*, que na ocasião tinha sido traduzido pela primeira vez para o francês. Nesta resenha Foucault afirma:

Cassirer é neokantiano. O que se designa por esse termo é, mais que um movimento ou uma escola filosófica, a impossibilidade em que se encontrou o pensamento ocidental de superar o corte estabelecido por Kant: o neokantismo (neste sentido, todos nós somos neokantianos), é a injunção sempre renovada de reviver este corte - ao mesmo tempo para reencontrar sua necessidade e para tirar-lhe toda a medida.¹⁵

democrático de direito. Foucault, porém, rejeita qualquer valor universal, além de ter feito uma crítica radical do “monstro frio”, o Estado moderno, em seus escritos sobre a biopolítica e a razão de Estado (cf., entre outros, os cursos DS, STP e NB). Assim, é preciso antes determinar que leitura Foucault faz de Kant, para entender qual o sentido desta filiação.

¹⁴ Não deixa de ser sugestivo que Foucault tenha começado sua obra fazendo uma interpretação da *Antropologia* de Kant, e a tenha terminado, ou interrompido, por uma reflexão sobre o texto “Was ist Aufklärung?” de Kant. O “enigma kantiano”, como Foucault o chama numa de suas entrevistas, percorre seu pensamento de ponta a ponta, como um fio condutor subterrâneo.

¹⁵ *Une histoire restée muette*, junho de 1966, DE, II, 546.

O corte estabelecido por Kant instaurou a modernidade como a “época da crítica”, à qual tudo tem que se submeter, sem exceção¹⁶. Mas, está pressuposto também, no argumento de Foucault, que a impossibilidade de superar o corte kantiano pretende negar a pretensão da dialética, seja a de Hegel, seja a de Marx, de tê-lo feito. O corte epistemológico que funda a modernidade não é apenas uma constatação histórica, mas uma atitude a ser reativada constantemente, indicando uma permanência da modernidade como constitutiva do ser mesmo do homem moderno e não como permanência do *corpus* doutrinário kantiano. Esse corte kantiano coincide com o que Foucault chama de *acontecimento* - entendido positivamente como fato, o acontecimento que deu origem à nossa modernidade localiza-se precisamente na curva entre os séculos XVIII e XIX, mais precisamente ainda, entre os anos 1775 e 1825.

Foucault também atribui a Cassirer a invenção de um método, transcendental e histórico ao mesmo tempo, para abordar o domínio da história das idéias, método que seria precursor da sua arqueologia. O novo método suprime a busca da gênese das idéias na psicologia dos sujeitos, num núcleo interno de sentido, mas também interdita procurar a causa das idéias nas condições sociais e econômicas que lhes são exteriores. A emergência das idéias é explicada através da autonomização do seu campo teórico de emergência, ou seja, na busca pelas suas condições de possibilidade:

Cassirer procede segundo uma espécie de abstração fundadora: de um lado, ele apaga as motivações individuais, os acidentes biográficos e todas as figuras contingentes que povoam uma época: de outro lado, ele afasta ou ao menos deixa em suspenso as determinações econômicas ou sociais. [...] Ele isola de todas as outras histórias (a dos indivíduos, assim como a das sociedades) o espaço autônomo do *teórico*: e sob seus olhos se revela uma história até então muda.¹⁷

¹⁶ No primeiro prefácio à *Crítica da Razão Pura*, Kant diz: “A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que se submeter. A religião, por sua *santidade* e a legislação, por sua *majestade*, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadamente suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame” (Kant, *Crítica da razão pura*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1997, p. 5)

¹⁷ Idem, 547-548.

A descoberta de “uma história até então muda” é o objetivo da arqueologia do saber, método de investigação empregado nos primeiros livros de Foucault¹⁸. As duas principais exigências metodológicas são: 1. purificar o campo discursivo dos elementos psicológicos, da intencionalidade dos sujeitos - considerados meros efeitos de superfície - e 2. autonomizar o discurso, separando-o e isolando-o do seu contexto sócio-econômico e deixando de considerá-lo como mero reflexo das infra-estruturas, como na teoria marxista da história. A possibilidade de “deixar entre parênteses” as determinações subjetivas e sócio-econômicas, isolando do processo histórico como um todo a dimensão da linguagem pura, envolve um pressuposto teórico fundamental - o de que o processo histórico não é unitário, mas constituído de uma pluralidade de temporalidades irreduzíveis umas às outras. Isolar a dimensão do discurso puro seria uma operação semelhante à redução química dos elementos de uma mistura complexa, isolando somente um dos elementos para obtê-lo em estado puro. Se bem sucedida essa operação aplicada à história demonstraria que não há uma temporalidade única, nem um núcleo de sentido a partir do qual as diferentes temporalidades pudessem ser hierarquizadas, haveria apenas uma absoluta dispersão temporal, sem centro nem totalidade - uma temporalidade atonal e aberta.

É a operação que foi testada nas *Palavras e as Coisas*, como radicalização do método até então empregado na *História da Loucura* e no *Nascimento da Clínica* - obras que ainda pressupunham um centro de sentido na forma de uma estrutura unitária (a divisão “trágica” entre razão e desrazão para a primeira e o “olhar médico” para a segunda). Isso explica porque nas *Palavras e as Coisas*, são ignoradas propositalmente as dimensões concretas do sujeito e da sociedade: não se trata de reduzir tudo à linguagem, mas de cindir o tempo, marcando uma temporalidade interna, uma série independente do discurso, sem que disso se conclua, obviamente, que o discurso não sofre nenhuma determinação histórica externa.

Contudo, continuando a discussão sobre o kantismo em Foucault, esse procedimento de autonomização do teórico configura um kantismo às avessas, ao

¹⁸ Como diz Canguilhem: “[...] o termo arqueologia diz bem o que ele quer dizer. É a condição de uma outra história, na qual o conceito de acontecimento é conservado, mas onde os acontecimentos afetam conceitos e não homens” (cf. “Mort de l’homme ou épuisement du Cogito?” in: *Critique*, 24 (1967), p. 607.

qual se poderia aplicar a mesma expressão que Paul Ricoeur aplicou a Lévi-Strauss: trata-se de um “kantismo sem sujeito transcendental”. Veremos ao longo do trabalho como, apesar de excluir o sujeito constituinte do campo discursivo, Foucault preserva o transcendental sob uma outra forma. Todo o problema da arqueologia é como fundamentar esse transcendental histórico, sem ponto fixo ou referência absoluta em valores universais.

Essa vocação neokantiana, ainda que consideremos o termo num sentido amplo, não deixa de nos surpreender, aplicada ao autor da *História da loucura*, adversário de toda filosofia do sujeito¹⁹. O que Foucault entende por corte kantiano seria menos a instauração da filosofia kantiana como *corpus* doutrinário, e mais sua permanência como problemática crítica, como dever de criticar os limites da racionalidade sob todas as suas formas (científica, técnica, política etc) e principalmente, como obrigação de criticar o presente, a atualidade. Tentemos, assim, esclarecer um pouco qual a significação de Kant para Foucault.

Em diversas ocasiões, especialmente em seus últimos anos, Foucault retorna ao pensamento kantiano, dando especial atenção ao conceito de modernidade e ao famoso texto “*Was ist Aufklärung?*” Não retomaremos aqui seus argumentos sobre a modernidade, nem sobre o significado do texto de Kant em sua obra. Queremos apenas questionar: em que medida e em que sentido Foucault poderia ser identificado com a tradição kantiana? Qual o significado da crítica kantiana na construção de sua própria versão *genealógica* da crítica?

1.1. O “sono antropológico”

No momento, consideraremos apenas a análise do kantismo nas *Palavras e as Coisas*. Segundo Foucault, Kant fundou a antropologia como “analítica da finitude” quando encontrou os limites do *cogito* cartesiano na finitude humana (tanto a

¹⁹ Deleuze foi o primeiro a reconhecer e dar importância ao kantismo de Foucault, analisando sua arqueologia a partir de dois princípios transcendentais: as visibilidades e os enunciados, o visível e o dizível: “Não é uma história das mentalidades, nem dos comportamentos. Falar e ver, ou melhor, os enunciados e as visibilidades, são elementos puros, condições *a priori* sob as quais todas as idéias se formulam num momento e os comportamentos se manifestam. Essa busca das condições constitui uma espécie de neo-kantismo característico de Foucault. Há, entretanto, diferenças essenciais em relação a Kant: as condições são as da experiência real, e não as de toda experiência possível [...]; elas estão do lado do “objeto”, do lado da formação histórica, e não de um sujeito universal (o próprio *a priori* é histórico); ambas são formas de exterioridade” (Deleuze, *Foucault*, São Paulo, Brasiliense, 1990, p. 69).

finitude da consciência, que não pode saber tudo, quanto os limites físicos do corpo), reportando a possibilidade do conhecimento precisamente a essa limite. Antes do momento kantiano, a filosofia colocava a questão do homem a partir do pensamento do infinito e da verdade como valor absoluto. Não havia um questionamento sobre os limites do conhecimento porque o conhecimento era um dado; o problema se colocava em termos de erros e ilusões: como posso saber se meu conhecimento é real ou se estou sendo enganado pelos meus sentidos ou pela minha consciência?

A partir do momento em que o conhecimento é problematizado a partir das faculdades humanas - sensibilidade, entendimento e razão - coloca-se naturalmente a questão dos limites do conhecimento, tornando-se impossível o conhecimento racional da realidade em si mesma. Ao fundamentar a possibilidade do conhecimento na finitude humana, Kant inaugurou o pensamento moderno, mas ao mesmo tempo fez esse pensamento cair num novo "sono dogmático", substituindo o conhecimento absoluto da metafísica clássica pelo sujeito transcendental como novo absoluto. Como diz Foucault, este é "*o enigma kantiano que, após cerca de duzentos anos, enfeitiçou o pensamento ocidental, tornando-o cego a sua própria modernidade*".²⁰ Foucault quer apreender o significado total do corte kantiano, sua profunda radicalidade, mas ao mesmo tempo criticar o impensado da crítica kantiana, o seu momento dogmático, o resíduo de credulidade que ele preservou e transmitiu para todo o pensamento moderno.

Para entender isso, voltemos um pouco atrás na cronologia da obra de Foucault. Quando defendeu sua tese de doutorado *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault devia escolher um outro tema como objeto de uma tese complementar, pois o sistema de ensino francês exigia duas teses para o doutoramento. Ele fez então uma tradução crítica da *Antropologia* de Kant - obra até então inédita em francês -, com uma introdução de mais de cem páginas. As duas teses foram defendidas com sucesso em 1961, sob orientação de Georges Canguilhem. A tradução de Foucault foi publicada em 1964, mas sem sua introdução, que não foi publicada até hoje, fazendo parte do espólio do autor.²¹

²⁰ DE, I, 547.

²¹ Cf. Kant, E. - *Antropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1964. O manuscrito da Introdução se encontra hoje no *Centre Michel Foucault*, em Paris.

Essa *Introdução*, com a qual Foucault iniciou sua obra, é fundamental para entendermos o papel da crítica kantiana na arqueologia. Recorreremos aqui aos comentários sobre a *Introdução* feitos por Ricardo Terra, para esclarecer o papel de Kant na ruptura da modernidade.²² Ricardo Terra diz: “A *Introduction à l’antropologie de Kant* é o esboço parcial de uma obra que visaria criticar as antropologias filosóficas contemporâneas”.²³ Conforme Terra, Foucault analisou as diversas versões da antropologia de Kant, para compará-las com a redação das três críticas (*Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica do Juízo*), nesse sentido “Kant afirma que as três perguntas O que posso saber?; O que devo fazer?; O que me é lícito esperar? estão relacionadas a uma quarta, *O que é o homem?*”²⁴. Se, como sabemos, as três questões das críticas se traduzem respectivamente como a procura do limite da razão, da extensão do entendimento e das fontes da sensibilidade, Foucault conclui que a quarta questão completa as três questões críticas, fechando seu círculo, e assim, produz uma contradição, pois o fundamento último das críticas é ele próprio empírico e não crítico: “*De um lado, a Crítica considera a Antropologia apenas como empírica; de outro, a Antropologia, apesar de retomar a articulação das faculdades da Crítica, não faz desta o fundamento daquela [...] a Antropologia repete a Crítica*”.²⁵

Há contradição entre crítica e antropologia, entre a necessidade de criticar todo conteúdo do conhecimento, remetendo-o à universalidade do sujeito transcendental e a necessidade oposta de embasar a crítica numa antropologia empírica, ou seja, no que é o homem em sua essência. Esta contradição retoma o problema do fundamento recíproco da liberdade e da natureza em Kant. Segundo Foucault:

[...] a Antropologia é conhecimento do homem, em um movimento que o objetiva, no nível de seu ser natural e no conteúdo de suas determinações animais: mas ela é conhecimento do conhecimento do homem, num movimento que interroga o

²² Cf. «Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente», in: Terra, Ricardo Ribeiro - *Passagens, ensaios sobre a filosofia de Kant* (tese de livre-docência), USP, 1998.

²³ Idem, 146.

²⁴ Idem, 151.

²⁵ Idem, 154.

*sujeito sobre ele mesmo, sobre seus limites, e sobre aquilo que ele autoriza no saber que dele se tem.*²⁶

Já está aqui delineado o pensamento antropológico, tal como seria depois analisado na última parte das *Palavras e as coisas*, sobre a analítica da finitude. Baseado nessa interpretação do pensamento kantiano, Foucault enceta sua crítica às antropologias filosóficas, ou seja, a todas as filosofias que pretendem dizer o que é o homem em sua essência, como comenta Terra: “O *contra-senso básico é querer que a antropologia faça o papel de crítica. Partindo de um campo de positivities, tem-se a pretensão de fundar as ciências humanas, perdendo-se assim a dimensão crítica do limite*”.²⁷ Podemos agora compreender que a tese sobre Kant tenha fornecido a argumentação para a crítica do pensamento antropológico na segunda parte das *Palavras e as coisas*.

1.2. Crítica e modernidade

Dando um salto no tempo, notemos que mais de vinte anos depois da tese, em 1983, Foucault retoma a questão da crítica kantiana, para desta vez lhe dar um conteúdo mais positivo. Ressaltando a ligação estreita entre Kant e a modernidade, Foucault ressalta a permanência desde Kant da obrigação da crítica, da crítica como atitude:

*[...] se a filosofia moderna, tanto a do século XIX, como a do século XX, deriva em grande parte da questão kantiana “Was ist Aufklärung?”, isto é, se admitimos que a filosofia moderna teve entre suas funções principais, a função de se interrogar sobre o que foi este momento histórico no qual a razão pode aparecer sob sua forma “maior” e “sem tutela”, a função da filosofia do século XIX consiste, então, em perguntarmos o que é este momento no qual a razão acede à autonomia, o que significa a história da razão e qual valor devemos conceder à dominação da razão no mundo moderno através das três grandes formas do pensamento científico, da aparelhagem técnica e da organização política.*²⁸

²⁶ Foucault, Apud Idem, 157.

²⁷ Idem, 157.

²⁸ Cf. *Structuralisme et poststructuralisme* (entrevista), 1983, DE, IV, 438.

Na genealogia da atitude crítica, feita por Foucault em seus últimos textos, a pergunta kantiana pelos limites da razão ganha uma forma histórica a partir do século XIX, o século da história. Na tradição francesa, a crítica assume a forma de uma interrogação sobre a história da razão científica, papel crítico cumprido pela escola bachelardiana na epistemologia francesa, da qual Foucault se reconhece herdeiro. Foucault vê a crítica como uma “história da verdade” - concebida como a entrada da razão na ordem do tempo.

Mas a leitura que Foucault faz de Kant é muito específica, pois ele se opõe sistematicamente aos pressupostos das filosofias do sujeito, como a fenomenologia, que reclamam a herança kantiana. Há permanência da questão crítica, não da doutrina kantiana do sujeito transcendental, o que implica inversamente, que não se reduza o pensamento kantiano à filosofia do sujeito. Se o que Kant fez foi uma “crítica racional da racionalidade”²⁹, então Foucault também pode ser considerado um herdeiro do kantismo. “*O que me interessou [...] eram justamente as formas de racionalidade que o sujeito humano aplicava a si mesmo*”.³⁰ Nas *Palavras e as coisas*, este objetivo aparecia na forma da questão: “*a que preço pode-se problematizar e analisar o que é o sujeito que fala, trabalha e vive? É por isso que tentei analisar o nascimento da gramática geral, da história natural e da economia*”.³¹ Não se trata apenas de uma história epistemológica, mas de uma verdadeira crítica da razão, para a qual não basta determinar as condições de possibilidade da experiência do lado do objeto, é preciso também determinar sob que condições um saber sobre o sujeito é possível. E essas condições só podem ser históricas. O sujeito não é um fundamento, nem um dado prévio para o conhecimento, ele é constituído e não constituinte, contingente e não absoluto. O sujeito, portanto, tem uma história. Este é o impensado da crítica kantiana.

Em seu comentário sobre o texto “*Was ist Aufklärung?*” - um dos opúsculos de Kant sobre a filosofia da história -, Foucault esclarece o que entende por modernidade: “Ao me referir ao texto de Kant, eu me pergunto se não poderíamos considerar a modernidade mais como uma atitude do que como um período da história

²⁹ Idem, 440.

³⁰ Idem, 441.

³¹ Idem, 442.

[...] Um pouco, sem dúvida, como o que os Gregos chamam de um *ethos*".³² Definindo o que entende por modernidade e colocando-se a si próprio como herdeiro desta modernidade e do iluminismo kantiano, Foucault quer se distinguir das filosofias pós-modernas e responder à acusação de ser ele um dos fundadores dessas filosofias³³. Foucault reitera: "[...] o fio que pode nos ligar desta maneira à *Aufklärung* não é a fidelidade a elementos de doutrina, mas a reativação permanente de uma atitude; isto é, de um *ethos* filosófico que se poderia caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico".³⁴

Se o corte epistemológico kantiano não pode ser superado é porque ele implica a necessidade para o pensamento crítico de reatualizá-lo permanentemente, produzindo sempre novas rupturas, encontrando sempre novos objetos para a crítica. Reconhecendo-se numa *certa* herança kantiana, Foucault quer dar legitimidade à pesquisa arqueológica-genealógica, vista como uma crítica da racionalidade nas suas formas históricas. Este fundamento kantiano da obra de Foucault, embora só tenha sido explicitado nestes últimos textos, está presente em toda a sua obra, da *História da Loucura* ao último curso sobre o dizer a verdade nos cínicos gregos, funcionando como um fio condutor. Em alguns de seus últimos textos, Foucault realiza uma "genealogia da atitude crítica", entendendo-a como a "arte da inservidão voluntária", da "indocilidade refletida". Vista dessa maneira, "a crítica teria essencialmente por função o de dessujeitamento no jogo do que se poderia chamar, numa palavra, a política da verdade".³⁵

Não obstante, o estatuto da crítica em Foucault permanece problemático, principalmente por não haver mais a separação kantiana entre as faculdades – sensibilidade e entendimento –, constituindo uma crítica que é ao mesmo tempo empírica e transcendental, pois os conteúdos históricos valem para ela como condição de possibilidade. É uma crítica onde a noção de limite não se confunde com a negação ou com a contradição. Pretendemos, ao longo deste livro, analisar alguns dos componentes desse problema, mas somente na medida em que forem

³² *Qu'est-ce que les Lumières?*, 1984, DE, IV, 562.

³³ Cf. a esse respeito a crítica de Habermas «As ciências humanas desmascaradas pela crítica da razão: Foucault» in: *O discurso filosófico da modernidade*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990, pp: 225-249.

³⁴ *Idem*, 571.

³⁵ Foucault, "Critique et *Aufklärung*", in: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, t. LXXXIV (1990), p. 39 (texto de uma conferência proferida em 1978, não retomado nos *Dits et Écrits*).

imprescindíveis para a compreensão da fundamentação da genealogia como método histórico.

Essa questão da crítica e do kantismo está presente desde os seus inícios da obra de Foucault e a percorre de ponta a ponta. É preciso, contudo, abordar também as diferenças entre o criticismo kantiano e sua releitura em Foucault. Desde a *História da Loucura*, publicada em 1961, revela-se na obra de Foucault a intenção de fazer uma crítica da racionalidade ocidental a partir de várias figuras que representam o "outro" da razão: loucura, doença, morte, crime, sexualidade são entendidas como "experiências-limite" a partir das quais a razão ocidental constituiu negativamente sua identidade. No Prefácio à *História da Loucura*, Foucault pretende realizar uma história da razão pelo avesso: "fazer uma história dos limites com os quais uma cultura rejeita algo que será para ela o exterior".³⁶ Numa entrevista da mesma época, esse projeto é assim descrito:

Me pareceu interessante tentar compreender nossa sociedade e nossa civilização através de seus sistemas de exclusão, de rejeição, de recusa, através daquilo que ela não quer, seus limites, a obrigação na qual ela se encontra de suprimir um certo número de coisas, de pessoas, de processos, o que ela deve deixar cair no esquecimento, seus sistemas de repressão-supressão.³⁷

A arqueologia é aqui entendida como história subterrânea da racionalidade, como escavação dos solos, cuja função essencial é revelar as origens históricas da racionalidade aplicada ao homem enquanto objeto de saber e alvo de técnicas políticas de dominação. Porém, esta crítica não se realiza mais a partir da figura kantiana do "tribunal da razão", responsável por estabelecer o critério legítimo de uso da razão. Agora é a partir da própria pesquisa histórica - documental, empírica, concreta - que a crítica da racionalidade se realiza, tornando-se uma história crítica da cultura. Ela diverge, portanto, dos quadros da filosofia tradicional. Configura-se uma relação completamente diferente entre a filosofia e a história: não se trata mais de submeter o processo e o material histórico à lógica do conceito, mas de partir do próprio documento histórico e das

³⁶ *Histoire de la folie*, p. 9.

³⁷ DE, II, 158.

práticas sociais e culturais concretas a que o documento remete para empreender uma crítica da razão.

No primeiro Prefácio à *Crítica da Razão Pura* (1781), Kant utiliza a metáfora da genealogia para criticar a pretensão da “rainha” metafísica de ser uma ciência, mostrando que ela não deriva das mais altas faculdades humanas, mas do senso comum e do preconceito: “*Embora essa suposta rainha tivesse um nascimento vulgar, derivasse da experiência comum e, por isso, com justiça, a sua origem tornasse suspeitas as suas exigências, aconteceu, no entanto, que esta genealogia tinha sido imaginada falsamente e, assim, a metafísica continuou a afirmar as suas pretensões [...]*”.³⁸

Noutro trecho do texto aparece a figura do “tribunal da razão”, responsável por estabelecer o uso legítimo ou ilegítimo do conhecimento. A tarefa da razão, diz Kant, é “*a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria Crítica da Razão Pura*”.³⁹ Como vemos, Kant substitui o absoluto da metafísica pelo absoluto da ciência. O projeto de Foucault é, ao contrário, o de suspender a legitimidade da própria ciência.

Kant criticou tanto a tradição racionalista, quanto a tradição empirista, por acreditarem na existência de uma realidade em si mesma (a coisa-em-si), fazendo afirmações infundadas sobre a essência da realidade. Toda afirmação sobre a realidade em si mesma, sobre a sua essência, é uma afirmação metafísica e, portanto, é um uso ilegítimo da razão, pois ultrapassa o limite da experiência possível. Em vez de perguntar se o conhecimento deriva dos sentidos ou da razão, a filosofia transcendental se questionou sobre as condições de possibilidade do conhecimento. Fundando a filosofia transcendental, Kant quis determinar as condições formais que tornam possível o conhecimento e a experiência, tendo encontrado essas condições no sujeito universal. A filosofia transcendental não é conhecimento de objetos, mas conhecimento sobre o modo como conhecemos as coisas, investigação sobre a natureza do ato de conhecer.

³⁸ Kant - *Crítica da Razão Pura*, A X.

³⁹ Id., A XII.

Nisso consiste a revolução kantiana na história da filosofia. Os objetos do pensamento não estão na própria realidade, mas no intelecto que prescreve suas leis à realidade. Para Kant, não se deve partir do objeto a conhecer, mas do sujeito que conhece. Porém, esse sujeito não se confunde com o indivíduo ou a natureza humana, ele remete à unidade da razão humana, que se mantém uma face à multiplicidade dos objetos do conhecimento. Com a filosofia transcendental de Kant, a função da filosofia deixa de ser a de especular sobre o supra-sensível e passa a ser a de esclarecer a natureza do próprio entendimento humano.

Para Foucault, a tarefa específica da filosofia crítica é a reflexão sobre os *limites*, entendidos não como a fronteira intransponível do conhecimento, a da experiência possível, mas como a transgressão necessária, como o rompimento radical com os hábitos de pensamento estabelecidos. Daí a divergência entre Foucault e Kant quanto ao sentido da noção de *limite*:

A crítica é a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas, se a questão kantiana era de saber a quais limites o conhecimento deve renunciar a ultrapassar, me parece que a questão crítica hoje deve ser revertida em questão positiva: no que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e devida a obstáculos arbitrários. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida na forma da limitação necessária numa crítica prática na forma do ultrapassamento [*franchissement*] possível.⁴⁰

A noção de limite é vista por Foucault de forma oposta à de Kant. Foucault põe de cabeça para baixo a crítica kantiana ao renunciar ao sujeito universal, substituindo as condições formais de possibilidade da experiência pelas condições históricas e, portanto, sempre variáveis e contingentes, de possibilidade do pensamento. Ele acrescenta que a crítica, na sua concepção, "[...] não busca tornar possível a metafísica enfim tornada ciência; ela busca relançar tão longe e tão largamente quanto possível o trabalho indefinido da liberdade".⁴¹

A crítica deixa de ser idealista para orientar-se para a materialidade da história, "[...] ela é genealógica na sua finalidade e arqueológica no seu método".⁴² As duas

⁴⁰ DE, IV, 574.

⁴¹ Id.

⁴² Ibid.

tarefas não se separam, são complementares, de modo que poderíamos falar numa *arqueo-genealogia*. A crítica é arqueológica em seu método por tentar ser uma descrição pura de "acontecimentos discursivos", uma "análise diferencial de discursos-objetos"⁴³, neutra e exterior, mantendo todo sentido e valor em suspenso, "entre parênteses". Ela é genealógica por ser uma forma de desmistificar as pretensões da razão, denunciando o que está por trás dos valores fundamentais da cultura ocidental (razão, sujeito, autoridade, justiça), seguindo o modelo da *Genealogia da Moral* de Nietzsche.

Concluimos que o criticismo de Foucault constitui na tentativa de síntese entre o formalismo das condições de possibilidade e um historicismo radical, de modo que a crítica torne-se desmistificação e transgressão permanente, em vez de apenas legitimar o que já existe. Poderíamos dizer que Foucault faz a crítica da política da verdade com Kant numa mão e Nietzsche na outra, procurando uma síntese (talvez impossível) entre os dois lados.

2. Os quatro conceitos críticos fundamentais

Neste item explicitamos a articulação dos quatro conceitos fundamentais da arqueologia (*descontinuidade, acontecimento, a priori histórico e epistême*), mostrando como esses conceitos nos fornecem os pressupostos filosóficos e metodológicos fundamentais do pensamento foucaultiano. A inversão do primado do contínuo pelo descontínuo; a inversão da relação entre estrutura e acontecimento; a substituição do *a priori* formal pelo *a priori* histórico e a definição de *epistême* como sistema relacional aberto são procedimentos que visam reintroduzir a historicidade na análise dos discursos - dimensão que havia sido excluída pelo acento dado à sincronia e a estrutura fechada no estruturalismo francês. Esses conceitos respondem à necessidade de encontrar um terceiro nível, entre a análise lógica e ahistórica do discurso, feita pelos estruturalistas, e a análise empírica e intencional que reduz o discurso ao sentido e à intenção do sujeito consciente, típica da tradição fenomenológica. Este terceiro nível poderia fazer a mediação entre a racionalidade do discurso e a contingência da história.

⁴³ AS, 182.

Em seguida, explicitaremos a significação geral da ruptura da modernidade para a história do pensamento, quando a metafísica da representação dá lugar à antropologia como fundamento do conhecimento humano. Essa ruptura é absolutamente essencial para se compreender a Genealogia, que repete a análise do mesmo corte histórico num registro não mais epistemológico e discursivo, mas na dimensão das práticas e do poder. A delimitação precisa do momento em que nasceram a economia, a biologia e a lingüística modernas descreve a face positiva do acontecimento. A análise do pensamento antropológico descreve a face crítica do acontecimento. O que está em jogo é a crítica à representação e à subjetividade moderna, não uma crítica formal e abstrata, mas uma crítica que utiliza a história concreta na sua positividade como seu instrumento fundamental.

Devemos ressaltar a importância das *Palavras e as coisas* para se compreender todo pensamento foucaultiano. Embora, aparentemente esta obra esteja o mais distante possível de que viria a ser a genealogia do poder (nela não há referência à instituição, às relações de poder, ao corpo, à política, etc, mas apenas uma espécie de análise estrutural de três domínios empíricos), - na verdade, sem esse livro, não compreenderemos quais os pressupostos e as condições de possibilidade que permitiram que o projeto genealógico se constituísse. A análise da ruptura da modernidade e de todas as suas conseqüências, tanto para as ciências empíricas, quanto para a filosofia e principalmente uma nova concepção da temporalidade histórica, serão o solo positivo sobre o qual a genealogia do poder se fundará. A teoria arqueológica do discurso é o instrumento metodológico fundamental da genealogia e essa teoria não se confunde com as teorias estruturais e lógicas do discurso, que o reduzem a um sistema inteiramente fechado.

Como analisaremos detalhadamente abaixo, as condições de possibilidade (o *a priori* histórico) não se referem a todos os discursos que são possíveis numa época histórica, pois os discursos estão sujeitos a uma seleção, a uma estratégia discursiva, que determina suas condições de existência. Se a arqueologia analisa em termos estruturais a forma, em sua coerência interna, que os discursos assumiram ao longo do tempo, a genealogia analisa a formação dinâmica desses discursos, determinando positivamente segundo que estratégia eles puderam se constituir. Assim, a condição de possibilidade do método genealógico foi dada pela

análise da ruptura da modernidade nas *Palavras e as coisas* e pelo desenvolvimento da teoria arqueológica do discurso na *Arqueologia do saber*. Sem esse *background* teórico e crítico, não chegaríamos a entender a significação integral da genealogia como método histórico.

2.1. Descontinuidade

*Não é fácil estabelecer o estatuto das descontinuidades para a história em geral. Menos ainda, sem dúvida, para a história do pensamento [...] Que quer dizer, de um modo geral: não mais poder pensar um pensamento? E inaugurar um pensamento novo?*⁴⁴

Essa é a questão fundamental das *Palavras e as coisas*, mas para a qual não se encontra uma resposta, limitando-se à tarefa de descrição empírica das descontinuidades, entendida como preliminar a uma verdadeira explicação teórica. A arqueologia parte da descontinuidade como pressuposto empírico, positivo, ou seja, ela parte da constatação do fato de que o pensamento está sempre recomeçando, não se subordinando a nenhuma necessidade imanente, nem a um progresso da racionalidade, nem a nada que pudesse restituir uma continuidade de sentido perante o fato positivo da descontinuidade. Mas a descontinuidade e, logo, o fato de que há mudança, de que o pensamento sempre recomeça, não pode ser explicada, senão recorrendo a uma genealogia do pensamento, que colocaria em questão sua origem e finalidade, descortinando nessa dimensão genética o sentido de uma época. Nesse sentido há apenas indícios de uma explicação, que podemos tentar compreender:

*O descontínuo - o fato de que em alguns anos, por vezes, uma cultura deixa de pensar como fizera até então e se põe a pensar outra coisa e de outro modo - dá acesso, sem dúvida, a uma erosão que vem de fora, a esse espaço que, para o pensamento, está do outro lado, mas onde, contudo, ele não cessou de pensar desde a origem.*⁴⁵

⁴⁴ PC, 65.

⁴⁵ PC, 65.

O questionamento começa com o “estatuto das discontinuidades”, perguntando como ocorre o fim de um sistema de pensamento e o início de outro: supondo a constatação da ruptura, o fato da discontinuidade, o que Foucault procura é como relacionar os fatores externos ao movimento da história do pensamento, de forma que a discontinuidade possa ser explicada. A questão será explicitada somente mais tarde na *Arqueologia do saber*: rejeitados conceitos como os de totalidade cultural, espírito da época, a idéia de um horizonte de sentido unitário e as relações simplistas de expressão, influência, causa/conseqüência e outras semelhantes (todas relacionadas á história como continuidade), o que sobra para explicar a ruptura? No trecho citado, Foucault descreve o porquê da ruptura como uma “erosão que vem de fora” ou uma expressão mais enigmática: “um espaço que está do outro lado para o pensamento, mas onde ele não cessou de pensar desde a origem”. Pressupondo que o pensamento não progride por uma racionalidade intrínseca, nem pelo jogo de opiniões de uma época, nem tampouco pelo movimento das infra-estruturas de uma sociedade, seriam, contudo, fatores externos ao próprio pensamento que explicariam os seus movimentos. Então por quê Foucault restringe-se em suas análises à comparação entre discursos teóricos, em vez de explicar a sua produção? Por quê ele não enfrenta o problema da causalidade histórica?

Analisemos com mais detalhe o trecho citado acima. Em primeiro lugar, nele proliferam as metáforas espaciais: “erosão..., de fora..., espaço..., do outro lado...”, tentando apreender o movimento histórico do pensamento, seu fluxo, através de sua visualização espacial. Mas a palavra *origem* não está na mesma família visual, mas se opõe a todas as outras, de modo que a *erosão* se opõe à *origem* do pensamento: a erosão, o “de fora”, o externo, descrevem a ruptura do pensamento, numa relação orientada de fora para dentro; já a origem, o começo, a fonte, a gênese remetem o pensamento ao que lhe seria mais íntimo, mais interno, mas que contudo se encontra fora de si mesmo. De forma que se chega à conclusão de que o pensamento está ao mesmo tempo dentro e fora de si mesmo: a erosão que o corrói do exterior é justamente o espaço em que ele pensava desde a origem. A razão de ser do pensamento é dada por uma alteridade exterior a ele. Isto não esclarece muito, mas guardemos essa relação interno/externo, e vejamos novamente o que diz Foucault:

*Mas talvez não seja ainda o momento de formular o problema; é preciso provavelmente esperar que a arqueologia do pensamento esteja mais assegurada, tenha melhor assumido a medida daquilo que ela pode descrever direta e positivamente, tenha definido os sistemas singulares e os encadeamentos internos aos quais se endereça, para tentar fazer o contorno do pensamento e interrogá-lo na direção por onde ele escapa de si mesmo. Bastará, pois, por ora, acolher essas descontinuidades na ordem empírica, ao mesmo tempo evidente e obscura em que se dão.*⁴⁶

Mas Foucault recua e limita a análise da ruptura à sua descrição empírica “ao mesmo tempo evidente e obscura”: evidente porque apreendida na superfície, no manifesto, no visível dos discursos tal como foram efetivamente enunciados e não no seu significado profundo ou no seu sentido oculto; obscura porque os saberes empíricos são cobertos ou marcados pela ilusão retrospectiva que faz crer na racionalidade ideal, fora da história, do discurso científico, na sua continuidade e identidade durante o tempo - mascaramento que é tarefa da arqueologia crítica.

A análise do discurso deve ser feita, portanto, na *exterioridade*, um dos conceitos fundamentais de Foucault, de que devemos agora dar uma primeira abordagem. A exterioridade permite a Foucault ao mesmo tempo escapar da referência obrigatória a um sujeito constituinte do discurso e do problema da origem ou da causalidade do discurso no tempo. Ele também rejeita a suposição de um sentido primeiro, um não-dito, um discurso mais fundamental que o manifesto, implicando sua continuidade subterrânea, inconsciente no tempo.

Trata-se de uma exterioridade paradoxal, que não se opõe a nenhuma interioridade, é antes planura, superfície, visualidade pura. Definida desta forma, a exterioridade tem um duplo aspecto. É a atitude do arqueólogo em relação ao seu objeto, como o olhar distanciado do etnólogo aplicado a sua própria cultura, aos próprios discursos que compõe sua história - é a relação externa com os discursos históricos o que permite descrevê-los objetivamente. O segundo aspecto da exterioridade diz respeito às condições históricas de possibilidade do pensamento: traçar suas fronteiras, seus limites externos, dividir em camadas, isolar níveis,

⁴⁶ PC, 65-66.

definir sistemas de exclusão. Nesse sentido, a exterioridade parece recusar a pertinência do questionamento da origem do pensamento, parece dispensar toda preocupação com questões de gênese.

O que está em jogo aqui é a questão da causalidade histórica. Foucault não pode admitir as relações simplistas de causa e consequência, supostas por um modelo de historicidade continuísta (em termos de influência, espírito da época, etc), nem tampouco a versão marxista da causalidade histórica da determinação ou sobredeterminação da superestrutura (os discursos) pela infra-estrutura (os fatores sócio-econômicos, o modo de produção). Mas, também não pode ficar preso à positividade do descontínuo, ao fato discursivo em sua relatividade. A dimensão genética está tão presente na arqueologia quanto a dimensão positiva, empírica, mas ela é deixada "entre parênteses", provisoriamente excluída da análise que neste momento deve ser o mais empírica e o mais historicista possível, sob o risco de cair seja numa hermenêutica do sentido (caminho que Foucault rejeita).

Pelo que entrevemos no trecho sobre a erosão e a origem do pensamento, Foucault opta, a princípio, por uma causalidade circular, de mútua determinação entre os fatores externos ao pensamento e seu encadeamento interno durante o tempo, mas a dimensão externa é definida apenas por exclusão, a dimensão genética existe por sua própria ausência no percurso analítico. Porém, essa relação ainda seria problemática, pois se mantém uma relação de exterioridade entre o discursivo e o extradiscursivo (os fatores externos); ou seja, devido à suposição da autonomia do discurso, não haveria possibilidade de comunicação direta entre o discurso e o que lhe é externo.

E voltamos aqui ao problema da erosão e da origem: se os fatores externos ao pensamento que erodem de fora o discurso, se são o próprio espaço onde ele pensava desde a origem, isto significa que o pensamento está ao mesmo tempo dentro e fora de si mesmo, ou seja, não há diferença entre o externo e o interno, a exterioridade não se opõe mais a nenhuma interioridade, o pensamento passaria a ser uma dimensão única que abarca no seu processo tudo o que lhe é externo. A conclusão paradoxal é que a origem do pensamento está fora dele mesmo e sua erosão, sua ruptura ocorre de dentro, ou melhor, que a ruptura só pode ser sentida na interioridade do discurso porque é empírica, factual, enquanto a face real do

acontecimento é da ordem da gênese, mas de uma gênese ao mesmo tempo não empírica e não originária - dimensão imponderável, que está para além de qualquer medida empírica. A continuidade entre as duas dimensões (empírica e genética) pode ser afirmada porque não há um ponto que separe a dimensão do interno e do externo, uma dimensão é imanente à outra - ou para usar uma metáfora espacial, a origem do pensamento e suas determinações externas se relacionam como os lados interno e externo na fita de Moebius, num processo contínuo e infinito em que o interno transforma-se no externo e *vice-versa* sem interrupção.

Neste trecho, Foucault já distingue as duas questões que pautarão suas obras posteriores. A arqueologia se desdobraria em duas tarefas, para realizar seu percurso: inicialmente “descrever positivamente”, definir os “sistemas singulares e encadeamentos internos [...] para fazer o contorno do pensamento e interrogá-lo na direção em que ele escapa de si mesmo”. Assim, detendo-se no encadeamento interno do próprio pensamento, nas suas relações discursivas, no seu aspecto empírico e positivo, delimita-se com precisão, de dentro para fora, a esfera da produção do próprio pensamento. Bastará então, por enquanto, “acolher essas descontinuidades na ordem empírica em que se dão”. A segunda tarefa da arqueologia seria o questionamento do pensamento a partir do exterior, do que não é pensamento, da sua origem, da sua causalidade, dos fatores que fazem com que ele mude e assim, explicar a descontinuidade. O estatuto desta origem permanece obscuro e indeterminado, por isso a ruptura não pode ser explicada ainda. Esses fatores externos serão chamados na *Arqueologia do saber* de “extradiscursivos”.

Desenha-se, assim, o caminho para o qual se direciona o método de Foucault: partindo da delimitação das descontinuidades nas configurações discursivas em que se manifestam, por um processo de delimitação progressiva, se atingiria a camada exterior ao pensamento, “onde contudo ele não cessou de pensar desde a origem”. Atingido este limite, o sentido, a direção da análise se inverteria, partindo do exterior para o interior do pensamento.

Essa forma de refletir sobre o pensamento como relação circular entre a gênese e a positividade tem relação com a reflexão de Heidegger, embora Foucault rejeite o principal pressuposto da ontologia hermenêutica: a continuidade de sentido

durante o tempo que nos dá acesso à experiência do ser⁴⁷. Essa questão é retomada na Introdução Geral ao *Uso dos Prazeres*, segundo volume da *História da Sexualidade*. Neste texto, esta temática da história do pensamento é entendida como o trabalho reflexivo do pensamento sobre si mesmo, onde se trata "de saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente".⁴⁸ Este questionamento se distancia da abordagem heideggeriana porque a história do pensamento não se liga à questão da continuidade do sentido do ser, não se trata de explicitar o não-dito originário sedimentado na historicidade do ser, mas de eliminar qualquer resíduo impensado para instalar a descontinuidade no seio do próprio pensamento. Como diz Deleuze:

Que tudo seja sempre dito, em cada época, talvez seja esse o maior princípio histórico de Foucault. [...] cada formação histórica vê e faz ver tudo o que pode, em função de suas condições de visibilidade, assim como diz tudo o que pode, em função de suas condições de enunciação. Nunca existe segredo, embora nada seja imediatamente visível, nem diretamente legível.⁴⁹

2.2. Acontecimento

*Como ocorre que o pensamento se desprenda daquelas plagas que habitava outrora - gramática geral, história natural, riquezas - e deixe oscilar no erro, na quimera, no não-saber aquilo mesmo que, menos de vinte anos antes, estava estabelecido e afirmado no espaço luminoso do conhecimento?*⁵⁰

Novamente a questão da mutação: explicar a descontinuidade. O dado novo é o conceito de *acontecimento*, a que evento se deve relacionar a radical

⁴⁷ Dreyfus tentou fazer essa comparação ponto a ponto entre Foucault e Heidegger, equiparando por exemplo, ser e poder, *Seingeschichte* e genealogia, a crítica do biopoder e a crítica da era da técnica, mas acaba por concluir que o projeto de Foucault é autônomo e além disso, mais radical que o de Heidegger. Cf. Dreyfus, Hubert L. *De la mise en ordre des choses. L'être et le Pouvoir chez Heidegger et Foucault* in: Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, Seuil, 1989, pp. 101-121.

⁴⁸ US, 14.

⁴⁹ Deleuze, *Foucault*, p. 63 e 68.

⁵⁰ PC, 231.

mudança perceptiva que faz com que o “ser das coisas” não seja mais o mesmo, com que as proposições, técnicas, etc, reconhecidas como verdadeiras passem de súbito a ser falsas; ou seja, a mudança do próprio “regime de verdade” pelo qual numa época se afirma a crença no verdadeiro. Foucault caracteriza assim a questão da ruptura entre a Idade Clássica e a Idade da História, que no espaço de vinte anos, de 1775 a 1795, mudou totalmente a configuração do saber. Enquanto determinação negativa, a ruptura é definida como *descontinuidade*, enquanto determinação positiva (enquanto “positividade”), ela é definida como *acontecimento*; a descontinuidade seria a forma, o acontecimento o conteúdo da mudança. A análise da ruptura é feita para três domínios precisos: a transformação da Análise das Riquezas em Economia; da História Natural em Biologia e da Gramática Geral em Filologia. Foucault procura a regularidade que rege a eclosão dos acontecimentos singulares:

*A que acontecimento ou a que lei obedecem essas mutações que fazem com que de súbito as coisas não sejam mais percebidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, classificadas e sabidas do mesmo modo e que, no interstício das palavras ou sob sua transparência, não sejam mais as riquezas, os seres vivos, o discurso que se oferecem ao saber, mas seres radicalmente diferentes?*⁵¹

O acontecimento produz mudanças radicais. Mudam ou se deslocam os próprios objetos percebidos, assim como o olhar teórico que os apreende, a forma de agrupá-los em categorias, os conceitos usados para descrevê-los; ou seja, mudam tanto os objetos ou seres percebidos como o próprio sujeito que os percebe. Há uma transformação correlativa do sujeito que conhece e dos objetos conhecidos. Procurar que acontecimento ou que lei regem a ruptura significa procurar que encadeamento, que causa ou que força são responsáveis pela mudança⁵²; e da mesma forma como Foucault se recusara a explicar a

⁵¹ PC 231.

⁵² Na opção entre a lei e o acontecimento se encontra a oposição entre uma explicação formal e uma explicação historicista. Foucault procura um terceiro nível entre a lei e o acontecimento. Esta lei ou regularidade discursiva não permite prever o futuro, antecipar um desenvolvimento, ela é a busca das condições de possibilidade *históricas* do saber, a coerência própria dos discursos *efetivamente* enunciados no tempo, portanto, não neutraliza o irreduzível do acaso, a contingência, o acidental da história; ao contrário, situa precisamente o espaço em que o acaso é determinante, a direção em que uma mudança pode ou não se dar. Trata-se de leis da contingência, de regras da singularidade, que determinam existências e não

descontinuidade, se esquivava a explicar o acontecimento na sua singularidade: ele contorna e delimita a questão, mas não a responde:

*Se, para uma arqueologia do saber, essa abertura profunda na camada das continuidades deve ser analisada, e minuciosamente, não pode ser ela 'explicada', nem recolhida numa palavra única. É um acontecimento radical que se reparte por toda a superfície visível do saber e cujos signos, abalos, efeitos, pode-se seguir passo a passo. Somente o pensamento, assenhoreando-se de si mesmo na raiz de sua história, poderia fundar, sem qualquer dúvida, o que foi, em si mesma, a verdade solitária desse acontecimento.*⁵³

Novamente, o que não pode ser explicado, é descrito por metáforas espaciais: “abertura [...] camada [...] superfície visível do saber [...] abalos”. A primeira metáfora do trecho nos parece clara: o acontecimento é uma “abertura profunda na camada das continuidades”: há uma aparência de continuidade em nosso saber, uma ilusão que nos faz acreditar que retrospectivamente a economia é um desenvolvimento da análise das riquezas do séc. XVIII, a biologia da história natural, a filologia da gramática geral, quando na verdade elas são entidades totalmente diferentes, pois pertencem a regimes de verdade opostos. Em face dessa ilusão de continuidade, a arqueologia restaura, em seu aspecto manifesto a abertura, a fissura que separa os saberes do séc. XVIII (análise das riquezas, história natural, gramática geral) dos saberes do séc. XIX (economia, biologia, filologia), como dois paradigmas distintos.

Mas a arqueologia apenas descreve a abertura, não a adentra, ela rejeita a dimensão da “profundidade”. Trata-se para a arqueologia, como já foi afirmado, de acolher as mudanças e suas conseqüências, em princípio, na ordem empírica, manifesta, em que se dão: “acompanhar seus abalos [...] passo a passo”, através de uma análise minuciosa do discurso; na “superfície visível do saber [...]”, ou seja, nos *monumentos* efetivos do saber, nos discursos realmente enunciados, sem buscar interpretar o sentido profundo e oculto por trás do discurso manifesto.

possíveis. Pode-se ver o que há de equívoco em ver neste procedimento uma versão radical de historicismo, com leis incontornáveis que regeriam a mudança histórica, como algumas vezes se interpreta Foucault.

⁵³ PC, 231-232.

Não há qualquer dialética entre o visível e o invisível. Ao analisar conceitos, métodos e objetos do saber, Foucault não trata os discursos como documentos que se deveria interpretar, mas como monumentos, configurações visíveis, cuja coerência própria a arqueologia deve descrever, ou seja, é excluída a questão do sentido dos discursos, a sua significação não está em jogo, apenas a sua emergência.⁵⁴ O maior inconveniente da interpretação do sentido, para Foucault, é que ela implica uma regressão ao infinito, uma análise interminável e a proliferação dos sentidos e dos comentários para manifestá-los, ou seja, a impossibilidade da objetividade numa análise discursiva. Tratando os discursos não como documentos que escondem um sentido mais fundamental, mas como monumentos a serem descritos, Foucault impede que seu discurso seja considerado como mais um comentário sobre o sentido de outros tantos discursos, e permite um certo grau de objetividade para a arqueologia.

Porém, a seqüência do trecho não parece contradizer essa idéia, quando se afirma que somente o próprio pensamento poderia “fundar [...] a verdade do acontecimento”? Novamente, vem se insinuar a gênese no meio das questões de positividade. Como falar em fundar e em verdade, se a arqueologia já havia previamente deslegitimado toda pretensão à verdade, demonstrando sua relatividade histórica, a historicidade da separação entre o verdadeiro e o falso? Trata-se de uma questão fundamental, pois, na verdade, ela não pode ser respondida num registro arqueológico, ou seja, no registro do manifesto, da forma, do estratificado, a questão da gênese é da ordem do não-estratificado, do não-formalizado, não é da ordem das formas, mas das dinâmicas⁵⁵.

Deixemos a questão de lado por hora e vejamos o que diz Foucault sobre o acontecimento que está na raiz de nossa modernidade:

Esse acontecimento, sem dúvida porque estamos ainda presos na sua abertura, nos escapa em grande parte. Sua amplitude, as camadas profundas que atingiu,

⁵⁴ O conceito de monumento e a posição de Foucault quanto à interpretação serão tratados mais à frente, quando analisarmos a análise do discurso que Foucault propõe em *A arqueologia do saber*.

⁵⁵ Esse é um dos pontos centrais na interpretação deleuziana de Foucault, dividindo os registros entre os estratos ou formações históricas (trata-se do visível, o enunciável, o manifesto, que respondem à interrogação arqueológica) e o não-estratificado ou estratégias (onde se trata do tema que abordamos acima, do "pensamento do lado de fora", que Deleuze relaciona ao Poder, entendido como elemento dinâmico na constituição dos estratos ou formas). Cf. Deleuze, Gilles - *Foucault*, São Paulo, Brasiliense, 1995, principalmente o capítulo "Topologia: Pensar de outra forma", pp. 57-130.

*todas as positivities que ele pode subverter e recompor, a potência soberana que lhe permitiu atravessar, em alguns anos apenas, o espaço inteiro de nossa cultura, tudo isso só poderia ser estimado e medido ao termo de uma inquirição infinita que só concerniria, nem mais nem menos, ao ser mesmo de nossa modernidade.*⁵⁶

O acontecimento tem um movimento correlativo de subversão e recomposição de positivities ou saberes, de desconstrução e reconstrução, o que significa que a desmontagem de uma verdade é acompanhada pela sobreposição de uma outra verdade, que lhe toma o lugar, de modo que a história do pensamento se assemelha a um imenso palimpsesto.

Vejamos um exemplo concreto. Para a história natural do séc. XVIII todos os seres vivos podiam ser definidos por suas características visuais e classificados num quadro gradual que os hierarquiza do mais simples e menor ao maior e mais complexo. Já a biologia do séc. XIX desmonta essa verdade afirmando que o ser vivo é definido pelas suas disposições anatômicas, pela relação entre suas funções internas e os órgãos que são responsáveis por elas: a verdade de Cuvier se sobrepõe à verdade anterior de Lineu. O pensamento clássico, voltado para a exterioridade dos corpos, é substituído pelo pensamento romântico, voltado para o mistério da interioridade.

A objetividade requerida pela arqueologia não tem lugar na inquirição sobre a nossa modernidade, pois agora o arqueólogo não fala do exterior, não observa com o olhar distanciado, não descreve camadas arqueológicas. O arqueólogo fala da própria abertura, do acontecimento que gerou a possibilidade de seu discurso, a modernidade de que fala, o acontecimento a que se refere é aquele mesmo em que ele se situa. Assim, o que está exposto aqui é o próprio limite da arqueologia, o limiar a partir do qual seu olhar volta-se do exterior para o interior, quando ela passa a se interrogar a si própria. E é aqui que há um lugar para a interpretação, pois como se verá adiante, a arqueologia não se opõe à interpretação como o significante ao significado ou o estruturalismo à hermenêutica. É por não ser absoluto, não se basear num sujeito constituinte, por possuir verdades sempre relativas e históricas, que o saber pode se interpretar a si mesmo, se assenhorear

⁵⁶ PC, 235.

ou se reapropriar de sua própria história. Todo saber é perspectivo, fala de um ponto preciso no tempo e impõe sua verdade não por uma racionalidade intrínseca, mas colocando-a no lugar de uma outra verdade, apropriando-se dela e a transformando⁵⁷. O movimento de compreensão dessa abertura, na qual apreendemos o "ser de nossa modernidade" é infinito, pois é a abertura de nosso próprio arquivo, nosso sistema de pensamento - todos os enunciados, categorias, técnicas, etc, que foram inaugurados na curva do séc. XVIII e com os quais ainda pensamos. O pensamento só poderia empreender este movimento apropriando-se de todas as suas condições internas e externas de exercício e produção, ou seja, fazendo sua genealogia interna, fazendo um trabalho reflexivo do pensamento sobre si mesmo.

2.3. *A priori* histórico

O "*a priori* é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro".⁵⁸

O *a priori* não está ligado a um progresso da racionalidade científica, não se liga à "mentalidade" ou aos "quadros mentais" de uma época (sistemas de crenças, teorias, temas), que abandonariam paulatinamente seu estado pré-científico para atingir finalmente a cientificidade plena. O *a priori* define a historicidade do saber na positividade de sua ocorrência, não as condições formais de possibilidade, mas as condições reais de existência. Para explicitá-lo recorreremos a um exemplo tirado de *As palavras e as coisas*.

⁵⁷ Foucault toca neste tema em dois pequenos ensaios. Em *Freud, Nietzsche e Marx*, ele analisa as características da hermenêutica moderna, diz: "a interpretação encontra-se diante da obrigação de interpretar-se a si mesma até o infinito" - se cada discurso é uma interpretação da realidade, ele só se assegura de sua verdade interpretando-se a si mesmo num processo sem fim. (Cf. *Nietzsche, Freud e Marx/Theatrum philosophicum*, São Paulo, Editora Princípio, 1987, p. 26). No ensaio *Nietzsche, a genealogia e a história*, ele diz sobre o saber histórico: "O sentimento histórico dá ao saber a possibilidade de fazer, no movimento de seu conhecimento, sua genealogia. A *Wirkliche Historie* [a história efetiva] efetua, verticalmente ao lugar em que se encontra, a genealogia da história.", MP, 31.

⁵⁸ PC, 173.

Tomando como exemplo a História Natural, podemos precisar as quatro características do *a priori* histórico, definidas no trecho acima:

1. O *a priori* “[...] recorta na experiência um campo de saber possível”: para a história natural, trata-se da constituição de um campo de visibilidade, de observação para o naturalista, que exclui as qualidades sensíveis dos seres observados, como a cor, para apreender-lhes apenas a estrutura visível, que era definida por quatro variáveis que permitiam classificar qualquer ser vivo, segundo a disposição visual de seus caracteres externos: forma, grandeza, disposição e número;
2. O *a priori* “[...] define o modo de ser dos objetos”: reduzidos a uma estrutura visível e simples, os seres da história natural devem ser incluídos numa ordem de classificação, do simples ao complexo, sem saltos, num contínuo das espécies; as possíveis lacunas entre uma espécie e outra indicariam os graus intermediários numa escala evolutiva dos seres mais simples e menores aos mais complexos e maiores;
3. O *a priori* “[...] arma o olhar cotidiano de poderes teóricos”: postos numa ordem de classificação, os seres naturais inserem-se num sistema de representação, que traduz a ordem natural do pensamento e deve, por isso, ser transparente à linguagem, ou seja, os objetos devem poder ser nomeados e classificados (cada ser e sua rubrica funcionam como um signo numa rede de representação, e pode, por conseguinte, ser analisado como um sistema de signos verbais);
4. O *a priori* define “as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro”: trata-se das *instituições*, dos mecanismos de transmissão e conservação do saber, das suas formas de apropriação: arquivos, Jardins botânicos, museus de história natural, etc. Segundo Foucault, estas instituições tiveram no séc. XVIII a função de explicitar a verdade ordenada das formas visíveis, da classificação e da nomenclatura dos seres, em que o olhar era privilegiado. A anatomia, a função, o organismo em sua dimensão interna - formas não-visíveis, não acessíveis diretamente ao olhar - eram ocultados.

Por isso o gesto de Cuvier no fim do século XVIII⁵⁹ marcou o ponto de ruptura da história natural e o início da biologia moderna: Cuvier saqueou o

⁵⁹ Para maiores informações sobre as transformações da História Natural, confira Ernst Mayr - *O desenvolvimento do pensamento biológico. Diversidade, evolução e herança*, p. 175 e seg.

museu, quebrou os frascos e dissecou todas as espécies, para analisar sua forma interna, antes invisível ao olhar do naturalista, sua iconoclastia fundou a biologia moderna.⁶⁰ Esses quatro critérios exemplificados acima definem a história natural enquanto disciplina e ao mesmo tempo a diferenciam da biologia do séc. XIX, pois para esta, já não serão os mesmos objetos, conceitos, métodos e técnicas da história natural que a definirão como disciplina, mas outros objetos, outras formas de percebê-los, outras técnicas para abordá-los⁶¹. Para o séc. XVIII, a vida não era um objeto de conhecimento, os seres naturais eram concebidos num *continuum* progressivo dos seres inorgânicos aos seres orgânicos simples, aos animais e ao homem - essa ordem era assegurada por uma metafísica do infinito, pois todos os seres, inclusive o homem, existiam em relação ao que era o ser supremo e infinito e que fundamentava a ordem: Deus. Sem esse princípio transcendente de classificação seria impossível fundamentar essa ordem contínua dos seres.

Podemos agora, então, perguntar qual a relação entre o acontecimento e o *a priori*. Continuando a exemplificar através da História Natural, diremos que o acontecimento que a tornou possível é a brusca separação, na passagem do séc. XVI ao XVII, entre palavras e coisas. No Renascimento, não havia distinção entre a observação, o documento e a fábula. O mito remetia ao real; “os signos faziam parte das coisas”.⁶² Um livro de história natural era uma mistura de observações reais e empíricas e de narrativas mitológicas, de bestiários, lendas, brasões, etc; não havia distinção no conhecimento entre o ser e sua representação. A separação entre esses elementos permitiu ligar as coisas à representação, à ordem do pensamento, permitiu classificá-las e isolar o observável, o empírico: “a história natural é o espaço aberto na representação por uma análise que se antecipa á possibilidade de nomear, é a possibilidade de ver o que se poderá dizer

⁶⁰ Cf. PC, 152.

⁶¹ Essas quatro características são o primeiro esboço das quatro funções definidas por *A arqueologia do saber*, para individualizar uma formação discursiva: função do objeto, função do sujeito, função dos conceitos e métodos e função das estratégias discursivas. Os quatro critérios em conjunto formam um quadrilátero que delimita precisamente tanto um discurso em relação a outro, como um enunciado ou conceito de um discurso em relação a enunciados e conceitos semelhantes de outro discurso. Exemplo: seja o enunciado «os sonhos revelam os desejos», trata-se de um enunciado diferente, com objetos, estratégias, etc, diferentes se o lermos em Platão, em Santo Agostinho ou em Freud.

⁶² PC, 143.

[...]”.⁶³ Se o *acontecimento* designa o fato da mutação (a separação entre palavras e coisas), o *a priori* se liga ao “regime de verdade” (maneira de dividir o verdadeiro do falso) de uma época determinada, num saber determinado. Ou seja, o *acontecimento* opera a redefinição do que é verdadeiro ou não (excluindo, retomando, deslocando, transformando conceitos), enquanto o *a priori* fixa as regras pelas quais, dada uma proposição (um conceito, uma frase, etc), podemos dizer se é verdadeira ou falsa numa certa época, dentro de um certo jogo de linguagem.

2.4. Epistême

*Numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma epistême, que define as condições de possibilidade de todo saber. Tanto aquele que se manifesta numa teoria quanto aquele que é silenciosamente investido numa prática.*⁶⁴

Essa pode ser entendida como a proposição central das *Palavras e as coisas*, sua hipótese geral; questão controversa que foi o centro das críticas à obra. Com efeito, conforme a generalidade dessa colocação, poderíamos entender que se trata de um “sistema dos sistemas” que regeria toda e qualquer forma de discurso (científico, filosófico ou cotidiano), a arqueologia seria uma metalinguagem, ou seja, um discurso sobre os discursos. Projeto acalentado por certas correntes do estruturalismo da época, que pretendiam tratar do discurso através de uma teoria geral dos signos. Mas, o que criaria dificuldade para esta interpretação é o fato da *epistême* estar situada precisamente (numa cultura e num momento histórico determinados) e que, por conseqüência, ser dividida em blocos de simultaneidade, separados por interrupções incompreensíveis (as descontinuidades). Nesse caso, uma segunda interpretação viria completar a primeira: tratar-se-ia não só de um sistema de todo saber possível, totalizante, mas de um relativismo histórico, no qual tudo se equivale.

⁶³ PC, 144.

⁶⁴ PC, 181.

O que deixou os críticos desconcertados é a aparente contradição contida no termo *a priori histórico*, que foi associado por eles de um lado ao formalismo ao qual tendia cada vez mais o estruturalismo e, de outro lado, associado ao relativismo cultural de um historicismo radical.

Analisando a proposição, vemos que a asserção “[...] nunca há mais que uma *epistème* [...]” é antes modulada por “numa cultura e num dado momento [...]”: a condição de possibilidade, a regularidade de determinado discurso é subordinada a seu estatuto existencial, à sua situação espaço-temporal atual. Ou seja, o *a priori* refere-se ao saber em sua existência concreta, histórica, não ao domínio dos possíveis, do saber por vir ou das possibilidades de evolução ou retomada de um saber no futuro. A *epistème* não permite nenhuma forma de previsão, mas determina a lei de aparecimento dos discursos que efetivamente existiram, na sua singularidade de acontecimentos discursivos: as proposições realmente ditas ou escritas, os saberes realmente utilizados ou elaborados. Ela situa-se no nível do discurso enquanto monumento, ou seja, enquanto registro material, no seu caráter manifesto, não no domínio do não-dito, do oculto ou do inconsciente. Formulado teoricamente ou aplicado a uma prática (por exemplo, os registros dos hospitais), trata-se do domínio manifesto do discurso ou do saber em seu perfil positivo - teórico e prático ao mesmo tempo. Portanto, a *epistème* é o sistema geral do saber historicamente situado de uma época e o *a priori* define a sua lei de ocorrência, as regras que regem a instauração de tal sistema, se entendermos estas regras não como uma metalinguagem, mas como regras de delimitação ou de individualização de enunciados e discursos.

Posteriormente, na *Arqueologia do saber*, Foucault abandona o termo *epistème*, devido ao equívoco que pode provocar se considerado como uma totalidade, substituindo-o pelo termo *arquivo*. O problema era que a arqueologia estabelecia uma rígida sincronia entre os recortes históricos; cada um deles revelando a coesão interna de uma época, separada de outras épocas por uma fissura incontornável e inexplicável, numa verdadeira geologia do discurso. Nesse momento, ela é muito mais sensível aos fenômenos de ruptura, do que aos de continuidade. A arqueologia ainda não tratava do entrecruzamento, da sobreposição, da reorganização e da inversão de sentido entre camadas ou

estratos de discursos acumulados durante o tempo e soterrados, esquecidos nos registros da memória.

A *epistème* seria apenas o aspecto manifesto, presente nos monumentos do saber de uma época, de sua concepção da ordem e da verdade; ela define que condições devem ser obedecidas para que uma proposição deva ser definida como verdadeira e outra como falsa em cada contexto cultural. Porém, dizendo isto, não suponhamos que a arqueologia ocupe-se do inconsciente cultural, do não-manifesto, do recalcado, pois ela se propõe ficar sempre na dimensão do visível, do manifesto. Ao descobrir uma inteligibilidade que não estava presente na consciência dos sujeitos de certa época, a arqueologia detêm-se exclusivamente no aspecto manifesto, na superfície, no fato discursivo (esse é o seu positivismo). Para deixar isso claro, em seu texto *Resposta ao círculo epistemológico*, Foucault usa de um jogo de linguagem e afirma que os fatos discursivos “*formam o que se poderia chamar, um pouco por um jogo de palavras, pois a consciência jamais está presente em uma tal descrição, o inconsciente, não do sujeito que fala, mas da coisa dita*”.⁶⁵

Se nos remetermos á diferença que Foucault estabelece entre arqueologia e história das idéias, podemos clarificar um pouco mais esses conceitos:

*Se se quiser empreender uma análise do próprio saber [...] é preciso reconstituir o sistema geral de pensamento, cuja rede, em sua positividade, torna possível um jogo de opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias. É essa rede que define as condições de possibilidade de um debate ou de um problema, é ela a portadora da historicidade do saber*⁶⁶.

A história das opiniões ou história das idéias explica a mudança do saber em cada época através de fatores como os conflitos de opiniões, interesses ou as lutas entre classes sociais, pelo “espírito” ou “mentalidade” da época. Temos como exemplo a interpretação do conflito entre fisiocratas e utilitaristas no séc. XVIII: os fisiocratas representam os latifundiários e os utilitaristas os comerciantes. Desta forma, pela teoria do reflexo, se reduz o discurso ao conflito de classe do qual ele

⁶⁵ Cf. «Resposta ao Círculo Epistemológico», in: *Estruturalismo e teoria da linguagem*, Petrópolis, Editora Vozes, 1971, p.. 25; citado daqui para frente RCE.

⁶⁶ PC, 90.

seria o “reflexo” ou a “expressão”.⁶⁷ Para a arqueologia, isto é apenas doxologia, ou seja, a história dos erros, superstições e crenças dos fenômenos de opinião. A arqueologia situa-se em outro nível de análise, no nível do saber (discursos e práticas), ela pretende ser uma história das condições de possibilidade do pensamento. Se situando em anterioridade às opções dos sujeitos, aos conflitos de idéias, às opções ideológicas das classes sociais, ela pretende definir a “condição histórica para que um sistema tenha sido pensado”⁶⁸, seu solo epistemológico positivo. É assim que os conflitos entre doutrinas opostas - fisiocracia e utilitarismo, racionalismo e empirismo, fixismo e evolucionismo (na História Natural) - têm todos a mesma rede arqueológica, que lhes define um único e mesmo *a priori* histórico, não para totalizá-los num sistema dedutivo, mas para individualizá-los em sua contingência histórica. Assim também, as opções entre as técnicas da formalização e da interpretação, entre fenomenologia e estruturalismo, saberes instaurados após a *epistème* do séc. XIX têm a mesma condição histórica de possibilidade, estão num único sistema geral de pensamento, sua contradição é aparente, o que não significa que ela seja superável, à maneira de uma dialética - ela apenas pode figurar num sistema de identidades e diferenças, ou seja, suas relações são descritíveis na forma de um sistema de dispersão que defina sua inteligibilidade.

Assim, se a *epistème* é o sistema geral de pensamento de uma época, resta definir o que é *saber* e porque este é o elemento privilegiado da arqueologia. O estudo sobre a Análise das Riquezas no séc. XVIII nos dá indícios:

*Sem dúvida, a análise das riquezas não se constituiu segundo os mesmos meandros nem ao mesmo ritmo que a gramática geral ou que a história natural. É que a reflexão sobre a moeda, o comércio e as trocas está ligada a uma prática e a instituições. Mas, se for possível opor a prática à especulação pura, ambas, de todo modo, repousam sobre um único e mesmo saber fundamental*⁶⁹.

Há dois usos do termo *saber* nas *Palavras e as coisas*: como equivalente a discurso, ou seja, a uma disciplina, a um domínio empírico, a uma teoria filosófica,

⁶⁷ Cf. PC, 213-214.

⁶⁸ PC, 214.

⁶⁹ PC, 181.

etc (a desvantagem desse uso é não poder caracterizar as práticas não discursivas), outro uso é mais amplo e caracteriza um “domínio de saber”, inseparável do seu uso ou das instituições pelas quais é aplicado, como no exemplo a Análise das Riquezas. (Mais tarde, na *Arqueologia do saber*, esse problema será resolvido pelo uso da expressão “práticas discursivas” para designar a conjunção de um domínio teórico com o seu campo de inserção no sistema institucional de poder.) Porém, a referência à instituição aqui é casual, pois o objetivo central da obra é analisar os discursos teóricos comparando apenas conceitos e métodos, para definir sua rede arqueológica; a preocupação com a instituição seria secundária.

Inclusive, na seqüência dos títulos do livro, que mostra a subordinação das três ciências empíricas no séc. XVIII - "Falar" (Gramática geral), "Classificar" (História natural) e "Trocar" - a Análise das Riquezas vem no final, porque é dos três o discurso menos puro, menos formalizado, mais ligado a instituições e práticas, menos epistemologizado, com um sistema de conceitos e métodos ainda flutuantes. (Como também o foram a psiquiatria e a medicina nos dois livros anteriores, casos privilegiados para a análise da instituição). É por isso mesmo, que esse exemplo mostra o ponto em que a análise da *epistème*, que supõe a autonomia do discurso em relação às práticas, torna-se insatisfatória e exige um outro tipo de análise, que recoloca o problema das instituições e das práticas não-discursivas.

Capítulo II

A crítica arqueológica da modernidade

1. A ruptura da modernidade: 1775-1825

Sobre o brusco corte epistemológico que inaugura a modernidade, na passagem do século XVIII para o século XIX, analisado nas *Palavras e as coisas*, podemos dizer que ao menos uma parte da geração estruturalista acreditou que ele estava para ser superado, que um progresso para algo totalmente diferente era iminente. Vemos com clareza essa temática do "pensamento do futuro", por exemplo, num filósofo como Kostas Axelos, que tentou fazer a união entre Marx, como pensador da técnica e Heidegger, como profeta do "pensamento do futuro".⁷⁰ Eles acreditavam que as estruturas puras do pensamento estavam tomando o lugar do pensamento da finitude humana, tornando possível um verdadeiro retorno às fontes originárias do ser. Foucault não ficou imune à febre estruturalista típica daqueles anos e afirmou numa entrevista de 1967:

*“Desta idade moderna que começa entre 1795-1810 e vai até 1950, trata-se de se desprender, enquanto que para a idade clássica, trata-se apenas de descrevê-la”.*⁷¹ Na estrutura das *Palavras e as coisas*, temos três epistêmes, que se definem por oposição umas às outras. A idade clássica pode ser definida por oposição ao século XVI de um lado (Renascença) e, de outro lado, por oposição ao século XIX (Modernidade). Já a modernidade se opõe, por um lado, ao século XVII (pois ao séc. XVIII já pertence o corte da modernidade) e, por outro lado, a nós, à atualidade. No acontecimento em que estamos inseridos, desde 1950 - ou seja, na transformação discursiva que se identifica com o advento do pensamento estrutural - se trataria de consolidar a ruptura, de nos distanciar definitivamente do

⁷⁰ Cf. por exemplo, Axelos, K. - *Introdução ao pensamento do futuro*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969.

⁷¹ *Sur les façons d'écrire l'histoire*, entrevista com R. Bellour, junho de 1967, DE, II, 599.

pensamento da idade moderna, que se confunde com a instauração de uma analítica da finitude, ou seja, se confunde com o pensamento humanista.

Em oposição à idade moderna, segundo Foucault, estaríamos nos começos de uma “idade do saber”, que estaria a ponto de superar a configuração epistemológica iniciada no século XIX. Essa declaração é polêmica, ela tenta passar a idéia de que nos encontramos no seio de um verdadeiro acontecimento, cujos efeitos seria difícil avaliar imediatamente. Mas, seria ao menos possível diagnosticar a mudança, que é a substituição do pensamento do homem pelo pensamento da linguagem. Devemos ter em vista que o próprio Foucault admitiu mais tarde uma certa ingenuidade em pensar na atualidade como o *locus* de realização imediata de um pensamento por vir, a projeção de uma essência a se realizar (o que remete ao tema heideggeriano do pensamento do ser, como retorno e recuo da origem).⁷²

Porém, o maior problema é o paradoxo que se tornou consciente na *Arqueologia do Saber*: como eu poderia descrever arqueologicamente a própria epistême em que me encontro, que é meu solo lingüístico? Esse paradoxo indica que, de direito, a análise arqueológica torna-se problemática quando adentra o nosso *arquivo* - o sistema de pensamento que não pode ser totalmente descrito, pois define os enunciados com os quais ainda nos comunicamos, as práticas discursivas que ainda são as nossas, as categorias que moldam nossa percepção. Além disso, seria possível pensar, de forma menos positivista, que a modernidade não é simplesmente uma fase na história do pensamento e que o projeto iluminista não esgota todas as potencialidades da modernidade. Foucault hesita, em sua crítica da modernidade, entre duas posições: considerá-la coextensiva à analítica da finitude, ou seja, ao pensamento do homem, ou considerá-la não mais positivamente, mas ontologicamente, como um *ethos*, um modo de ser, que não poderia, portanto, ser superado, porque toda atualidade é moderna no momento em que ganha consciência de sua diferença em relação ao passado - a modernidade, nesse caso, seria mais uma atitude permanente do que uma época

⁷² Se contraposto aos seus próprios critérios, Foucault está aqui preso em pelo menos dois critérios do pensamento antropológico: projeta para o futuro uma origem inapreensível do pensamento, nunca realizada, mas sempre por se realizar, o desejo de fundar um pensamento novo, por vir; o outro critério é a tentativa de restituir à representação o impensado histórico que é a idade do saber, mas por se realizar.

determinada. É a solução encontrada nos últimos anos de sua vida, quando Foucault reavalia a modernidade e a herança kantiana.

Descreveremos abaixo a ruptura da modernidade em relação à teoria clássica da representação e suas conseqüências gerais no nível das empiricidades, ou seja, das ciências empíricas que fundamentam a concepção moderna de homem: a biologia, a economia política e a filologia.

Para todo o saber clássico, a ordenação dos dados empíricos está subordinada a uma metafísica da representação, segundo uma ontologia em que o “ser é dado sem ruptura à representação”⁷³, uma ontologia da plenitude, totalmente positiva, onde a negatividade que virá a ser a finitude humana não tem lugar. O recuo da representação ou o fim do saber clássico é o acontecimento que dá lugar ao novo regime de saber: eclodem os domínios da linguagem, do ser vivo e das necessidades econômicas, que se tornam dimensões autônomas em relação à representação. A liberdade, o desejo e a vontade passam a ser o “reverso metafísico da consciência”⁷⁴, o seu fundamento interior.

Com o recuo da representação, o espaço do saber passa a ser feito de organizações, isto é, de relações internas entre elementos, cujo conjunto assegura a existência de uma função. Não estamos mais no domínio da plenitude, da exterioridade e da visibilidade da representação. Essas organizações são descontínuas, não podem ser inseridas num quadro de identidades e diferenças, não podem ser totalmente representadas, embora não dispensem totalmente a representação. Seus princípios organizadores são a analogia e a sucessão no tempo, ou seja, a história: “*A história é o modo de ser fundamental das empiricidades, aquilo a partir de que elas são afirmadas, postas, dispostas e repartidas no espaço do saber para eventuais conhecimentos e para ciências possíveis*”.⁷⁵

A *História* define o modo de percepção das coisas na modernidade, do mesmo modo como a *Semelhança* no Renascimento e a *Ordem* para o pensamento clássico. Ela passa a ser o modo de ser fundamental de tudo o que nos é dado na experiência, definindo a maneira como determinamos e

⁷³ PC, 221.

⁷⁴ PC, 224.

⁷⁵ PC, 223.

apreendemos os objetos da percepção⁷⁶. Esses princípios ordenadores das epistêmes são semelhantes às categorias transcendentais kantianas. A Semelhança no Renascimento, a Ordem na idade clássica e a História na modernidade são verdadeiras categorias, se as entendermos como "formais, universais e vazias". A diferença é que, para a arqueologia, essas categorias seriam relativas e históricas e não absolutas e eternas. Trata-se, além do mais, de uma historicidade interna, que tem como modelo a evolução interna de um organismo vivo, não mais da história evolutiva e externa da História Natural.

Podemos detalhar positivamente e até factualmente, no nível do discurso, a ocorrência do acontecimento que inaugura a modernidade, que se divide em duas fases. Na primeira fase do acontecimento, de 1775 a 1795, as três ciências empíricas sofrem as seguintes transformações:

- Com Adam Smith, constitui-se uma *antropologia*, ligada à *economia*, que deixa de ser análise das riquezas: seus objetos passam a ser a produção e o capital, não mais a riqueza e a troca. O trabalho torna-se uma dimensão irreduzível à representação, ele deixa de ser uma mercadoria equivalente a todas as outras, para ser a unidade de medida fixa de todas as outras mercadorias e assim, torna-se revelador da finitude humana, da temporalidade do homem;
- Para a organização dos seres naturais, a classificação deixa de se basear somente no visível, para incluir os aspectos internos: a anatomia, a função dos órgãos. Constitui-se a *noção de vida*, radicalizando a diferença entre o orgânico e o inorgânico (o vivo e o não-vivo). A morte passa a ser o limite da vida, introduz-se a negatividade no *continuum* dos seres. Para a biologia, a reflexão sobre a finitude é problematizada na forma do *vitalismo*, uma ontologia em que tudo o que é vivo está destinado a ser aniquilado (no caso, o vitalismo desempenha para a biologia a mesma função que a antropologia para a economia);

⁷⁶ Em seu debate com Preti, filósofo italiano, Foucault diz que sua intenção é a de historicizar ao máximo todas as categorias de análise, mas admite que no final poderia haver um "resíduo não negligenciável", que seria o transcendental. Cf. *Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti*, DE, II, pp. 370-371.

- Para a teoria da linguagem, as *flexões* das palavras passam a ser os elementos constantes e invariáveis das línguas, em vez das raízes, como eram para o saber clássico. Aparecem os elementos formais da linguagem, seu *sistema gramatical*, entendido como organização formal, e assim, surge a possibilidade de comparação entre diferentes línguas, cada uma em sua individualidade própria (o sistema gramatical é o equivalente ao organismo em biologia). Constitui-se, em paralelo à *antropologia* e ao *vitalismo*, uma filosofia do *relativismo* histórico, que diz respeito à vida e morte das civilizações.

De uma maneira geral, a primeira fase do acontecimento que originou a modernidade pode ser caracterizada assim: "[...] a representação perdeu o poder de criar, a partir de si mesma, no seu desdobramento próprio e pelo jogo que a reduplica sobre si, os liames que podem unir seus diversos elementos".⁷⁷ O problema passa a ser como justificar a relação das representações umas com as outras, o que poderia fundamentar sua síntese, já que o seu princípio que é a categoria da Ordem, caucionada por um ente metafísico, Deus, desapareceu.

Mas a representação não desaparece totalmente. Ao se desagregar, ela muda de função, ela passa a ser apenas o exterior, a superfície visível das coisas, que agora possuem um espaço interno, uma "organização" não acessível à consciência. Em conseqüência, a representação está obrigada a se fundar numa subjetividade, que lhe dará a síntese necessária, a fim de tornar possível o conhecimento, ainda que parcial, das próprias coisas. O problema é que o conhecimento estará fundado numa negatividade - a finitude. Ele perde a sua plenitude para continuamente recuperar um impensado que é a contrapartida necessária desta negatividade.

Neste acontecimento, é Kant quem marca o limiar da modernidade, ele é o primeiro a sancionar o acontecimento através de uma reflexão filosófica. O acontecimento pode ser resumido como "a retirada do saber e do pensamento para fora do espaço da representação".⁷⁸ A filosofia kantiana reflete sobre o problema da seguinte forma: "[...] somente juízos de experiência ou constatações

⁷⁷ PC, 254.

⁷⁸ PC, 257.

empíricas podem fundar-se sobre os conteúdos da representação. Qualquer outra ligação, para ser universal, deve fundar-se para além de toda experiência, no a priori que a torna possível".⁷⁹ Questionando os limites da representação, seu fundamento, Kant caracterizou a filosofia dos séculos XVII e XVIII como metafísica, mas ao mesmo tempo abriu a possibilidade de uma metafísica da origem ou da fonte da representação, fundando o visível no invisível: as filosofias da vida, da vontade e da linguagem do séc. XIX.

As principais conseqüências do corte kantiano se definem como segue:

- O sujeito transcendental (o *a priori* que não é dado à experiência) determina as condições da experiência em geral, a síntese das representações;
- Constituem-se os "transcendentais objetivos", que são o trabalho, a vida, a linguagem - objetos inacessíveis, fundos obscuros, limites de todo conhecimento - estando por isso, fora do conhecimento, desempenhando o papel de *a priori* de todo conhecimento possível ao mesmo título que o sujeito;
- O rompimento da *mathesis* (a ciência geral da ordem) acarreta a separação entre análise e síntese, entre o formal e o empírico (as matemáticas e as ciências empíricas), entre o sujeito transcendental e os objetos em si mesmos. De um lado, há o projeto de matematizar o concreto e restabelecer a unidade do saber, hierarquizando os domínios empíricos a partir das matemáticas; de outro lado, há a tentativa de ligar o empírico à subjetividade, mergulhando o pensamento num círculo: a antropologia, a finitude do sujeito tornando-se condição de possibilidade do conhecimento do homem. Devido ao rompimento da representação, o saber não pode mais ser unitário, ele está obrigado a se fundamentar seja do lado do sujeito transcendental, seja do lado dos objetos conhecidos (que também são transcendentais, seu fundo, sua identidade, nunca podem ser atingidos).

Analisemos agora a segunda fase do acontecimento. Se a primeira vai aproximadamente de 1775 a 1795, a segunda ocorre de 1800 a 1825.

⁷⁹ PC, 257.

1.1. Economia: Ricardo e Marx.

*Só há história na medida em que o homem como ser natural é finito [...] Quanto mais o homem se instala no cerne do mundo, quanto mais avança na posse da natureza, tanto mais forte também é acossado pela finitude, tanto mais se aproxima de sua própria morte.*⁸⁰

Com Ricardo, a economia deixa de analisar as riquezas, as trocas, a circulação como sistemas de signos e passa a analisar outros objetos, de outra forma. A situação originária, que justifica o conhecimento econômico é uma situação de avareza natural, de penúria, é o homem submetido à lei da morte. A economia em sua evolução histórica - as formas de produção - é o meio de tentar superar essa finitude, através do incremento da produção. Mas, pelas próprias leis da economia, chegará um dia em que os rendimentos cairão a um nível em que todo crescimento se paralisará, a economia entrando em total estagnação: é a célebre lei do decréscimo tendencial das taxas de lucro. Em consequência, o crescimento da produção - mínimo - tornar-se-ia equivalente ao crescimento da população: é o *fim da história*, o homem é reconduzido à sua finitude fundamental.

Para Marx, ao contrário, a história tem um papel negativo. A carência, a finitude, a alienação são postas no fim do processo: quanto mais o capital se acumula, mais cresce a miséria humana. Reapropriando-se da essência humana na história, os explorados poderiam reverter o processo histórico, revoltando-se contra a alienação. Marx apenas inverte o sentido da análise de Ricardo, mas preserva os dados do problema. Trata-se nos dois casos do mesmo pensamento antropológico e de uma concepção teleológica de história:

*História, antropologia e suspensão do devir [fim da história] se pertencem segundo uma figura que define para o pensamento do século XIX uma de suas redes maiores. Sabe-se, por exemplo, que papel essa disposição desempenhou para reanimar a boa vontade fatigada dos humanismos, sabe-se de que modo fez renascer as utopias de um acabamento.*⁸¹

⁸⁰ PC, 274.

⁸¹ PC, 277.

1.2. *Biologia: Cuvier*

Com Cuvier, constitui-se um pensamento oposto ponto a ponto à antropologia econômica. Retomemos os pontos principais. Assinala-se, em primeiro lugar, a passagem de uma noção taxonômica de vida - inserida num quadro ordenado dos seres visíveis: do orgânico ao inorgânico, do simples ao complexo -, a uma noção sintética de vida. Há uma identidade interna comum a todos os organismos vivos; as diferenças externas são apenas aparências, são superficiais. O que é diferente da vida, aquilo a que ela se opõe é a morte, o não-vivo.

A consequência disso é a descoberta de uma *historicidade* da vida: é a história das relações do ser vivo com o ambiente, com suas condições de existência, a fim de se manter vivo - aqui está já esboçada a teoria da evolução. Ao contrário da economia, essa historicidade é descontínua, as espécies são grupos fragmentários que não podem ser reduzidos a uma gradação do simples ao complexo. Outra consequência é a constituição de um *vitalismo*, uma metafísica da vida: o ser vivo está cercado pela morte e luta para se manter vivo, mas a morte é a realidade fundamental: “*Em relação à vida, os seres não passam de figuras transitórias e o ser que eles mantêm, durante o episódio de sua existência, nada mais é que sua presunção, sua vontade de subsistir*”.⁸² A vida é aparência e a realidade fundamental, a essência mesma, é a morte: trata-se aqui de uma “ontologia do aniquilamento dos seres”. O aniquilamento é o contrário da antropologia: é o reverso da utopia da produção plena e do fim da história, pois a história da vida não tem fim, é movimento eterno de nascimento e destruição, vida e morte. Além disso, enquanto ser vivo, o homem não possui nenhum privilégio, está subordinado à mesma lei da morte que afeta tudo o que vive. Como metafísica do objeto, o vitalismo vale assim como crítica do conhecimento: “*De sorte que, para o conhecimento, o ser das coisas é ilusão, véu que se deve rasgar, para se reencontrar a violência muda e invisível que os devora na noite. A ontologia do aniquilamento dos seres vale, portanto, como crítica do conhecimento [...]*”.⁸³ Trata-se de um niilismo radical, em que se reconhecem as idéias de Schopenhauer, que foi

⁸² PC, 294.

⁸³ PC, 294.

muito influenciado pela leitura dos médicos e biólogos franceses para elaborar a filosofia da vontade.

1.3. Filologia: uma história nova

Devido à sua importância no pensamento de Foucault, nos deteremos um pouco mais na filologia, que dá origem a um novo modelo de historicidade e implica uma crítica ao estruturalismo.

O pensamento clássico hierarquizava as línguas segundo seu maior ou menor poder de representação, segundo sua maior ou menor conformidade à idéia a ser expressa, assim, uma comparação direta entre elas não era possível. Com a filologia, que valoriza os elementos internos de cada língua - os elementos puramente formais, como o radical, a sintaxe, a fonética - as línguas tornam-se equivalentes umas às outras, seres com sua própria individualidade, e podem ser comparadas no seu desenvolvimento histórico, segundo as leis de transformação da gramática. Na gramática clássica, a mudança histórica das línguas só poderia ser explicada por fatores externos e acidentais: invasão, guerra, migração, etc. Com a filologia, assim como com a biologia, constitui-se uma historicidade interna e descontínua:

[...] as colocações em séries cronológicas tiveram de ser apagadas, seus elementos redistribuídos, e constituiu-se então uma história nova, que enuncia não somente o modo de sucessão dos seres e seu encadeamento no tempo, mas as modalidades de sua formação. A empiricidade está doravante atravessada pela história e em toda a espessura de seu ser. A ordem do tempo começa.⁸⁴

Esse modelo de historicidade exige o abandono da cronologia, da linearidade e, portanto, da procura da origem (da língua originária, da primeira espécie viva, da origem da propriedade privada, etc). Tanto os seres naturais, como as palavras deixam de ser concebidos como sucessão linear do mais simples ao mais complexo ou como resultado de acidentes ou influências externas

⁸⁴ PC, 309, grifo nosso.

(o contexto). Sua historicidade se define pela seqüência descontínua das leis de formação e transformação internas. No caso da biologia: história das relações com o meio, do embate dos seres vivos contra a morte; no caso das línguas: história das transformações dos sistemas gramaticais. A história do século XVIII seria apenas uma concepção tabular, previsível, entre a busca de uma origem perdida, absolutamente simples até as formas mais complexas. A "nova história" inaugurada pelos filólogos, rejeita tanto a busca da origem, como a previsibilidade do curso histórico, ela pretende estabelecer as leis internas e efetivas de transformação. A historicidade interna possibilita, pela primeira vez, a arqueologia dos monumentos do passado:

[...] a filologia desfará as relações que o gramático [isto é, a gramática clássica] estabelecera entre a linguagem e a história externa para definir uma história interior. E esta, uma vez assegurada na sua objetividade, poderá servir de fio condutor para reconstituir, em proveito da História propriamente dita, acontecimentos afastados de toda memória.⁸⁵

“Acontecimentos afastados de toda memória”: reconhecemos justamente a concepção de história da arqueologia de Foucault, como se, falando da filologia, ele estivesse na verdade enunciando as condições de possibilidade de seu próprio projeto. Uma história descontínuista, sem começo nem fim, procurando as leis internas de formação e transformação dos objetos e criando com isso a possibilidade de resgate de uma memória ocultada: trata-se aí não só das condições de possibilidade da arqueologia como discurso histórico, mas de toda a concepção atual de história⁸⁶. Foucault busca essa genealogia inusitada da história nova no comparatismo do século XIX:

[...] o nascimento da filologia permaneceu, na consciência ocidental, muito mais discreto que o da biologia e da economia política. Contudo, fazia parte da mesma transmutação arqueológica. Contudo, suas conseqüências talvez se tenham

⁸⁵ PC, 310.

⁸⁶ Essas características atribuídas à historicidade da filologia são as mesmas atribuídas à história em geral (do pensamento, da ciência etc), definidas na célebre introdução de *A arqueologia do saber* sobre a revolução epistemológica na história contemporânea. cf. AS, 3-20.

*estendido muito mais longe ainda em nossa cultura, pelo menos nas camadas subterrâneas que a percorrem e a sustentam.*⁸⁷

Essa análise da filologia e sua posição na seqüência das *Palavras e as coisas* (situada depois da economia e da biologia e precedendo o importante capítulo sobre A analítica da finitude), têm um papel estratégico. Ressuscitar o valor do comparatismo na forma como usamos a linguagem hoje e na forma de historicidade que é inerente a esse uso, permite a Foucault fazer uma crítica a Saussure e, indiretamente, a toda a semiologia de sua época - uma crítica ao estruturalismo.

A forma de conceber a língua inaugurada por Saussure e desenvolvida pelo estruturalismo está em continuidade com a chamada Gramática de Port-Royal, a gramática clássica com a qual se inaugura a reflexão sobre a língua, que seria precursora da lingüística saussuriana. Ambas pressupõem a estrutura binária do signo (signo = significado + significante) e a relação de representação entre o conceito e a sua imagem vocal. Diz Foucault: "*Sabe-se bem que Saussure só pôde escapar a essa vocação diacrônica da filologia, restaurando a relação da linguagem com a representação, disposto a reconstituir uma 'semiologia' que, à maneira da gramática geral, define o signo pela ligação entre duas idéias*".⁸⁸

Estabelecendo o primado da sincronia sobre a diacronia, Saussure inaugurou o desejo do saber contemporâneo de negar o acontecimento que lhe deu origem - o fim da representação na virada dos séculos XVIII ao XIX - e sua vontade de se identificar com o século XVIII, um desejo de retorno ao discurso clássico do século XVIII.

Restabelecendo as camadas ocultas, as discontinuidades e os acontecimentos perdidos do saber, a arqueologia desmistifica esse desejo estruturalista de restabelecer a unidade do saber sob a liderança da semiologia e de voltar ao século XVIII, reconstituindo os universais lingüísticos (esse é, por exemplo, o projeto da gramática gerativa de Noam Chomsky) ou dos universais do pensamento: seja, por exemplo, o projeto de Lévi-Strauss de encontrar as estruturas cognitivas do homem, sua universalidade, acima das relatividades culturais que a antropologia analisa.

⁸⁷ PC, 297.

⁸⁸ PC, 310.

Essa crítica ao estruturalismo, porém, passou um pouco despercebida, ofuscada pela crítica contundente da antropologia e dos humanismos nos capítulos finais das *Palavras e as Coisas*. Nesse sentido, diríamos que é preciso fazer a arqueologia do próprio texto de Foucault, escavando suas camadas encobertas. Hoje, temos um certo distanciamento para fazer isso, com o fracasso teórico do estruturalismo, e a situação de crise das ciências humanas após sua febre teórica nas décadas de 60 e 70. Analisaremos melhor essa questão adiante, quando falarmos da relação entre Foucault e o estruturalismo.

2. A analítica da finitude

Para prosseguirmos nossa análise das *Palavras e as Coisas*, temos de problematizar agora o aspecto filosófico do acontecimento que originou a modernidade, suas conseqüências para o discurso filosófico. Após analisar as ciências da vida, do trabalho e da linguagem e suas implicações, teremos que analisar, portanto, a formação da *analítica da finitude*.

Foucault diz que todo o pensamento contemporâneo é ainda afetado pela “abertura” do “acontecimento” de onde ele surgiu. Este acontecimento é a dissolução da representação como fundamento do saber clássico. Esse fato determina ao mesmo tempo a impossibilidade de fundar as sínteses no espaço da representação e a obrigação correlativa de abrir o campo transcendental da subjetividade. Com a constituição dos saberes empíricos e dos seus objetos fechados em si mesmos, com uma identidade inacessível, a representação perde sua transparência - pois há uma dimensão interna, que ela não pode representar - e deve encontrar um ponto fixo de apoio para que o conhecimento desses objetos se torne possível. Esse ponto fixo é o sujeito do conhecimento, sujeito *transcendental*, pois sendo o fundamento da experiência cognitiva, nunca é ele mesmo dado na experiência. Esse sujeito transcendental dará a síntese às representações do conhecimento, mas os objetos conhecidos nunca serão totalmente apreendidos, pois agora a representação é parcial, fragmentária, não tendo acesso à profundidade do empírico.

No período clássico, o que garantia a transparência entre o ser e a representação, entre as palavras e as coisas era o *Deus* da metafísica clássica, o Deus de Descartes, entendido como princípio transcendente que garantia toda verdade. Agora que o lugar de Deus está vazio, pois o mundo da experiência perdeu sua transparência, o pensamento é obrigado a procurar um outro princípio transcendente para colocar no seu lugar e assegurar a síntese das representações: esse princípio é o *homem* como novo ente metafísico. Isso tem como consequência, ao mesmo tempo, o aparecimento do homem como objeto do saber e do sujeito do conhecimento como fundamento de todo saber. Para se tornar possível, o conhecimento deve se fundar numa subjetividade transcendental. O que torna possível o conhecimento não é mais a representação, mas o homem entendido como “duplo empírico-transcendental”.

A representação clássica era dada num *continuum*, sem rupturas, ajustando todos os seres no espaço de um quadro em que se alinhavam gradativamente suas diferenças, do mais simples ao mais complexo, do unitário ao múltiplo, procurando estabelecer uma ordenação exaustiva dos seres dados à percepção. De direito este quadro era extensível ao infinito, o que fundamentava a representação era, portanto, uma *metafísica* do infinito, onde cada ser na sua diferença dentro do quadro classificatório era *pars pro toto* e se definia em sua identidade enquanto tal. Ora, nesse imenso quadro dos seres não havia lugar para o sujeito, este não se incluía na representação, nem tampouco para um ser que seria ao mesmo tempo fundamento e irreduzível à representação: o homem - ou seja, para o pensamento clássico, o homem não podia ser objeto de si mesmo, portanto, não existia como tal.

Com o rompimento do *continuum* da representação, com a sua fragmentação, sua perda de transparência, duas outras formas simétricas e opostas de pensamento surgem para preencher seu espaço e tornar possível o conhecimento: o sujeito transcendental - que não pode ser dado à experiência, pois é o fundamento de toda experiência possível - e, de outro lado, a busca da síntese entre as representações no próprio objeto que nelas é dado (a produção, a linguagem e a vida): no objeto “transcendental”. Se, de um lado, a vertente transcendental ou crítica obriga a assumir a finitude como limitação do saber e, portanto, acarreta o “fim da metafísica”; por outro lado, as positivities baseadas

no "em-si" dos objetos tendem a constituir outras metafísicas para conjurar a finitude: "metafísica da vida" contra o inevitável da morte; metafísica de uma utopia do trabalho e metafísica de uma linguagem transparente ou de um domínio total das significações por parte do sujeito.

Foucault parte, em sua análise da *analítica da finitude*, da tese heideggeriana segundo a qual a metafísica da modernidade é uma metafísica do sujeito, pois pretende determinar a verdadeira natureza do homem, tornando-o objeto de conhecimento. O humanismo, ao pretender-se ateu, não teria rompido realmente com a metafísica, porque a determinação do ser do homem pressupõe implicitamente uma interpretação da totalidade do ente. Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger diz:

Todo humanismo funda-se ou numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal. Toda determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente, sem a questão da verdade do ser, e o faz sabendo ou não sabendo, é Metafísica. Por isso, mostra-se, e isto no tocante ao modo como é determinada a essência do homem, o elemento mais próprio de toda Metafísica, no fato de ser "humanística"⁸⁹.

A "antropologia" – entendida como a disposição fundamental da *epistème* moderna – é o discurso que remete todo objeto de conhecimento ao homem como ser finito e que postula o homem como fundamento de todo saber possível. O saber passa a ser fundado na finitude humana. Isto nos remete a duas conseqüências: 1. o sujeito transcendental, que por definição não é dado à experiência, só pode ter acesso a si mesmo através desses objetos inapreensíveis que são seu corpo, seu desejo e sua linguagem; 2. o conhecimento só é possível se o sujeito der síntese à suas representações, ou seja, o sujeito só pode ser condição da percepção na medida em que não é dado à própria percepção. Esses dois pensamentos opostos se unificam num círculo que define o saber de nossa época: é o homem como "dobra", ao mesmo tempo sujeito e objeto, determinante e determinado, fundamento e fundado de si mesmo. O mundo é inteiramente

⁸⁹ Heidegger, "Sobre o Humanismo", in: *Os Pensadores*, p. 153.

antropologizado, na medida em que não há nenhum saber possível fora do círculo da finitude humana, o conhecimento se fecha dentro da teia do humanismo.

Dissemos que o discurso clássico não podia conceber o homem como objeto ou sujeito do saber, pois o discurso que representa o *continuum* dos seres da natureza não pode representar aquele que o fundamenta. A partir da ruptura no fim do século XVIII, a representação deixa de ordenar as coisas, deixa de ser princípio da Ordem: “a ordem pertence agora às coisas mesmas e à sua lei interior. Na representação os seres não manifestam mais sua identidade, mas a relação exterior que estabelecem com o ser humano”.⁹⁰ O homem ocupa o lugar deixado vago pelo Deus cartesiano com o fim da representação clássica. Porém, sua configuração no saber moderno é frágil, pois ele não pode se fundamentar mais numa metafísica: não pode haver metafísicas medidas pela finitude humana. Apesar das tentativas recorrentes de constituir metafísicas humanistas, uma das principais consequências da descoberta da finitude é o “fim da metafísica” ou metaforicamente a “morte de Deus”. O infinito ou o Deus cartesiano é o que dava unidade ao conhecimento para a filosofia da representação, Deus garantia que o ser era idêntico à representação, que o objeto representado correspondia à realidade efetiva. Era esse Deus também quem garantia a identidade e a transparência a si mesmo do eu pensante. Com o fim da representação, o homem se coloca no lugar de Deus, no lugar do infinito ou do absoluto que garantia a objetividade do conhecimento. Agora, o homem tenta ser a garantia do próprio conhecimento; o conhecimento deve se fundamentar na sua finitude: o homem finito se coloca no lugar do Deus infinito. A contradição que isto implica - colocar o finito no lugar do infinito - acarreta como consequência lógica o próprio *fim da metafísica*. Foucault aponta a impossibilidade do conhecimento voltar a se fundamentar numa metafísica ou num ser transcendente:

[...] o homem moderno só pode pensar o homem porque ele pensa o finito a partir dele próprio. [...] O homem, na analítica da finitude, é um estranho duplo empírico-transcendental, porquanto é um ser tal que nele se tomará conhecimento do que torna possível todo conhecimento; [...] agora que o lugar da análise não é mais a representação, mas o homem em sua finitude, trata-se de trazer à luz as

⁹⁰ PC, 329.

condições do conhecimento a partir dos conteúdos empíricos que nele são dados.⁹¹

Colocados esses elementos, podemos analisar a circularidade que a analítica da finitude implica. Nela, o homem não pode se constituir como objeto de saber - nas ciências humanas - pois é seu sujeito; mas, em compensação, ele também não pode objetivar totalmente aquilo que o fundamenta, aquilo que não é dado à sua experiência: o *ser* próprio do homem. Ou, dito de outra maneira, a *condição de possibilidade* de aparecimento do homem como objeto do saber é sua própria definição como princípio de todo saber. Pelo mesmo motivo, também não é possível fundar uma *positividade* nela mesma, como seu próprio fundamento, elidindo o momento do sujeito: a cientificidade, no sentido positivista, está, portanto, vedada às ciências humanas; nenhum objetivismo as fará superar seu subjetivismo congênito. Se o saber se encontra limitado pela finitude humana, esta nunca poderá conhecer a si mesma totalmente, mesmo regredindo ao infinito, por causa da circularidade na qual ela cai ao tentar objetivar o homem a partir de si mesmo. No espaço interior formado por esse círculo ou "dobra" se desenrolou e se desenrola, de acordo com Foucault, todo o saber moderno, com o qual temos que romper se quisermos sair da armadilha tecida pelo humanismo.⁹²

Todo percurso e a complicada argumentação da segunda parte de *As Palavras e as Coisas* busca fechar em sua circularidade o pensamento do homem sobre si mesmo, indicando a sua relatividade, seu caráter contraditório e aporético e a possibilidade da mudança, talvez iminente, desta configuração do saber. Toda essa "história da verdade" busca descrever as descontinuidades históricas para registrar a própria descontinuidade em que se situa o presente: seu horizonte, seu *locus* de enunciação é a própria atualidade do saber. Nessa perspectiva, Foucault procura fazer um diagnóstico da atualidade com base na história do saber e de seus abalos, com a finalidade de desbastar o caminho para um pensamento por

⁹¹ PC, 334.

⁹² Antecipando análises posteriores, podemos adiantar que mesmo após o salto genealógico, Foucault não consegue se libertar totalmente do tema transcendental, ele continua preso à circularidade criticada no pensamento antropológico. O sujeito transcendental kantiano ou fenomenológico é apenas substituído por um transcendental objetivo, que é o poder na genealogia. Já a *Arqueologia do Saber* resultou numa situação irônica, na medida em que ao tentar se libertar do transcendental, se negava a explicitar seu fundamento, limitando suas explicações apenas ao empírico, ao 'visível'.

vir. Em relação a este, nos encontraríamos, segundo Foucault, na posição do "último homem" em relação ao "além-do-homem".⁹³

Podemos concluir com o que diz Foucault no prefácio a *As palavras e as coisas*:

O homem - cujo conhecimento passa, a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates - não é, sem dúvida, nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas, uma configuração, em todo o caso, desenhada pela disposição nova que ele assumiu recentemente no saber. Daí nasceram todas as quimeras dos novos humanismos, todas as facilidades de uma *antropologia* entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem. Contudo, é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos; uma simples dobra de nosso *saber*, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova.⁹⁴

3. O retorno do ser da linguagem

Ao lado da análise estrutural dos discursos e saberes, há um outro aspecto das *Palavras e as Coisas*, sobre o qual não se costuma chamar muita atenção, apesar de ser fundamental. Trata-se do que podemos chamar de fenomenologia do *ser da linguagem*. Inspirado na ontologia da linguagem presente na obra de Heidegger e de Merleau-Ponty, Foucault traça o fio condutor deste misterioso ser da linguagem que atravessa toda a epopéia da modernidade, do século XVI à atualidade. É, de certa forma, o contraponto aos inexplicáveis cortes e descontinuidades que escandem a história dos discursos, um fundo ontológico que não se altera face à ininterrupta modificação dos discursos.

O ser da linguagem é tematizado inicialmente na *analogia* do Renascimento, que revela uma outra lógica para o saber, uma lógica mágica, hierofânica, onírica. As coisas se misturam às palavras, os signos remetem uns aos outros por vínculos de semelhança, inversão, metáfora e metonímia, como a

⁹³ Cf. PC, 358 e 402.

⁹⁴ Cf. PC, 13.

lógica do sonho, estudada na *Interpretação dos Sonhos* de Freud. O conhecimento constitui um círculo exclusivamente interpretativo e infinito, pois cada coisa do mundo é um sinal que remete a outras coisas, e assim por diante. A linguagem não representa o mundo, pois ainda não está separada dele; ainda não houve a cisão, realizada pela teoria cartesiana do conhecimento, entre o sujeito e o objeto.

No século XVII, Bacon e Descartes empreendem a crítica da analogia renascentista. Agora a semelhança passa a ser algo negativo, um obstáculo ao progresso do conhecimento. Ela é relacionada com o jogo de espelhos, com a ilusão (o *eidolon* de Bacon), Descartes a atribui aos "sentidos enganadores" e, portanto, não serve mais como suporte para o ato de conhecer.

A partir do século XVII, quando nasce o racionalismo ocidental, o conhecimento partirá de outras bases: a teoria do signo e a função representativa da linguagem. Mas, a analogia e a semelhança não desaparecem totalmente, são relegadas a um papel marginal, são empurradas ao mundo das sombras, dos loucos e dos poetas:

*A partir do século XVII, a semelhança é repelida para os confins do saber, do lado de suas mais baixas e mais humildes fronteiras. Lá, ela se liga à imaginação, às repetições incertas, às analogias nebulosas. E, em vez de desembocar numa ciência da interpretação, implica uma gênese que ascende dessas formas rudes do Mesmo aos grandes quadros do saber desenvolvidos segundo as formas da identidade, da diferença e da ordem.*⁹⁵

Daí por diante, o ser da linguagem, ou seja, a experiência pura e originária da linguagem enquanto linguagem, anterior a qualquer função representativa ou atributiva, será atributo do louco e do poeta:

O louco como o que se alienou na analogia [...] inverte todos os valores e todas as proposições [...] que só é Diferente na medida em que não conhece a Diferença e o poeta como o personagem que resgata a soberania do Mesmo. Eles estão na posição de limite, na margem exterior da cultura ocidental.

⁹⁵ PC, 86.

A literatura moderna, desde o romantismo, passando pelo simbolismo e o surrealismo, tenta resgatar o ser da linguagem perdido, que passa a crescer "sem começo, sem termo e sem promessa".

[...] no começo do século XIX, estando a lei do discurso destacada da representação, o ser da linguagem achou-se como que fragmentado; mas elas se tornaram necessárias quando, com Nietzsche, com Mallarmé, o pensamento foi reconduzido, e violentamente, para a própria linguagem, para seu ser único e difícil. Toda a curiosidade de nosso pensamento se aloja agora na questão: o que é linguagem, como contorná-la para fazê-la aparecer em si mesma e em sua plenitude?⁹⁶

Reencontrar num espaço único o grande jogo da linguagem tanto poderia ser dar um salto decisivo para uma forma inteiramente nova de pensamento quanto fechar sobre si mesmo um modo de saber constituído no século precedente.⁹⁷

Essa é a hipótese polêmica do capítulo final das *Palavras e as coisas*, que procura responder á questão: se o homem desapareceu enquanto sujeito e objeto de nosso saber, a linguagem necessariamente reaparecerá na sua unidade?⁹⁸ A questão e a hipótese são complementares ao diagnóstico feito por Foucault sobre o pensamento antropológico:

A antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou o pensamento filosófico desde Kant até nós, [...] mas em via de se dissociar sob nossos olhos, pois começamos a nela reconhecer, a nela denunciar de um modo crítico, a um tempo, o esquecimento da abertura que a tornou possível e o obstáculo tenaz que se opõe obstinadamente a um pensamento por vir.⁹⁹

⁹⁶ PC, 322.

⁹⁷ PC, 323.

⁹⁸ O retorno da unidade da linguagem sem a metafísica do infinito que a fundamentava na época clássica, significa a volta do transcendental através da estrutura formal da língua, na medida em que ela se transforma num ponto fixo pelo qual apreender o movimento da história, ela se exclui da história para se tornar uma estrutura intemporal e aut centrada – o que é o principal erro do estruturalismo. Foucault recusará essa forma de conceber a linguagem para abordá-la como um conjunto de sistematicidades históricas, fragmentárias e descentradas (é a teoria do enunciado da *Arqueologia do Saber*).

⁹⁹ PC, 359.

A antropologia como busca da essência do homem é, de certa forma, pré-crítica - uma nova metafísica, sem infinito, uma metafísica pós-morte de Deus, que pretende colocar o homem no lugar do Deus morto, portanto um humanismo. Essa antropologia seria um desdobramento do dogmatismo - o mesmo dogmatismo contra o qual Kant dirigiu a *Crítica* -, desdobramento por ser ao mesmo tempo um novo dogmatismo e uma dobra do saber sobre si mesmo, fechando-o num círculo vicioso. A circularidade da antropologia é uma figura fundamental, sua análise esclarece porque a antropologia torna-se pré-crítica e revela as aporias do humanismo, um pensamento que se acredita eterno.

Vejamos o que diz Foucault: "[...] a análise pré-crítica do que é o homem em sua essência converte-se na análise de tudo o que pode dar-se em geral à experiência do homem".¹⁰⁰ Como um novo "sono dogmático", a antropologia limita e neutraliza o poder da crítica aos conteúdos empíricos do homem - estes conteúdos tornam-se então o próprio fundamento da crítica - e inversamente devem ser legitimados por ela, ou seja, uma instância pré-crítica (a essência do homem ou antropologia) deve fazer as vezes de fundamento empírico para a crítica neutralizada, embora, na aparência seja a crítica que fundamenta os conteúdos empíricos, remetendo-os ao que é o homem em sua essência (ao seu corpo, seu desejo, sua linguagem). Essa é a astúcia, a grande malandragem do pensamento antropológico: fazer valer como crítico o que na verdade é empírico e pré-crítico.

Esse mascaramento da crítica, que faz parecer radical o que é dogmático, baseia-se em dois pressupostos: o "esquecimento da abertura que o tornou possível", isto é, o esquecimento de que o homem é uma figura recente para o saber e de que antes do acontecimento que funda a modernidade, ele não existia - a antropologia precisa supor que o homem é uma figura intemporal, "a mais velha busca desde Sócrates". O outro pressuposto é que a antropologia deve se conceber como insuperável, deve ser o fim da filosofia. Assim, a antropologia torna-se "um obstáculo tenaz a um pensamento por vir". Ela só pode se pressupor, ao mesmo tempo como intemporal, sem origem e inultrapassável, imutável e permanente, devido ao círculo vicioso que a constitui - é por isso que ela resiste a desfazer a dobra.

¹⁰⁰ PC, 358.

Esse é o diagnóstico do pensamento filosófico contemporâneo feito pela arqueologia. Sua tarefa propriamente crítica diante desse diagnóstico é ter tornado manifesto o acontecimento que deu origem ao pensamento do homem e a sua delimitação precisa no tempo, sua periodização. A demonstração de que o humanismo é um fenômeno histórico, com começo assinalável, datado, limitado e relativo. Criticando a pretensão da antropologia de estar fora do tempo e de se identificar com a racionalidade em geral, a arqueologia restitui o poder da crítica, reatando com o projeto kantiano de uma "crítica geral da razão".¹⁰¹ Todo o instrumental mobilizado pela arqueologia das ciências humanas tem esse objetivo primordial em vista: reinserir a razão na temporalidade e voltar a criticar seus limites, o que significa historicizá-la. Daí o papel fundamental da história nesse projeto, pois não se trata absolutamente de uma filosofia da história, mas de análises empíricas, em arquivos, com periodizações, crítica documental, etc. Situando precisamente seus acontecimentos, rupturas, a arqueologia dá uma face visível a uma "história da verdade", uma história da racionalidade ocidental, até então encoberta.

Através da crítica enquanto historicização do saber, a arqueologia põe o pensamento em movimento novamente e possibilita conceber um "pensamento por vir", o que se opõe ao tema hegeliano de um fim da filosofia: "Se a descoberta do Retorno é realmente o fim da filosofia, então o fim do homem é o retorno do começo da filosofia".¹⁰² O pensamento habita as práticas humanas, além de ser ele próprio, no seu exercício, uma prática transformadora, um verdadeiro *ethos* que define o modo de ser de uma época: "*O pensamento moderno jamais pôde, na verdade, propor uma moral: mas a razão disso não está em ser ele pura especulação; muito ao contrário, desde o início e na sua própria espessura, ele é um certo modo de ação*".¹⁰³

Enquanto ação, ao mesmo tempo teórica e prática, o pensamento é subversivo, é um "ato perigoso", e esta é sua função ético-política. Para Foucault, essa função não é domínio exclusivo da filosofia, mas está de algum modo

¹⁰¹ PC, 358.

¹⁰² PC, 358.

¹⁰³ PC, 344. Na Genealogia, Foucault revisará esse primado dado à teoria a despeito da prática: na *História da Sexualidade*, ele revisará essa opinião sobre a ética e a moral da modernidade pelo negativo: analisando o modelo grego de ética, a Grécia seria o que a modernidade não é; segundo esse modelo, só a prática pode embasar uma moral, não apenas o pensamento ou a teoria. Trata-se de uma reviravolta total em relação às posições de *As palavras e as coisas* e ao primado dado à teoria nesta obra.

presente em toda prática humana. Na modernidade, todo discurso pode se constituir como um ato filosófico: música, ciências humanas, matemática, discurso revolucionário etc. Todos esses discursos “pensam”, ou melhor, todos eles são habitados por um pensamento que se pensa através deles, já que o pensamento não é um atributo exclusivo da consciência subjetiva. E todo pensamento, sendo uma *práxis*, uma forma de ação, implica uma tomada de posição diante da realidade. O discurso, como *práxis* teórica, transmite ao intelectual a obrigação ética de intervenção na realidade. É nesse sentido que Foucault concebe esse embate entre o humanismo e o estruturalismo, concebendo o discurso teórico como uma luta, um campo de batalha, onde se afrontam forças opostas:

*[...] O humanismo, a antropologia e o pensamento dialético estão ligados uns aos outros. O que ignora o homem é a razão analítica contemporânea, que vimos nascer com Russell, que aparece em Lévi-Strauss e nos lingüistas. Esta razão analítica é incompatível com o humanismo, ao passo que a dialética necessita do humanismo acessoriamente.*¹⁰⁴

Nesta entrevista, Foucault está preocupado em responder aos ataques de Sartre¹⁰⁵, que o alcunhou de “último baluarte da burguesia”. Revidando ao ataque, Foucault considerou Sartre como último representante do “pensamento dialético”. Opõe a este pensamento (chama-o de “filosofia do retorno a si mesmo”) três vertentes do pensamento contemporâneo: a filosofia analítica (Russell e Wittgenstein), a antropologia estrutural (Lévi-Strauss) e o estruturalismo lingüístico (Benveniste, Greimas, Jakobson, etc), que segundo Foucault, abandonaram o objeto homem para se dedicarem à linguagem, procurando reconstituir sua unidade perdida. Mas, ao mesmo tempo, Foucault coloca o perigo que resulta deste empreendimento arriscado da razão analítica:

É aqui que se apresenta a nós uma tentação perigosa, de retorno puro e simples ao século XVIII, tentação que ilustra bem o interesse atual pelo século XVIII. Mas,

¹⁰⁴ *L'homme est-il mort?* (entrevista de junho de 1966), DE, II, 540.

¹⁰⁵ cf. artigo de Sartre sobre os estruturalistas em *L'Arc*, 1966, n. 30, p. 87-88.

*não pode haver um tal retorno. Não se poderá refazer a Enciclopédia ou o Tratado das Sensações de Condillac.*¹⁰⁶

A razão analítica deseja ser um novo racionalismo, um retorno à universalidade da representação. Redescobrimo a transparência do signo, seja através das pesquisas lingüísticas dos estruturalistas, seja através do desenvolvimento da lógica simbólica no positivismo lógico, seu objetivo final é a reconstrução da unidade da ciência. Isso é o que procura demonstrar o último capítulo de *As Palavras e as Coisas*: presas no círculo antropológico, as ciências humanas não podem restituir todo impensado à representação, ao pensamento, pois na modernidade, a possibilidade de representar se encontra limitada pela finitude humana. Portanto, a semiologia não pode se constituir no modelo universal de todas as ciências humanas, quiçá de todo o saber - ela não é uma nova "Ideologia" (no sentido de Teoria das Idéias), nem a filosofia analítica inglesa pode reconstituir a *Mathesis Universalis* do pensamento clássico (Leibniz), formalizando todo o pensamento, tudo o que é enunciável através do discurso lógico. Então, o que devemos entender pela reconstituição da unidade da linguagem (testemunhada pelo reaparecimento do "ser da linguagem" na literatura), enunciada no fim das *Palavras e as Coisas*: "*Tendo o homem se constituído quando a linguagem estava votada à dispersão, não vai ele ser disperso quando a linguagem se congrega?*".¹⁰⁷

Assim, a grande opção colocada por Foucault no final das *Palavras e as coisas*, entre o renascimento do "grande jogo da linguagem" ou o fechamento da epistémé sobre si mesma, parece implicar um caminho sem saída. Isso na medida em que procurar a unidade da linguagem, tal como fora na época clássica, é negar o acontecimento que nos deu origem, é negar a modernidade; e o fechamento da epistémé sobre si mesma, implicaria o fracasso das ciências humanas, que pretendem justamente adquirir unidade e cientificidade se unificando sob um modelo semiológico comum. A alternativa parece ser ilusória, uma vez desfeita a unidade que a linguagem teve no Renascimento, ela jamais poderá reaparecer - o ser da linguagem está perdido. Uma vez rompida a metafísica da representação,

¹⁰⁶ *L'homme est-il mort?*, Idem, 542.

¹⁰⁷ PC, 403.

que dava unidade a todos os saberes da época clássica, essa unidade nunca mais será possível.

Então, qual o papel de toda a agitação contemporânea em torno da linguagem, qual a função de todas essas disciplinas novas e correntes de pensamento (semiologia, semiótica, gramatologia, gramática gerativa e, entre elas, inclusive a arqueologia)? Talvez, simplesmente recolocar o pensamento novamente em movimento, inquietá-lo, sem que daí se siga que seja possível uma utopia da linguagem totalmente transparente ou o domínio total do sujeito sobre suas representações. Daqui por diante, após o corte da modernidade, a linguagem crescerá “[...] sem começo, sem termo e sem promessa [...]”¹⁰⁸: sem poder retornar a sua origem, sem poder sonhar com uma utopia de controle total dos significados e portanto, sem nenhuma promessa de um futuro rutilante - os conceitos de causalidade, totalidade e finalidade estão definitivamente excluídos da concepção moderna da linguagem.

A linguagem deveria recusar a se unificar, a reconstituir um todo harmônico, deveria, ao contrário, aceitar sua fragmentação, sua falta de sentido, acolher sua dissonância como uma consequência da “condição moderna” a que ela se encontra sujeita. A linguagem não poderá substituir o círculo tenso mas uno da antropologia, desfeito este, o que se anuncia é a impossibilidade da unificação epistemológica do conhecimento, assim como de uma linguagem de representação perfeita. Se Deus morreu, o homem - seu assassino - foi com ele; por mais que cultivemos a nostalgia do século XVIII, sem a metafísica a unidade não é mais possível. A fragmentação da linguagem e do conhecimento nos impele a aceitar nossa condição moderna e nos condena à única liberdade possível: de reeditar indefinidamente o corte da modernidade, o ato fundador de Kant no fim do século XVIII - essa liberdade é um *ethos* especificamente moderno.

¹⁰⁸ PC, 60.

Capítulo III

Arqueologia e Estruturalismo

1. Foucault, o estruturalismo e as ciências humanas

Passada a febre estruturalista dos anos 60, Foucault reconheceu que o estruturalismo foi o esforço mais sistemático para evacuar as ciências humanas e a história do acontecimento, para "deseventualizá-las". As estruturas são unidades exteriores à história e referidas a constantes antropológicas. Apesar de suas muitas diferenças, o estruturalismo se assemelha ao pensamento hegeliano na busca por totalidades e na negação dos acontecimentos singulares e da dimensão do poder:

Nem a dialética (como lógica da contradição), nem a semiótica (como estrutura da comunicação) poderiam dar conta do que é a inteligibilidade intrínseca dos afrontamentos. A dialética é uma maneira de esquivar a realidade desta inteligibilidade sempre perigosa e aberta, assentando-a sobre o esqueleto hegeliano; e a semiologia é uma maneira de esquivar o seu caráter violento, sangrento, mortal, assentando-a sobre a forma pacificada e platônica da linguagem e do diálogo.¹⁰⁹

A partir do início da década de 70, Foucault se torna cada vez mais crítico quanto às ilusões do movimento estruturalista. No momento em que se faz a passagem de um paradigma lingüístico para um paradigma estratégico, Foucault reavalia o primado do discurso que até então orientara seu trabalho e introduz a dimensão genealógica do poder e das práticas nas suas pesquisas. Mas, é preciso ressaltar que ele nunca compartilhou das análises ahistóricas da semiologia estrutural ou das análises estruturais da narrativa. Apresentamos a seguir, a título de exemplo, como seria uma análise de *As palavras e as coisas*,

¹⁰⁹ DE, III, 145.

seguindo os pressupostos clássicos do estruturalismo de matriz semiológica, ou seja, segundo a teoria da comunicação.

Foucault comparou discursos científicos (sobre a linguagem, a atividade econômica e os seres vivos) com discursos filosóficos e definiu para eles um sistema de relações (de diferenças e oposições) para cada época. Os três estratos arqueológicos definidos por Foucault (a Renascença, a Era clássica e a Era moderna), são separados por descontinuidades bruscas e inexplicáveis. Uma possibilidade de saída para essa análise, de explicação dessas descontinuidades, seria a definição de relações constantes, de invariantes primeiro no interior dos próprios discursos; depois entre os discursos de uma mesma época, definindo uma *epistème*; enfim, a definição de regras comuns, de invariantes entre as próprias epistèmes, descortinando finalmente a estrutura universal de nosso pensamento e remetendo-a talvez à própria estrutura do cérebro - aos conteúdos cognitivos universais do homem. Teria assim constituído uma análise estrutural, semelhante à de Lévi-Strauss, reconduzindo o homem às estruturas que o tornam possível.

Essa análise estrutural dos discursos teria essa configuração se Foucault consentisse em reduzir o conceito de discurso à relação código/mensagem e incluir sua análise no projeto semiológico, como o fizeram as diversas ciências humanas ligadas ao estruturalismo na década de 60. Recorrendo à teoria da comunicação, ele teria podido definir todas as relações entre enunciados, entre discursos, entre epistèmes e entre as diferentes épocas, resolvendo o problema da descontinuidade histórica numa meta-estrutura inconsciente e invariante do pensamento ocidental - uma espécie de estrutura das estruturas, que seria ao mesmo tempo a matriz para estruturas possíveis.

Essa comparação só ressalta a diferença essencial entre Foucault e um certo estruturalismo. Foucault utiliza um método estrutural, no sentido original de método comparativo, para estabelecer entre discursos relações não necessariamente de isomorfismo, assim como uma epistème não pode ser definida como um código. Foucault sequer usa a palavra estrutura - usa, contudo, a palavra sistema, no sentido saussuriano, de sistema de diferenças. Sua questão é a delimitação, a individualização, a diferenciação dos discursos, recorrendo a "sistemas de dispersão" ou sistemas de identidades e diferenças (nos quais as

contradições, as incongruências, o casual e o acidental possam ser entendidos quanto às suas condições de possibilidade). Em relação ao estruturalismo clássico, o estruturalismo de Foucault é fraco por renunciar à cientificidade do método.

O "sistema de dispersões" não supõe os pressupostos básicos da definição de estrutura: relação invariante entre elementos diversos, geração do sentido a partir do não-sentido, homogeneidade, redutibilidade a um código para enunciados possíveis. Essa crítica à semiologia está bem caracterizada na *Arqueologia do saber*, estabelecendo a diferença entre a análise arqueológica dos enunciados e a análise lingüística dos signos.

Foucault se diferencia do projeto estruturalista clássico por duas vias, por duas especificidades de sua formação: seu modelo de análise estrutural vem não de Saussure ou de Jakobson, mas de Dumézil¹¹⁰; sua maneira de tratar os discursos na história lhe vem da epistemologia francesa, saída da escola positivista francesa.¹¹¹ Foucault esclarece sua relação com o estruturalismo em uma entrevista:

[...] eu fui levado a analisar em termos de estrutura o nascimento do próprio estruturalismo. É nesta medida que eu tenho com o estruturalismo uma relação ao mesmo tempo de distância e de redobramento. De distância, pois eu falo dele em lugar de praticá-lo diretamente, e de redobramento, pois eu não posso falar dele sem falar sua linguagem.¹¹²

Foucault expressa assim uma relação ambígua com o estruturalismo. Declara antes do trecho citado aplicar um certo tipo de "estruturalismo generalizado", que se caracteriza por ser um "instrumento rigoroso" de análise e

¹¹⁰ O biógrafo de Foucault, Didier Éribon, ressalta o papel de Dumézil na formação intelectual de Foucault, assim como sua estreita amizade pessoal, cf. Eribon, D. - *Michel Foucault (1826-1984)*, São Paulo, Brasiliense, 1986 e Idem,- *Michel Foucault e seus contemporâneos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994. O próprio Foucault assinala em *A ordem do discurso* (OD), sua dívida para com Dumézil: "Creio que devo muito a M. Dumézil...foi ele que me ensinou a analisar a economia interna de um discurso de modo totalmente diferente dos métodos de exegese tradicional ou do formalismo lingüístico", OD, 71.

¹¹¹ Cf. Machado, Roberto - *Ciência e saber*, Rio de Janeiro, Graal, 1988; e Fichant, Michel - "A epistemologia em França" in: Châtelet, François - *História da Filosofia*, vol. 8: O século XX, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1983.

¹¹² La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est aujourd'hui?, entrevista de 12/4/1967, DE, II, 354.

constituir um "ato filosófico" diante da atualidade. Essa formulação permite a Foucault situar-se fora do *main stream* do estruturalismo - a corrente semiológica - mas próximo dele, porque não pode falar dele sem falar sua linguagem. Ou seja, Foucault está dentro do estruturalismo se este for definido como um método de análise, um instrumento rigoroso, mas se distancia dele na medida em que o estruturalismo se engaja num projeto de unificação do campo das ciências humanas, sob a liderança da semiologia. O ponto de atrito é a questão da cientificidade.

No capítulo final de *As palavras e as coisas* sobre as ciências humanas, contudo, Foucault parece dar uma acolhida entusiástica aos últimos desenvolvimentos das ciências humanas, que para ele se devem, sobretudo, à obra de Freud. A psicanálise, introduzindo o conceito de inconsciente, deu início a uma revolução nas ciências humanas, pois o inconsciente enquanto o *Outro* do homem, o reconduz às formas limites de sua finitude. Participam da revolução, da mesma forma, a etnologia, que conduz o homem ao seu inconsciente cultural, e a lingüística, que o leva às formas puras de sua linguagem. As ciências humanas, porém - assim como ciências da vida, do trabalho e da linguagem, antes delas - não podem ultrapassar o domínio da representação, chegando ao conhecimento dos conteúdos do inconsciente em si mesmo. Mas, ao tematizar o inconsciente como limite da representação, elas conduzem o homem ao que o torna possível, aos seus limites, contribuindo para ultrapassar a concepção de homem do pensamento antropológico.

O problema que se apresenta é este: “[...] as ciências humanas, ao tratarem do que é representação estão tratando como seu objeto o que é sua condição de possibilidade”.¹¹³ Ao tentar reconstituir um universo totalmente formalizado, ao tentar reconstruir o grande quadro da representação do século XVIII, estão fadadas ao fracasso, por caírem nessa contradição. O inconsciente, por definição, não é acessível à consciência, desempenhando apenas o papel de limite exterior da finitude humana. Isso ocorre pela localização epistemológica peculiar das ciências humanas. Há três eixos nesta configuração: o eixo das matemáticas, o das ciências empíricas (vida, trabalho, linguagem) e o eixo filosófico, da analítica da finitude - formando um triedro. No interior do triedro, nas linhas que os cruzam,

¹¹³ PC, 381.

se encontram as ciências humanas, condenadas a tentarem sempre se formalizar adotando métodos matemáticos em domínios específicos; a adotarem sucessivamente modelos das três ciências empíricas; e a desempenhar o papel da analítica da finitude: dizer o que torna possível um conhecimento do homem. As ciências humanas reduplicam cada um dos ângulos do triedro e é por isso que não são ciências, mantendo-se numa configuração epistemológica instável. As ciências humanas não podem se formalizar, não podem se unificar, e estão fadadas a sempre recomeçar seu trabalho de fundamentação através da autocrítica de seus próprios pressupostos.

No contexto intelectual da década de 60 na França, havia uma afinidade entre o pensamento de Althusser (marxismo), de Lacan (psicanálise) e de Lévi-Strauss (etnologia), que tinham como ponto comum o descentramento do sujeito em proveito das estruturas que valem como condições exteriores de possibilidade do homem em sua finitude. Com esses autores, as ciências humanas estariam abandonando o homem como objeto para se dedicarem à linguagem pura. O homem é dissolvido nas estruturas inconscientes que o definem, estruturas que são linguagem pura, livre da metafísica da representação. Lacan dizia que “o inconsciente é estruturado como um discurso”¹¹⁴ e Lévi-Strauss afirmou que “as leis da linguagem funcionam ao nível do inconsciente, fora do controle dos sujeitos que falam, pode-se então estudá-las como fenômenos objetivos, representativos, como tais, de outros fatos sociais”.¹¹⁵ A etnologia e a psicanálise estariam deixando de ser ciências humanas, para se tornarem “contra-ciências”, às quais Foucault atribui a função filosófica de crítica dos valores fundamentais nos quais repousa a identidade do mundo ocidental, entre os quais, figura em primeiro lugar o humanismo¹¹⁶.

Porém, Foucault estabelece desde o começo uma relação ambígua com as ciências humanas, pois lhes nega tenazmente qualquer estatuto realmente científico. Era para ele problemático o projeto estruturalista de reunificar todo o campo do saber, das matemáticas às ciências humanas, através de uma formalização total dos fenômenos. Isso era justamente o que, com base em Heidegger, ele criticava na metafísica da representação. Como ressalta Manfred

¹¹⁴ Cf. François Dosse, *História do Estruturalismo*, I, p. 133 e seg.

¹¹⁵ Lévi-Strauss, *De Perto e de Longe*, p. 55.

¹¹⁶ PC, 396.

Frank, o estruturalismo permanece metafísico na medida em que “procura descobrir princípios de ordem e regularidades universais, cujo conhecimento permite o domínio técnico e científico do mundo social, seu interesse de conhecimento permanece ligado ao desígnio da teoria ocidental; tornar a natureza disponível”.¹¹⁷ O estruturalismo, para Foucault, foi importante na medida em que pos em cheque a “estrutura antropológico-humanista do pensamento moderno”¹¹⁸, promovendo, através da decomposição psicanalítica da consciência e do relativismo cultural da etnologia, uma subversão de valores. Ele permitiu se colocar no exterior da cultura ocidental moderna para criticá-la, preparando o terreno para uma mudança cultural profunda e inaudita. Porém, desde o início, Foucault aponta um distanciamento, depois redobrado, com relação ao cientificismo dos estruturalistas, afirmando que “minha arqueologia deve mais à genealogia nietzscheana do que ao estruturalismo propriamente dito”.¹¹⁹

O balanço das ciências humanas é, assim, mais negativo do que positivo. É a partir do diagnóstico de uma *crise da subjetividade* que Foucault interroga o pensamento moderno, em busca da gênese histórica do sujeito. Essa ontologia histórica da subjetividade exige, porém, o desmascaramento das *ilusões transcendentais* das ciências humanas, a desmontagem da sua pretensão de fundar uma teoria do sujeito universalmente válida. Para Foucault, não é possível fundar uma teoria universal do sujeito porque o homem está sempre em devir, em processo, ele é sempre um projeto inacabado. *O homem* é um conceito, uma abstração, ele não tem uma natureza ou uma identidade fixa passível de ser objetivada num saber científico. Isso não significa que a fundação ciências humanas não seja possível. É preciso desfazer as ilusões transcendentalistas, que são o vício de origem que as ciências humanas carregam desde seu nascimento. Na verdade, o principal obstáculo para a fundação das ciências humanas não é a complexidade intrínseca a seu objeto, mas o dogmatismo, os preconceitos e os hábitos enraizados, que petrificam o pensamento sobre o homem em determinadas formas fixas. O homem é justamente um ser que não tem uma natureza fixada definitivamente, é o animal mutante por excelência, por isso, seu

¹¹⁷ M. Frank, *Qu'est-ce que le neo-structuralisme?*, p. 27.

¹¹⁸ DE, II, 607.

¹¹⁹ DE, II, 599.

comportamento não pode ser deduzido a partir de padrões definidos e categorias teóricas fechadas.

2. O formalismo arqueológico em questão

Após haver analisado *As palavras e as coisas*, sua articulação conceitual, seus principais temas, devemos agora tratar da opinião autocrítica de Foucault sobre seu próprio trabalho, resultado da preocupação com o método que o conduziu à redação da *Arqueologia do saber*. A autocrítica evidencia a sua *démarche* metodológica, a necessidade que o levou a reelaborar a análise empreendida nas *Palavras e as coisas* e a pôr no centro da discussão o método que empregou até então no conjunto de seus trabalhos.

*As palavras e as coisas é o título - sério - de um problema; é o título - irônico - do trabalho que lhe modifica a forma, lhe desloca os dados e revela, afinal de contas, uma tarefa inteiramente diferente, que consiste em não mais tratar os discursos como conjuntos de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam.*¹²⁰

Foucault explicita o que estava apenas implícito em *As palavras e as coisas*: a crítica ao projeto semiológico, uma das tendências do movimento estruturalista. A semiologia se detém nas regras de construção dos discursos, nas condições formais que devem ser satisfeitas para se poder construir novos enunciados, dado um conjunto de regras. Ela se limita à teoria binário do signo, à relação significante/significado, ampliando-a para as linguagens não-verbais¹²¹. A arqueologia não trata nem do significante e suas regras de construção (palavras),

¹²⁰ AS, 56.

¹²¹ Sobre uma visão crítica da semiologia, uma das correntes centrais do estruturalismo francês, cf. o que diz DESCOMBES, Vincent - *Le même et l'autre, quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, cap. 3: "La sémiologie", Paris, Minuit, 1983: "A semiologia sustenta que a linguagem humana é análoga a um sistema de comunicação [...] As três teses canônicas do estruturalismo serão portanto as seguintes: 1. O significante precede o significado; 2. O sentido surge do não-sentido; 3. O sujeito se submete à lei do significante [...]" (págs. 114-118). Com isso, a teoria da comunicação permanece no âmbito do representacionismo (teoria binária do signo: representante/representado; signo/referente; palavras/coisas).

nem do seu sentido ou referente (coisas), trata das práticas discursivas e não-discursivas que constituem historicamente tanto o significado (os objetos percebidos e nomeados), como o significante (conceitos, regras, sistemas, etc). Mas as práticas não aparecem nunca nas *Palavras e as coisas*; o objeto da análise é o discurso científico em sua autonomia em relação às práticas institucionais que se supõe tê-los formado. Vimos acima como o conceito de exterioridade operava essa divisão entre o discursivo e o não-discursivo, supondo imanência ou contigüidade entre o interno e o externo, sem supor uma diferença de natureza entre eles.

No capítulo cinco de *A arqueologia do saber* “A formação dos conceitos”, Foucault trata da hipótese geral de *As palavras e as coisas*:

*Não se poderia encontrar uma lei que desse conta da emergência sucessiva ou simultânea de conceitos discordantes? Não se pode encontrar entre eles um sistema de ocorrência que não seja uma sistematicidade lógica?*¹²²

Em vez de analisar a coerência interna de um só discurso, como o fizera em *História da loucura* e *O nascimento da clínica*, Foucault se situa numa escala mais ampla, no nível “interdiscursivo”, nas relações “laterais” entre discursos diferentes. Pressupondo que não haja entre diferentes discursos uma arquitetura conceitual coerente, um sistema dos sistemas, uma racionalidade intrínseca, trata-se, contudo, de descrever a aparente desordem ou a dispersão de conceitos, métodos, temas e teorias contraditórios em forma de um outro sistema. Trata-se de um sistema não produtivo, essa é a diferença, mas negativo, pois atua por exclusão. A lógica ou a lingüística perguntam: dada a regra de construção de um enunciado determinado, como poderei produzir infinitos enunciados semelhantes? A arqueologia pergunta: qual é a regra de enunciação efetiva deste enunciado específico, porque ele e nenhum outro em seu lugar foi pronunciado, escrito ou arquivado em certo momento histórico? Por exclusão de todos os enunciados possíveis, o que o individualiza em sua singularidade?

A hipótese é ambiciosa, uma sistematicidade não-lógica quer dizer uma sistematicidade histórica, do acidental, do contingente, ou seja, um sistema da

¹²² AS, 63.

desordem, a procura das regras do contingente. Trata-se de encontrar um sistema de identidades e diferenças, que defina ao mesmo tempo as relações de compatibilidade e incompatibilidade, de exclusão ou inserção, formação e transformação de conceitos no tempo. Isto quer dizer que para manter essa hipótese, a arqueologia deveria se deter no conceito, esquecendo por ora as instituições, as práticas discursivas e históricas que são responsáveis pela formação do conceito. É somente com regras estritas, com o rigor do conceito que Foucault pôde conceber um sistema que desse conta em sua historicidade dos discursos sobre a economia, a vida, a linguagem, a reflexão filosófica e a literatura.

Para instituir este sistema de identidades e diferenças é necessário se situar em anterioridade ao edifício conceitual manifesto, num nível que Foucault chama de pré-conceitual ¹²³. O pré-conceitual permite estabelecer as regras de formação de um discurso ou conjunto de discursos. Além disso, localizando-se ao nível do próprio discurso, de suas relações conceituais explícitas (ou seja, não na profundidade, no não-dito, no inconsciente), situa-se também em anterioridade às intenções dos sujeitos que constituem o discurso, ou seja, no anonimato. Situa-se numa espécie de campo transcendental pré-objetivo e pré-subjetivo que fornece o *a priori* para que um pensamento possa ter sido pensado.

*O campo pré-conceitual deixa aparecerem as regularidades e coações discursivas que tornaram possível a multiplicidade heterogênea dos conceitos e, em seguida, mais além ainda, a abundância desses temas, dessas crenças, dessas representações às quais nos dirigimos naturalmente quando fazemos a história das idéias.*¹²⁴

Ou seja, trata-se da descrição dos fatos puros do discurso referidos no início da *Arqueologia do saber*. Portanto, a análise arqueológica situa-se em anterioridade à arquitetônica explícita dos conceitos e aos sujeitos que produzem ou recebem os discursos - o que lhe permite fazer a comparação de diferentes discursos situados historicamente. Nas *Palavras e as coisas*, esse nível pré-conceitual são os quadriláteros conceituais definidos para cada época. Para o

¹²³ AS, 67.

¹²⁴ AS, 70.

Renascimento as quatro similitudes: *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia*; para a Idade clássica o quadrilátero da linguagem: atribuição, articulação, designação e derivação; para a modernidade, esse quadrilátero se divide em dois (a linguagem se fragmenta) - estando de um lado as ciências formais e de outro as ciências humanas. Esses quadriláteros são o que mais propriamente se poderia chamar de *estrutura* na análise de Foucault, embora ele não tenha usado esse termo. Ou seja, determina-se um esquema formal, uma estrutura invariante, com quatro funções vazias, que podem ser ocupadas por quaisquer elementos que cumpram suas condições de funcionamento - há uma relação posicional definida entre quatro elementos quaisquer que definem uma forma, que pode ser ocupada por quaisquer conteúdos que preencham as condições funcionais.

Trata-se não de um estruturalismo como o de Greimas ou Jakobson, mas de um *funcionalismo estrutural*, pois embora haja a determinação da estrutura formal, com funções invariantes, não é possível fazer derivar uma estrutura de outra, deduzir a presença de um elemento pela presença de outro elemento. É uma estrutura cujas funções remetem a realidades históricas e não a possíveis, a virtualidades estruturais. Não se trata, neste funcionalismo estrutural, de descrever a realidade como se fosse estruturada como uma linguagem, mas de apreender a realidade dos conceitos em sua irredutibilidade seja à estrutura da língua ou do sistema onde ocorrem, seja aos sujeitos que os utilizam. Trata-se de apreender a ocorrência de um conceito no interior do sistema como um *acontecimento* singular, que não está subordinado ao sistema como a *parole à langue* no esquema clássico saussuriano. Essa relação se inverte, pois a estrutura é gerada a partir do evento e a ocorrência de outro evento acarreta a redefinição da estrutura como um todo, os eventos não podem ser subsumidos numa estrutura metalingüística que preveja sua ocorrência e dê conta de sua singularidade. Além disso, os sistemas estruturais só podem realizar essa determinação do evento pela estrutura porque são totalidades fechadas, ao passo que a arqueologia define sistemas abertos e descentrados. Há, na verdade, uma pluralidade de sistemas que se entrecruzam e interpenetram, podendo ser definidos como séries e séries de séries, que têm relação não só entre eles, mas também com o que lhes é exterior, com o que não é da ordem do sistema ou das formas, com esse "lado de fora" que tem uma diferença de natureza em relação aos sistemas.

Devido ao uso constante das metáforas espaciais por Foucault, devido até a um certo cartesianismo na forma clara de se expressar, podemos sempre espacializar os esquemas de Foucault. Portanto, propomos visualizar da seguinte maneira a seqüência dos sistemas conceituais quaternários das três *epistêmes* analisadas. Não esquecendo que se trata de funções vazias, puras formas conceituais, que um mundo organizado pela categoria da *Semelhança* é absolutamente diferente e irreduzível a um mundo organizado em torno da *Ordem*, que difere por natureza de um mundo organizado em torno da *Historicidade* ou da *Analítica da Finitude*.

Os quadriláteros conceituais das três <i>Epistêmes</i>			
Época	Renascimento	Idade Clássica	Idade Moderna
Conceito	<i>Semelhança</i>	<i>Ordem</i>	<i>Historicidade</i>
Teoria	Interpretação infinita	Teoria da representação	Analítica da Finitude
Século	XV-XVI	XVII-XVIII	XVIII-XIX
	<i>Convenientia</i> (semelhança por proximidade espacial)	<i>Atribuição</i> (teoria do verbo)	<i>Finitude</i> (o ser do homem)
	<i>Aemulatio</i> (imitação, semelhança sem contato)	<i>Articulação</i> (recorte da representação entre palavras e coisas)	<i>Empírico-transcendental</i> (oscilação entre a experiência e a condição de possibilidade)
	<i>Analogia</i> (semelhança entre o que não é da mesma natureza: animais e plantas, o homem e o céu, etc)	<i>Designação</i> (as representações originárias)	<i>Impensado</i> (oscilação entre o fundo impensado e o <i>cogito</i>)
	<i>Simpatia</i> (a identidade suprema de todas as coisas)	<i>Derivação</i> (deslocamento das palavras num espaço retórico)	<i>Origem</i> (oscilação entre o recuo no passado e o retorno no futuro)

Há duas lacunas na análise de *As palavras e as coisas*: as práticas não-discursivas e as estratégias discursivas. Quanto às práticas, Foucault aponta relações que poderiam ter sido desenvolvidas: o papel da prática pedagógica na

gramática geral do séc. XVIII; o papel da análise das riquezas nas decisões políticas e econômicas dos governos e nas práticas cotidianas do capitalismo nascente, como nas lutas sociais e políticas no séc. XVII e XVIII.¹²⁵ Também nesse sentido os processos de apropriação do discurso (quem tem o direito de falar ou receber, quem pode investir o discurso em instituições ou práticas); exemplo: o discurso econômico colocado a serviço da ascensão da burguesia desde o século XVI. Um outro elemento seria a relação do discurso com o desejo.

[...] a análise dessa instância (do extradiscursivo) deve mostrar que nem a relação do discurso com o desejo, nem os processos de sua apropriação, nem seu papel entre as práticas não-discursivas são extrínsecos à sua unidade, à sua caracterização, e às leis de sua formação. Não são elementos perturbadores que, superpondo-se à sua forma pura, neutra, intemporal e silenciosa, a reprimiriam e fariam falar em seu lugar um discurso mascarado, mas sim elementos formadores.¹²⁶

Foucault afirma que a análise das práticas não discursivas não invalidaria a hipótese do sistema único de *As palavras e as coisas*; a hipótese da existência da *epistême*, ao contrário, viria completá-la e confirmá-la, ao mostrar que embora pareça haver uma autonomia do teórico, na verdade, são as práticas que formam sistematicamente os saberes (seus objetos, conceitos, etc). As práticas não são elementos extrínsecos ao discurso, mas se inscrevem no discurso e podem ser abordadas a partir dele; elas não configuram um outro discurso, inconsciente, que viria contradizer o discurso puro e manifesto dos saberes, mas têm as mesmas leis de formação, o mesmo *a priori* histórico que os discursos teóricos.

Quanto à segunda lacuna, as estratégias discursivas, Foucault faz a seguinte autocrítica:

[...] nas Palavras e as Coisas, o estudo se referia, em sua parte principal, às redes de conceitos e suas regras de formação, tais como podiam ser demarcadas na Gramática geral, na História natural e na Análise das riquezas. Quanto às escolhas estratégicas, sua posição e suas implicações foram indicadas (seja, por exemplo,

¹²⁵ AS, 74.

¹²⁶ AS, 75.

a propósito de Lineu e de Buffon, ou dos fisiocratas e dos utilitaristas); mas sua demarcação permaneceu sumária e a análise quase não se deteve em sua formação.¹²⁷

Como será visto em detalhe adiante, as estratégias discursivas são o elemento que unifica os outros três critérios, constituindo uma formação discursiva. Formação dos objetos, dos conceitos e das práticas discursivas formam um círculo, que deve ser complementado por um quarto elemento, que dá unidade aos outros três: as estratégias. Dados um certo conjunto de conceitos, métodos, técnicas, etc, podemos dizer que nem todas as teorias possíveis serão elaboradas com os mesmos conceitos, mas apenas algumas: essas são as escolhas estratégicas. É por esse motivo também que diferentes escolhas podem utilizar os mesmos conceitos, mas serem opostas, exemplo: os utilitaristas e os fisiocratas no séc. XVIII utilizavam conceitos como os de riqueza, comércio, garantia monetária, circulação, mas eram teorias opostas no campo das opiniões.

Poderíamos multiplicar as citações da *A arqueologia do saber*, corrigindo, alterando, reelaborando pontos das *Palavras e as coisas*, mas já tratamos do principal e reteremos o seguinte. No método aplicado às *Palavras e as coisas*, Foucault suspende a questão das instituições, tratadas até então na *História da loucura* e no *Nascimento da clínica*, para se concentrar na pureza dos fatos de discurso, a fim de fazer aparecer na sua clareza a rede discursiva de uma época: a sua *epistème*. É uma precaução metodológica, sem a qual Foucault não teria podido formular a hipótese da inter-relação de discursos diferentes numa rede de simultaneidade. Cabe ressaltar também que se trata de uma “possibilidade de descrição”, da procura de analogias entre discursos como a Gramática geral, a Análise das riquezas e a História natural, não de uma estrutura fixa e atemporal que suporia uma homogeneidade de todos os elementos na sincronia¹²⁸. A *epistème* não é uma totalidade cultural, à maneira de uma *Weltanschauung* (visão de mundo), ou a unidade rígida e incomunicável de uma superestrutura.

¹²⁷ AS, 72.

¹²⁸ Essas acusações foram feitas a Foucault logo após a publicação de PC, particularmente em Amiot, Michel - "O relativismo culturalista de Michel Foucault"; Le Bom, Sylvie - "Um positivista desesperado: Michel Foucault" e Revault d'Allones, Olivier - "Michel Foucault: as palavras contra as coisas", artigos publicados em *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporaneo, s/d.

A essas críticas, Foucault responde na parte final de *Arqueologia de saber*. Respondendo à crítica de ser totalizante ou totalitário, ele ressalta que "*As relações que descrevi valem para definir uma configuração particular; não são signos para descrever, em sua totalidade, a fisionomia de uma cultura*"¹²⁹, ou seja, trata-se de uma análise limitada, "local", pois não define o que seria o "espírito clássico" ou a mentalidade geral dessa época, mas é válida apenas para o triedro efetivamente analisado (Linguagem, Vida, Trabalho). Assim, outras possibilidades de análise, como a relação entre Gramática geral, disciplinas históricas e crítica textual ou a relação entre História natural, fisiologia e patologia, etc, constituiriam sistemas interdiscursivos diferentes e não coextensivos às relações do triedro efetivamente analisado. O sistema de Foucault limita-se às interpositividades ou espaços interdiscursivos que possam ser efetivamente descritos, através de documentos e análises concretas, daí seu caráter positivo, que a distancia de uma análise abstrata.

Como ressalta Foucault: "*A arqueologia: uma análise comparativa que não se destina a reduzir a diversidade dos discursos nem a delinear a unidade que deve totalizá-los, mas sim a repartir sua diversidade em figuras diferentes. A comparação arqueológica não tem efeito unificador, mas multiplicador*".¹³⁰ O equívoco dos críticos de tomarem a arqueologia como um método totalizante, ou seja, justamente seu oposto, testemunha a radicalidade da empreitada e seu paradoxo: elaborar um sistema da desordem, estabelecer regras para a contingência, leis para o acaso, sistematizar a diferença: fazer intervir na análise histórica relações lógicas, ainda que seja uma lógica complexa, serial. Foucault colocou o sistema a serviço da historicidade, para melhor ressaltar uma historicidade extremamente complexa, na recusa de um modelo de historicidade linear, dialético e teleológico. Nesse sentido, o ponto de partida para as análises genealógicas é a hipótese polêmica das *Palavras e as coisas*, na medida em que a genealogia exigia uma nova concepção de historicidade para se efetivar como discurso histórico. Essa concepção foi dada pela crítica da modernidade nas *Palavras e as coisas*.

¹²⁹ AS, 132.

¹³⁰ AS, 133.

Segunda Parte

O MÉTODO ARQUEOLÓGICO

*«Nous t'affirmons, méthode! Nous
n'oublions pas que tu as glorifié
hier chacun de nos âges.»*

Rimbaud

Capítulo IV

Gênese da *Arqueologia do Saber*

1. Arqueologia e discurso histórico

Após terminar a redação de *As palavras e as coisas*, Foucault concebeu o projeto de uma arqueologia da história, para estender e comprovar num outro domínio de análise sua hipótese sobre a existência das *epistêmes* – grandes blocos sincrônicos, separados por rupturas inexplicáveis, que constituem a história do pensamento. Este projeto é anunciado da seguinte forma, numa nota de rodapé do texto *Réponse à une question*, de 1967: “Eu espero ter a oportunidade de analisar os problemas do discurso histórico numa próxima obra, que se intitulará, mais ou menos: *O Passado e o Presente*: uma outra arqueologia das ciências humanas”.¹³¹ Numa entrevista da mesma época, Foucault anuncia novamente esse livro (nunca escrito) sobre a arqueologia da história, que trataria da “análise do saber e da consciência histórica no ocidente após o séc. XVI”¹³², ressaltando que estabeleceria um corte ou descontinuidade epistemológica justamente em Marx – assim como o corte epistemológico, nas *Palavras e as coisas*, se situava em Kant. Nessa entrevista, ele também elogia a análise feita por Althusser da obra de Marx e sua construção de uma nova concepção de história, o que mostra que nesse período Foucault ainda não havia rompido com o marxismo¹³³.

Em seguida, Foucault especifica o conteúdo desse projeto sobre a arqueologia da história, em relação aos materiais utilizados na pesquisa das *Palavras e as*

¹³¹ Cf. RQ, 676, nota.

¹³² Idem, 587.

¹³³ Isso pode parecer contraditório com o que dissera em *As Palavras e as coisas*: “O marxismo está no pensamento do século XIX como peixe n’água: o que quer dizer que noutra parte deixa de respirar” (PC, 277). A atitude de Foucault para com o marxismo é ambígua, ele tende a rejeitar o marxismo humanista, tingido de existencialismo, produto típico da época, e aceitar o marxismo estruturalista. Trata-se de uma solução de compromisso, de um consenso estruturalista, que manteve unidos no plano teórico Freud, Marx e Nietzsche (ou seja: Lacan, Althusser e Foucault), durante um certo período, antes de romper este consenso com a passagem para o pós-estruturalismo a partir do início da década de 70. Para um estudo da relação entre Foucault e o marxismo cf. Étienne Balibar, “Foucault et Marx: L’enjeu du nominalisme”, in: *Michel Foucault philosophe*, p. 54-76. Sobre a relação entre Foucault e Althusser, cf. F. Dosse, *História do Estruturalismo*, II, p. 195-196 e 267 e seg. e V. Descombes, *Le même et l’autre: quarante-cinq ans de philosophie française*, Paris, Minuit, 1986, p. 124 e seg.

coisas: “Quando se fizer a arqueologia do saber histórico, será preciso utilizar novamente os textos sobre a linguagem e será preciso relacioná-los com as técnicas da exegese, da crítica das fontes, com todo o saber concernente à escritura santa e à tradição histórica [...]”.¹³⁴

Foucault ainda afirma na entrevista em questão, que, tendo encontrado as “leis formais” que regem a aparição dos enunciados na história, chegou a um modelo teórico único (a *epistême*), que relaciona domínios epistemológicos diferentes, do que concluiu na autonomia dos discursos. Cada discurso é visto como um sistema ou subsistema de um conjunto mais amplo e a relação com a sociedade se faria num esquema complexo de múltipla determinação, muito semelhante à célebre *sobredeterminação* de Althusser. As práticas, as instituições, a política são considerados subconjuntos desses sistemas discursivos:

[...] nos encontramos diante de dois eixos de descrição perpendiculares: o dos modelos teóricos comuns a vários discursos, o das relações entre o domínio discursivo e o domínio não discursivo. Nas ‘Palavras e as Coisas’, eu percorri o eixo horizontal, na ‘História da Loucura’ e no ‘Nascimento da Clínica’ a dimensão vertical da figura.¹³⁵ (A junção dos dois eixos constitui o objeto de A Arqueologia do Saber).

Com efeito, a mesma crítica ao modelo teleológico de história, baseado na idéia de uma totalização do tempo, a mesma ênfase nas discontinuidades e nos cortes, a mesma denúncia da “ilusão retrospectiva”, a mesma intenção de aplicar as regras formais de análise lógica à história intelectual se encontra, com efeito, na versão althusseriana do materialismo histórico. Vale a pena citar um trecho relativamente longo de *Lire le Capital* para constataremos essas semelhanças:

Começamos a suspeitar, e mesmo a provar sobre um certo número de exemplos já estudados, que a história da razão não é nem uma história linear de desenvolvimento contínuo, nem, na continuidade, a história da manifestação ou da tomada de consciência progressiva de uma Razão, inteiramente presente no germe de suas origens e que sua história só teria que revelar à luz do dia.

¹³⁴ *Sur les façons d’écrire l’histoire*, entrevista com R. Bellour, junho de 1967, DE, II, 589.

¹³⁵ *Idem*, 590.

Sabemos que este tipo de história e de racionalidade é apenas o efeito da ilusão retrospectiva de um resultado histórico dado, que escreve a sua origem como a antecipação de seu fim. A racionalidade da filosofia das Luzes, à qual Hegel deu a forma sistemática do desenvolvimento do conceito, é apenas uma concepção ideológica tanto da razão quanto de sua história. A história real do desenvolvimento do conhecimento nos parece hoje submetida a leis inteiramente diversas desta esperança teleológica do triunfo religioso da razão. Começamos a conceber esta história como uma história escandida por descontinuidades radicais, [...] por remanejamentos profundos que, se respeitam a continuidade da existência das regiões do conhecimento (e ainda não é sempre o caso), inauguram em sua ruptura o reino de uma lógica nova, que, longe de ser o simples desenvolvimento, a “verdade” ou o “desmoronamento” da antiga, toma literalmente seu lugar.¹³⁶

A proximidade entre o conceito de história da arqueologia e o do estruturalismo althusseriano se deve à influência comum da epistemologia de Georges Canguilhem e à crítica compartilhada contra as filosofias da consciência (o existencialismo, a fenomenologia e sua síntese com o marxismo). O foco da crítica é a idéia hegeliana de uma teleologia da razão que asseguraria a continuidade e a identidade de um sujeito universal, desenvolvendo-se e progredindo ao longo da história, até sua realização final. Ao invés disso, tanto para Althusser, quanto para Foucault, a história é constituída por uma série de rupturas, de camadas de discurso que se sobrepõe ao longo do tempo, sem uma destinação final que se pudesse antecipar. Contra a teleologia, eles reintroduzem o acaso no curso da história e propõe uma nova lógica para interpretá-la. Nesta concepção de história, portanto, segundo Foucault, a descontinuidade toma o lugar central:

[...] a noção de descontinuidade toma um lugar importante nas disciplinas históricas. Para a história, em sua forma clássica, o descontínuo era ao mesmo tempo o dado e o impensável: o que se apresentava sob a natureza dos acontecimentos dispersos – decisões, acidentes, iniciativas, descobertas – e o que devia ser, pela análise, contornado, reduzido, apagado, para que aparecesse a continuidade dos acontecimentos. A

¹³⁶ L. Althusser, *Lire le Capital*, vol. I, Paris, Maspero, 1968, p. 51-53.

*descontinuidade era este estigma da dissipação temporal que o historiador se encarregava de suprimir da história. Ela se tornou, agora, um dos elementos fundamentais da análise histórica [...]*¹³⁷

Ainda na mesma entrevista, Foucault aborda a relação filosofia-história, ou o que ele entende ser a função filosófica da historiografia: "[...] numa cultura como a nossa, todo discurso aparece na medida do desaparecimento de todo acontecimento".¹³⁸ Em outras palavras, o discurso se instaura, adquire valor de verdade no apagamento, no esquecimento, no mascaramento do acontecimento que lhe dá origem. Analisar discursos, portanto, é sempre tentar ler num palimpsesto aquilo que foi apagado para que um determinado discurso se afirmasse. O que este ocultamento operado por todo discurso esconde é a historicidade de toda verdade, seu caráter efêmero, contingente e provisório. Este ocultamento é o que provoca a "ilusão retrospectiva", conforme a qual a história de uma disciplina ou ciência seria uma série contínua e progressiva em direção a um termo final, que é a racionalidade científica. A ilusão retrospectiva projeta no começo o que só aparece no fim. Assim, Foucault pode definir a função arqueológica do discurso histórico da seguinte maneira:

*“Se a história possui um privilégio, seria sobretudo na medida em que ela desempenharia o papel de uma etnologia interna de nossa cultura e de nossa racionalidade, e encarnaria, por consequência, a possibilidade mesma de toda etnologia”*¹³⁹.

O recurso ao olhar distanciado do antropólogo, ou para Foucault à "exterioridade" do arqueólogo, é o principal expediente de que lança mão para afirmar a relatividade de toda verdade, sem ter que afirmar o seu próprio discurso (a arqueologia) como uma outra verdade, igualmente relativa (analisaremos esse *paradoxo da validação* da arqueologia abaixo).

Em outra entrevista, pouco posterior, evidencia-se a relação desse olhar distanciado com uma espécie de crítica filosófica da cultura: *“Eu busco me situar*

¹³⁷ AS (9-10, F16)

¹³⁸ *Sur les façons d'écrire l'histoire*, 597.

¹³⁹ *Idem*, 598.

*no exterior da cultura à qual nós pertencemos, analisar suas condições formais para fazer sua crítica, não no sentido em que se trataria de reduzir os valores, mas para ver como ela pode efetivamente se constituir*¹⁴⁰. Na verdade, como já foi dito, a arqueologia pára sua tarefa de escavação discursiva quando se aproxima da atualidade, do arquivo no interior do qual falamos, dos discursos que utilizamos, do acontecimento que fundou nosso pensamento, porque representam a condição de possibilidade da própria arqueologia e esta não pode tomar distância de si mesma para se avaliar de fora. Ao aproximar-se do presente, a potência analítica da arqueologia cessa, e aí começa a parte polêmica ou estratégica do trabalho, quando chegamos a nosso próprio *locus* discursivo, quando não há mais solo a escavar. É aí que intervém o ato filosófico que instaura essa crítica dos discursos, o diagnóstico do presente: *“Eu procuro diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que nós somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que nós dizemos”*¹⁴¹. Filiando-se a uma tradição crítica, que tem na Genealogia de Nietzsche sua referência fundamental, Foucault diz sobre esse ato filosófico de diagnóstico do presente:

*“Nietzsche descobriu que a atividade particular da filosofia consiste no trabalho do diagnóstico: o que somos nós hoje? Qual é este “hoje” no qual nós vivemos? Uma tal atividade de diagnóstico comportaria um trabalho de escavação sob seus próprios pés para estabelecer como se constituiu, antes dele, todo este universo de pensamento, de discurso, de cultura que era o seu universo”*¹⁴².

O problema que se coloca é o de explicar a mudança história, sem recorrer aos vínculos simplistas da causalidade, das influências e tradições, da liberdade dos sujeitos, concepção humanista de história que orienta o discurso tanto dos historiadores tradicionais, quanto dos filósofos sobre a história. Toda a operação de desconstrução que Foucault realiza na história das idéias tem esse problema em vista. A solução encontrada é substituir a continuidade histórica pela análise lógica dos discursos: *“A partir do momento em que se introduzem na análise*

¹⁴⁰ *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, entrevista de setembro de 1967, DE, II, 601.

¹⁴¹ *Idem*, I, 620.

¹⁴² *Idem*, 612-613.

*histórica relações de tipo lógico, como a implicação, a exclusão, a transformação, é evidente que a causalidade desaparece*¹⁴³.

Assim, uma questão mais complexa e crucial eclipsa o projeto inicial da arqueologia da história e origina um outro projeto: a desconstrução da história das idéias e a elaboração de um novo método, uma nova lógica para o tratamento do complexo problema da mudança histórica. Esse projeto metodológico se interessa também pelas relações entre a história das idéias, a história geral e o estruturalismo. O principal ponto de contato entre essa concepção de história e o estruturalismo seria este: *“O estruturalismo e a história contemporânea são instrumentos teóricos graças aos quais se pode, contra a velha idéia da continuidade, pensar realmente tanto a descontinuidade dos acontecimentos, quanto a transformação das sociedades”*¹⁴⁴.

No final do prefácio da *Arqueologia do saber*, Foucault revela o propósito preciso do livro, afirmando que não se trata de aplicar o método estrutural ao domínio do saber histórico, mas de *“revelar os princípios e as conseqüências de uma transformação autóctone que está em vias de se realizar no domínio do saber histórico”*¹⁴⁵. Essa relação com o estruturalismo, normalmente visto como adverso à história, teria por justificativa o rigor analítico, que só o estruturalismo poderia conferir à análise arqueológica dos discursos: *“[...] o estruturalismo, ao menos em sua forma primeira, foi um empreendimento cujo propósito era de dar um método mais preciso e mais rigoroso às pesquisas históricas”*¹⁴⁶. Foucault aponta como exemplos da aplicação exemplar do método estrutural as obras do etnólogo Franz Boas e do lingüista Troubetskoï, além do historiador da literatura e seu colega de Roland Barthes: cada um dos três teria descoberto temporalidades próprias aos seus domínios de análise (sociedades, fonologia, literatura) e descrito transformações precisas, em vez da forma vazia das influências, das tradições ou o imponderável da psicologia dos autores - com isso, eles teriam possibilitado a conexão entre a história das idéias (composta de uma multiplicidade de séries históricas) e a história geral (economia, sociedade, política, cultura). Os elementos prévios para essa relação são colocados pela teorização do método arqueológico,

¹⁴³ Idem, 607.

¹⁴⁴ *Revenir à l'histoire*, entrevista de 9/out/70, DE, III, 281.

¹⁴⁵ AS, 18.

¹⁴⁶ *Revenir...*, idem, 268.

feita na *Arqueologia do saber*, com a qual Foucault pretende superar a contradição aparente entre sincronia e diacronia ou entre método estrutural e pesquisa história. Essa contradição existiria apenas se adotarmos a idéia de um eixo temporal único na história, na forma de uma história universal. Para uma história fragmentada em múltiplas temporalidades irreduzíveis, o método dos cortes sincrônicos seria perfeitamente adequado, pois cada estrutura ou cada nível de análise estrutural tem sua temporalidade interna específica e não pode ser reduzida a uma temporalidade única e universal, que se desdobraria como a consciência de um sujeito anônimo da história.

Mas a teorização da arqueologia é também um trabalho e um balanço de Foucault sobre sua própria obra. Em relação a suas três obras anteriores: *História da loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*, Foucault pretende teorizar e formular os instrumentos de análise, clarificando o seu propósito e assim, “definir um método de análise histórico que esteja liberado do tema antropológico”¹⁴⁷. No horizonte da radical crítica do pensamento antropológico na segunda parte das *Palavras e as coisas*, trata-se de elaborar um instrumento conceitual rigoroso, um verdadeiro método que, de certa forma, garanta que se permaneça fora do círculo vicioso da antropologia. Nesse percurso metodológico, ao fazer um balanço de sua própria obra desde *História da loucura* até *As palavras e as coisas*, observa Foucault:

*“As pesquisas sobre a loucura e o aparecimento de uma psicologia, sobre a doença e o nascimento de uma medicina clínica, sobre as ciências da vida, da linguagem e da economia, foram tentativas de certa forma cegas: mas elas se esclareciam sucessivamente, não somente porque precisavam, pouco a pouco, seu método, mas porque descobriram - neste debate sobre o humanismo e antropologia - o ponto de sua possibilidade histórica”.*¹⁴⁸

Foucault busca liberar a história das idéias de dois modelos temporais: o da fala e do fluxo de consciência. No “modelo linear da fala” os acontecimentos se sucedem numa ordem direta e evolutiva de causa e consequência, já no “modelo

¹⁴⁷ AS, 18.

¹⁴⁸ AS, 18-19.

do fluxo de consciência”, há saltos e retornos, esquecimentos e retomadas, mas sempre orientado para a mesma finalidade. O primeiro modelo representa a história positivista das idéias, o segundo modelo a história dialética.¹⁴⁹ Essas duas formas de conceber a história do pensamento, apesar de parecerem opostas, têm, na verdade, os mesmos pressupostos: supõem a idéia de uma identidade que se desdobra no tempo, ligando por um fio contínuo a gênese ao termo final do processo e a idéia de uma totalização evolutiva ou dialética a ser realizada no futuro: *“Gênese - continuidade - totalização: eis os grandes temas da história das idéias, através dos quais ela se liga a uma certa forma, hoje tradicional, de análise histórica”*.¹⁵⁰ Com o declínio da história positivista, a concepção dialética de história torna-se o principal alvo da crítica de Foucault:

*“[...] aos olhos de alguns, a história enquanto disciplina constituía o último refúgio da ordem dialética: nela, se poderia salvar o reino da contradição racional”; a dialética é uma “concepção de história organizada sobre o modelo da narrativa como grande série de acontecimentos apreendidos numa hierarquia de determinações: os indivíduos estão presos no interior desta totalidade que os supera e os utiliza, mas da qual eles são, talvez, ao mesmo tempo, os autores semiconscientes”*¹⁵¹.

Vemos que o método arqueológico de Foucault foi construído a partir da contestação e da polêmica contra a chamada concepção dialética de história (que chegou a se tornar dominante no panorama intelectual francês do pós-guerra, principalmente devido à forte influência de Jean Paul Sartre), sem, entretanto, abrir mão da própria historicidade. O discurso histórico na sua forma linear ou dialética é desmontado, para ser reconstruído positivamente através de um novo método e dentro de um quadro conceitual diferente, fornecido pelo estruturalismo. Foucault vê essa ruptura como uma consequência da revolução epistemológica desencadeada na história tradicional pela *Escola dos Annales* e na história das ciências pela escola bachelardiana, duas transformações epistêmicas

¹⁴⁹ AS, 193.

¹⁵⁰ AS, 158.

¹⁵¹ *Sur les façons d'écrire l'histoire*, entrevista com R. Bellour, junho de 1967, DE, II, 585-600.

responsáveis por introduzir a idéia de descontinuidade no discurso histórico, livrando-o das ilusões antropológicas.

Foucault não considera que os métodos estruturais tenham rejeitado a história; eles inauguraram uma nova forma de historicidade, introduzindo a análise lógica no discurso histórico. No texto *A ordem do discurso*, sua aula inaugural à cátedra de História dos Sistemas de Pensamento no *Collège de France* em 1970, Foucault esclarece um pouco mais a concepção arqueológica de história:

*"Certamente a história há muito tempo não procura mais compreender os acontecimentos por um jogo de causas e efeitos na unidade informe de um grande devir, vagamente homogêneo ou rigidamente hierarquizado; mas não é para reencontrar estruturas anteriores, estranhas, hostis ao acontecimento. É para estabelecer as séries diversas, entrecruzadas, divergentes muitas vezes, mas não autônomas, que permitem circunscrever o lugar do acontecimento, as margens de sua contingência, as condições de sua aparição".*¹⁵²

Este trecho ressalta novamente que a estrutura não se opõe ao acontecimento, nem a transformação ao devir; as análises em termos de lei, regra, derivação, transformação, causalidade circular, procuram não negar a história efetiva, mas dar um conteúdo real, concreto à noção vazia da mudança. Em vez de explicações imprecisas que recorrem a noções vagas como a *visão de mundo*, o *espírito da época*, os grandes sujeitos criadores, trata-se de analisar a história das idéias com o rigor teórico fornecido pelo método estrutural, que fornece a base lógica para se compreender a transformação histórica. Ao contrário das filosofias da história, que em suas diversas formas, sempre concebiam o tempo como um grande devir à espera da totalização futura, a arqueologia busca a especificação das relações existentes entre séries divergentes de acontecimentos econômicos, sociais, culturais e políticos, cada qual dotado de sua periodização própria. A teorização dessas relações lógicas entre séries de acontecimentos é um dos objetivos centrais da *Arqueologia do saber*. A arqueologia pretende partir dos procedimentos construídos pelos próprios historiadores, em vez de predeterminar uma concepção fechada de história na qual a historiografia teria que se enquadrar.

¹⁵² OD, 56.

"As noções fundamentais que se impõe agora não são mais as da consciência e da continuidade (com os problemas que lhes são correlatos, da liberdade e da causalidade), não são também as do signo e da estrutura. São as do acontecimento e da série, com o jogo de noções que lhes são ligadas; regularidade, causalidade, descontinuidade, dependência, transformação; é por esse conjunto que essa análise dos discursos sobre a qual estou pensando se articula, não certamente com a temática tradicional que os filósofos de ontem tomam ainda como a história viva, mas com o trabalho efetivo dos historiadores" ¹⁵³.

A liberação da concepção dialética da história - que supõe a gênese, a continuidade, a totalização, a evolução da consciência em direção à consciência de si - direciona-se a uma concepção filosófica da história sintonizada tanto com o trabalho efetivo dos historiadores, quanto com a revolução estrutural nas ciências humanas. As aquisições da revolução epistemológica são expandidas pela arqueologia ao domínio da história das idéias.

Por trás dessa crítica das concepções de tempo, encontra-se a hostilidade contra a idéia de identidade e a defesa de uma filosofia da diferença ou do acontecimento. As concepções evolutivas e teleológicas da história escamoteiam os cortes, as rupturas, as diferenças e as singularidades, excluídas em benefício de uma narrativa que deve revelar a identidade do sujeito humano ao longo do tempo. A arqueologia é vista como uma análise histórica das *diferenças*: entre enunciados, entre discursos, entre épocas, entre séries de documentos, enfim, da diferença fundamental existente entre o presente e o passado. Em vez de reduzir as diferenças a uma grande continuidade oculta, na forma de uma "visão de mundo", de um "espírito da época" ou uma superestrutura única, a arqueologia promove uma inversão de valores: *"se há um paradoxo da arqueologia, não é no fato de que ela multiplicaria as diferenças, mas no fato de que ela se recusa a reduzi-las - invertendo, assim, os valores habituais"*. ¹⁵⁴ Mas ela não postula uma diferença absoluta, incontornável - o que seria um contra-senso - da mesma forma que antes se supunha uma sucessão absoluta no tempo, ela inverte a hierarquia

¹⁵³ OD, 56-57.

¹⁵⁴ AS, 195.

de valor: “*não se trata de emprestar ao descontínuo o papel atribuído até então à continuidade*”, mas de “*fazer atuar o contínuo e o descontínuo um contra o outro: mostrar como o contínuo é formado segundo as mesmas condições e conforme as mesmas regras que a dispersão*”.¹⁵⁵

Ao invés de supor um discurso histórico organizado pelo modelo da metáfora biológica da evolução ou da metáfora psicológica da consciência, como um grande sujeito anônimo da história, ou seja, pressupor um pensamento do Mesmo, do semelhante, do contínuo atuando inconscientemente por trás da história, o que a arqueologia faz é partir da diferença como dado incontestável tanto do objeto a ser analisado, quanto do próprio discurso do historiador sobre esse objeto. A diferença ou a descontinuidade é ao mesmo tempo “uma operação deliberada do historiador” e o “resultado de sua descrição”, ou seja, é objeto e instrumento da pesquisa histórica ao mesmo tempo. Em outras palavras, o historiador parte das diferenças para chegar às diferenças. Não haveria aqui uma petição de princípio? Mas a aparente circularidade em postular a diferença como pressuposto e resultado tem uma abertura, que é sua razão de ser: o historiador fala a partir da diferença que constitui seu próprio discurso, no seu presente - ele afirma a diferença deste presente, que é seu *locus* de enunciação, com o passado, que é seu objeto de estudo. O discurso histórico como forma de ação no presente é a condição de validação, a justificativa desse método aparentemente circular e autoreferencial. É sobre um diagnóstico do presente - numa relação, ao mesmo tempo, de pertença e distanciamento - pressuposto como diferença do passado, que o historiador arqueológico organiza todo seu discurso.

Podemos esclarecer agora porque dedicamos tantas páginas acima à ruptura da modernidade e à crítica do pensamento antropológico. É a partir desta crítica, desta tentativa de ruptura com a herança da modernidade que uma reflexão sobre essa mutação se tornou possível: ela é a abertura, a pequena descontinuidade que constitui no presente a “possibilidade histórica” e assim, a validade, a legitimidade do próprio discurso de Foucault. Com efeito, para o novo historiador, como para Foucault, a descontinuidade ou a diferença “*não é simplesmente um conceito presente no discurso do historiador, mas este,*

¹⁵⁵ AS, 198.

*secretamente, a supõe: de onde poderia ele falar, na verdade, senão a partir dessa ruptura que lhe oferece como objeto a história - e sua própria história?”*¹⁵⁶

Apresentamos acima, na análise das *Palavras e as coisas*, o paradoxo da validação do discurso arqueológico: como se poderia fazer uma *história da verdade*, sem um discurso que se pretenda ele próprio verdadeiro, sem um discurso enunciado nessa exterioridade impossível? A resposta não pode ser por um sujeito transcendental do conhecimento, um sujeito ahistórico funcionando como fundamento do discurso histórico. É a ruptura em que o arqueólogo se insere o que dá legitimidade à sua palavra, ainda mais, que lhe dá objetos, métodos e conceitos com que falar e com que criticar seu próprio presente. O diagnóstico é a constatação de que o presente em que vivemos é ele próprio uma descontinuidade, uma diferença com relação ao passado e representa a possibilidade de uma ruptura com esse passado. A análise arqueológica das camadas epistêmicas, separadas por acontecimentos e rupturas, não tem a intenção de evidenciar as raízes profundas que o presente deita no passado, mas de ressaltar a abertura, a diferença, o volume temporal ocupado pelo presente. Todas as camadas arqueológicas do passado servem para ressaltar o volume deste presente, delimitando-o em suas possibilidades, fazendo surgir o espaço em branco em que a mudança é novamente possível e que é o *locus* de onde fala o arqueólogo. Ressaltando a importância do presente, Foucault quer dar uma solução para o problema da liberdade humana na história, depois de ter descartado o discurso humanista.

2. À procura de uma teoria geral do discurso

Numa entrevista de abril de 1967, Foucault anuncia assim o projeto da *Arqueologia do Saber*: “O trabalho que eu preparo agora é um trabalho de metodologia concernente às formas de existência da linguagem numa cultura como a nossa”¹⁵⁷. A linguagem foi sempre uma preocupação constante em toda a trajetória de Foucault. É testemunha disso a presença constante da literatura nas

¹⁵⁶ AS, 10.

¹⁵⁷ *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est aujourd'hui?*, entrevista de 12/4/1967, DE, II,

Palavras e as coisas (onde, além da excelente análise do Dom Quixote para introduzir o problema da representação na época clássica, inclui Sade, Mallarmé, entre outros, para colocar a questão do “ser da linguagem”), assim como seus ensaios literários da década de 60 (sobre Hölderlin, Raymond Roussel, Mallarmé, Blanchot, Bataille, Flaubert etc)¹⁵⁸. Mas a linguagem permaneceu sempre como um tema transversal em seus livros, dedicados seja a uma epistemologia crítica das ciências humanas, seja a uma genealogia das práticas de dominação que estão por trás dessas ciências. Não entenderemos sua concepção de história, nem sua reflexão sobre o método sem passar por sua visão da linguagem e da relação entre linguagem e discurso histórico.

Na *Arqueologia do Saber*, Foucault procura o *grau zero* do discurso, uma linguagem pura, pré-subjetiva e pré-objetiva ao mesmo tempo, antes da atribuição de um significado pelo sujeito e da indicação de um referente externo. É a procura de uma “linguagem branca”, que se confunde com o que nas *Palavras e as Coisas* era a “experiência bruta do ser da linguagem”, que Foucault pensa encontrar na poesia de um Mallarmé ou de um René Char¹⁵⁹. Essa descrição pura de “acontecimentos discursivos” se diferencia de outras formas de análise do discurso, como a filosofia analítica anglo-saxônica, pois a arqueologia abre mão do sentido e do referente do discurso e, assim, autonomiza o discurso numa neutralidade absoluta requerida pela descrição pura dos enunciados. O que lhe interessa não é o sentido ou o conteúdo empírico dos enunciados, como para a filosofia analítica, mas as *condições de possibilidade* da produção de discursos na história. Foucault quer revelar a historicidade da linguagem, concebendo-a como acontecimento, em vez de enquadrá-la nos sistemas de classificação e categorização sociais.

Um dos pontos fundamentais dessa nova abordagem da historicidade da linguagem é o estatuto do documento. Para Foucault, tanto na nova história literária (Barthes, Blanchot), quanto na história das ciências (Bachelard, Koyré, Canguilhem) e na história serial (Braudel, Ladurie, Mauro), o documento deixou de ser um dado passivo e passou a ser um construto criado com a intervenção ativa do historiador no processo de conhecimento histórico. O novo historiador recorta,

¹⁵⁸ Sobre a literatura e a questão da linguagem em Foucault, cf. o excelente trabalho de Machado, Roberto - *Foucault, a filosofia e a literatura*, Rio de Janeiro, Zahar, 2000.

¹⁵⁹ Dosse, F. *História do Estruturalismo*, p. 169 e seg.

seleciona e divide a massa documental em séries: os documentos deixam de ser uma representação ou um reflexo do passado para se tornarem monumentos, ou seja, uma massa de vestígios materiais que precisam ser trabalhados pelo historiador para se tornarem história: "*a história é uma certa maneira para uma sociedade de dar estatuto e elaboração a uma massa documental da qual ela não se separa*".¹⁶⁰

Foucault pretende realizar para a história das idéias a mesma ampliação da noção de documento que a *Escola dos Annales* aplicou à história geral. Para isso, um dos pontos fundamentais era o problema do estatuto das disciplinas que reivindicam o estatuto de ciências, ou seja, que têm uma pretensão à verdade. A solução é a simples abolição da diferença entre os discursos científicos e os textos literários, filosóficos e políticos de uma época. A epistemologia tradicional procurava estabelecer o "corte epistemológico" no ponto em que uma disciplina deixa de ser ideologia e passa a ser ciência, atingindo o limiar de formalização. Tudo o que vem antes desse limiar é considerado pré-científico. Para Foucault, não há como separar ideologia e ciência; do ponto de vista da linguagem, elas estão irremediavelmente misturadas, pois são todas "práticas discursivas" com sua regularidade própria. O acento sobre as práticas discursivas, ao invés dos sistemas ou estruturas fechadas, é o que distingue Foucault do estruturalismo tradicional.

*"[...] não há saber sem uma prática discursiva, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma"; "[...] o saber não está contido somente em demonstrações; pode estar também em ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas".*¹⁶¹

Além dessa reflexão sobre a linguagem, que vinha se desenvolvendo desde bem antes, havia a necessidade de defender o método arqueológico, mostrando que ele não nega a história e marcando claramente a posição de Foucault face ao estruturalismo. Após o sucesso das *Palavras e as coisas* e sua repentina popularidade, Foucault sofreu ataques de Sartre e seus asseclas – num momento

¹⁶⁰ AS, 14 (8)

¹⁶¹ AS, 107 e 208.

em que o existencialismo ainda era dominante na França, disputando espaço com o estruturalismo -, que o acusaram de “matar a história”, congelando a história do pensamento numa estrutura fixa, rígida e intemporal¹⁶². Os defensores de uma visão humanista e dialética da história - a concepção sartreana de história exposta na *Crítica da Razão Dialética*¹⁶³ - relacionaram a Arqueologia de Foucault tanto ao estruturalismo etnológico e lingüístico, quanto à noção de “longa duração” de Fernand Braudel, que ameaçariam a liberdade humana, opondo-se, portanto, em bloco às principais novidades das ciências humanas da época. Atacando Foucault, pensavam atacar essas duas correntes ao mesmo tempo, sob pretexto de terem esquecido a liberdade, o sujeito e o fluxo do tempo.

Contra essas críticas, ergueu-se o epistemólogo Georges Canguilhem - orientador da tese sobre a história da loucura e inspirador de toda uma geração apaixonada pela epistemologia - que se dispõe a defender Foucault no texto “*Mort de l’homme ou epuiselement du cogito*”, publicado na revista *Critique* em julho de 1967. A partir desse momento, Foucault se esforçará não só por responder a essas primeiras reações a sua obra, como por esclarecer para seus leitores e para si próprio os fundamentos e o alcance do método arqueológico. *A arqueologia do saber* pode ser considerada a configuração final desse processo de reflexão sobre o método arqueológico. Em 1967, ele escreve a “Réponse au cercle epistemologique” para os *Cahiers pour L’analyse* - revista de reflexão epistemológica do grupo de Althusser e Lacan, que procurava fundir marxismo e psicanálise - e em 1968 “Réponse à une question” para a revista de esquerda *Esprit*.

Analisemos brevemente o contexto da primeira *Réponse*. Na segunda metade dos anos 60, a universidade francesa viveu uma verdadeira febre epistemológica. Os *Cahiers pour L’analyse* foram fundados em 1966 e procuravam

¹⁶² No número de janeiro de 1967, saem dois artigos aos quais já nos referimos, na revista de Sartre, *Temps Modernes*, defendendo a posição deste quanto ao estruturalismo e atacando o livro de Foucault como um alvo privilegiado, cf. Amiot, M.- «Le relativisme culturaliste de Michel Foucault» e Le Bom, Sylvie - «Un positiviste désespéré: Michel Foucault» in: *Les temps modernes*, janeiro de 1967, n. 248, p. 1271-1319.

¹⁶³ A concepção processual ou dialética de história está expressa no texto de Sartre “Questão de método”, de 1961, introdução à obra *Crítica da razão dialética*: “(...)se algo como uma Verdade deve poder existir na antropologia, ela deve ser devinda, deve fazer-se totalização(...)Assim, tomei como estabelecido, em *Questão de Método*, que uma tal totalização está perpetuamente em curso como História e como Verdade histórica.”, cf. *Os Pensadores*, vol. Sartre, São Paulo, Nova Cultural, 1987, p. 111-112.

uma teoria geral do discurso, que seria também uma teoria geral da ideologia e poderia fundamentar cientificamente o materialismo histórico. Sua intenção era a de unir todas as "ciências da análise" - psicanálise, lingüística, lógica - em torno do objetivo comum de construir uma teoria do discurso válida para todas as ciências humanas.¹⁶⁴ No nº 9 dos *Cahiers* - intitulado *Généalogie des Sciences* - são propostas uma série de questões a Foucault para que ele esclareça sua postura e os fundamentos do método arqueológico. As respostas constituíram o primeiro esboço da *Arqueologia do Saber*.

As questões mostram como, apesar das semelhanças, o projeto dos althusserianos de fundar uma teoria geral da ciência (concebida como uma nova *Mathesis Universalis*) através do corte entre ciência e ideologia (preconceitos, crenças, erros que bloqueiam o progresso da ciência) difere das intenções críticas da Arqueologia foucaultiana. Não obstante, a procura de uma teoria geral do discurso, ou melhor, de uma teoria histórica das produções discursivas, não está ausente na *Arqueologia do Saber*. Fundar esta teoria, que daria finalmente uma base teórica para uma doutrina materialista da história, sistematizando as relações de causalidade entre o discursivo e o não-discursivo, entre a base e as superestruturas, era uma possibilidade com que se defrontou Foucault ao escrever seu tratado metodológico. Foram-lhe feitas perguntas como: Qual é o "motor" que transforma uma *epistême* em outra? Como Foucault pode definir a configuração epistêmica de onde ele mesmo fala? Quais são as regras que determinam o aparecimento dos enunciados no interior dos discursos? A principal divergência era sobre a questão da *cientificidade* da Arqueologia: se Foucault apagava a diferença entre os discursos científicos e os outros discursos (políticos, literários, técnicos, etc), qual era o valor científico real da Arqueologia?

Todas essas reações ao seu trabalho, principalmente após a publicação das *Palavras e as coisas*, além das críticas que suscitou, motivaram Foucault a fazer uma reflexão mais aprofundada sobre o método arqueológico. Ele foi levado

¹⁶⁴ Os *Cahiers* eram introduzidos pelo seguinte texto de Jacques Alain Miller, que definia o escopo da publicação: "A epistemologia, como a entendemos, se define como história e teoria do discurso da ciência (seu nascimento justifica o singular). /Por discurso, entendemos um processo de linguagem que obriga a verdade (...) Nomeamos analítica todo discurso na medida em que ele se reduz a substituir unidades que se produzem e se repetem, qualquer que seja o princípio que ele atribui às transformações que se realizam em seu sistema. Análise propriamente dita, a teoria que trata como tais conceitos de elemento e de combinatória", *Cahiers pour L'Analyse*, n. 9, 1967.

a analisar as tradicionais oposições entre sincronia e diacronia, estrutura e processo, acontecimento e sistema, estruturalismo e temporalidade, típicas das discussões sobre o estruturalismo, tentando encontrar um *terceiro nível* entre elas, dessa forma clarificando o método que criou e iluminando sua própria trajetória. Tratava-se fundamentalmente de explicar como ocorre a mudança histórica, como se dá a repentina transformação das configurações discursivas em outras configurações discursivas completamente diferentes, enfrentando a difícil questão da causalidade estrutural. Trata-se de um problema epistemológico originado na história das ciências e depois generalizado para a pesquisa histórica em geral: a explicação e o estatuto das descontinuidades temporais. Para Foucault, a história contemporânea demonstrou suficientemente que os historiadores já não raciocinam da forma linear que ainda adotavam os sartreanos e só pode ser um anacronismo, uma espécie de reação de defesa diante da novidade, sustentar esse modelo identitário de história, quando a própria ciência histórica já o havia abandonado há muito tempo – pelo menos desde o corte epistemológico produzido na década de 1930 com as obras de Marc Bloch e Lucien Febvre, fundadores da *Escola dos Annales*.

Nesse sentido, a reflexão filosófica se encontraria defasada em relação ao desenvolvimento do saber contemporâneo, falando ainda na linguagem da filosofia da história - utilizando conceitos como os de totalização, devir único e verdade - quando a história efetiva já falava em multiplicidades de durações, abandonando a concepção de história como uma longa cronologia única de encadeamentos causais no tempo, com uma origem e um fim assinalável. O que Foucault se propõe é suprir o descompasso entre a reflexão filosófica e a prática história efetiva, estabelecendo os princípios que regem a mudança histórica, a relação entre a história do discurso e a história material (política, econômica, social), além da relação entre a *res gestae* e a *rerum gestarum* - ou seja, entre o discurso e o objeto do historiador. Seu objetivo não é elaborar uma nova filosofia da história, nem propor normas a serem seguidas pelo historiador, ele se coloca, antes, na posição de quem aprendeu a lição dos historiadores, refletindo sobre as suas conseqüências para o discurso filosófico. As novidades das ciências humanas poderiam ser extremamente úteis para a renovação do discurso filosófico, que

deveria se pautar pela atualidade - em particular pelo que acontece na atualidade das ciências - em vez de defender doutrinas fechadas e dogmáticas.

Entretanto, Foucault não pode cumprir essa tarefa sem se tornar ele próprio um historiador, ele não pode falar da história sem produzir história. Ele se liga assim à concepção de filosofia da epistemologia bachelardiana francesa, segundo a qual a filosofia deve se orientar pela atualidade do saber, devendo ela mesma mudar conforme o ritmo das transformações nas disciplinas empíricas, evitando a produção de um hiato entre a reflexão e a prática filosófica. Nesse sentido, Foucault está em continuidade com a escola epistemológica francesa. Assim como Gaston Bachelard e Alexandre Koyré se dedicaram às ciências exatas e Georges Canguilhem (o orientador de Foucault na *História da Loucura*) se dedicou às ciências da vida, a Foucault teria ficado reservado o espinhoso e problemático domínio das ciências humanas e da história – disciplinas difíceis de analisar por não serem matematizáveis, por terem uma configuração epistemológica instável, cambiante e por estarem sempre ligadas a práticas sociais.

O que Foucault faz em seu método arqueológico é deslocar os dados da questão, radicalizando as conquistas da epistemologia francesa, procurando dissolver as fronteiras disciplinares entre a epistemologia e a filosofia e entre a filosofia e a história. Encampando as conquistas da história, a filosofia ganharia em profundidade, em acuidade de análise da realidade; e incorporando o rigor do pensamento filosófico, a história ganharia em capacidade crítica e potencialidade de mudar o presente. A filosofia tem que pensar historicamente, ela deve historicizar seus objetos para não se tornar vítima da ilusão retrospectiva, naturalizando-os. A história dava à filosofia a função genealógica de crítica do presente. A junção entre o potencial crítico da reflexão filosófica e o caráter empírico da historiografia era uma perspectiva promissora e revolucionária, mas para isso era preciso sistematizar o trabalho realizado, fazer um balanço das conquistas obtidas e corrigir possíveis defeitos e limites do método utilizado: é essa a tarefa que a sistematização do método arqueológico pretende cumprir na *Arqueologia do Saber*.

Capítulo V

A sistematização do Método Arqueológico

1. A lógica do discurso

O objetivo de sistematizar a arqueologia é elaborar um conjunto arquitetônico de conceitos que possibilitem tratar o discurso histórico de uma forma lógica, que permitam utilizar relações lógicas mais complexas que as de causalidade, influência, reflexo, origem, autor, obra e época para abordar o domínio da história das idéias. É claro que o alcance dessa reflexão não se limita à história das idéias *strictu sensu*, mas constitui uma verdadeira crítica do discurso histórico, desconstruindo desde os alicerces seus fundamentos epistemológicos básicos. O que a análise lógica do discurso histórico procura é encontrar uma inteligibilidade até do que parece ser caótico, desordenado, casual e irracional, na produção do discurso, é ampliar ao máximo o arco de inteligibilidade dos fatos discursivos e de sua relação com os fatos “extradiscursivos”.

Em contrapartida, a renúncia à causalidade implica a renúncia à soberania da consciência dos sujeitos concretos dos discursos. Multiplicar as relações lógicas entre discursos e enunciadas implica descentrar o sujeito lógico, assim como o sujeito psicológico, e passar a uma forma de descrição das relações entre enunciados *atonal* - sem centro de sentido, sem mito da origem e sem teleologia – na medida em que a história das idéias, redefinida pela Arqueologia, torna-se um sistema aberto, inconsciente e autônomo, onde não há mais lugar para um sujeito universal do conhecimento.

Se, para as analíticas da finitude, o sujeito é o novo absoluto, o novo centro, o ponto fixo do conhecimento que substitui o *Ser* pleno e infinito da metafísica clássica, devemos pensar o que significa a supressão desse sujeito na arqueologia. O que a arqueologia procura é suprimir a própria necessidade de haver um centro, um ponto fixo no processo de conhecimento. Ela descreve os discursos na história como um sistema aberto, infinito e atonal (sem centro), que também pode ser descrito como uma pluralidade de sistemas que se sobrepõe, se

sucedem, coexistem e se interpenetram, de modo que seja impossível descrevê-los como totalidades – conceito do qual mesmo o estruturalismo não conseguiu se libertar.

O lugar suprimido é o lugar do *transcendental*, entendido como o princípio formal, o centro cognitivo, a condição de possibilidade do conhecimento: o sujeito abstrato e universal da tradição kantiana e fenomenológica. Outros transcendentais são possíveis, além do sujeito: a vida como *élan vital* na filosofia de Bérson, a Vontade em Schopenhauer – que apesar de serem o avesso da consciência, preenchem o papel de condição de possibilidade do conhecimento e da história. O problema é que não é possível suprimir impunemente o transcendental: em sua ausência, o que torna possível o conhecimento? Assim, mesmo tendo suprimido o sujeito transcendental, a arqueologia não consegue se libertar de seu próprio formalismo, de certos esquemas formais que para ela funcionam como substitutos do transcendental. Posteriormente, quando a Genealogia tentar suprimir esse formalismo, ela acabará por rescentrar a análise num transcendental empírico (a “vontade de verdade”), derivado da vontade de poder nietzscheana. Analisaremos a construção do sistema arqueológico e as tensões que nele surgem do fato de pretender ser formal e empírico ao mesmo tempo, ou seja, de ser uma metateoria para análise da realidade histórica e, ao mesmo tempo, uma descrição dessa realidade.

Na *Arqueologia do Saber* (como também no texto anterior *Resposta ao Círculo Epistemológico*), Foucault divide sua análise em duas partes: uma negativa e outra positiva. A primeira parte, que correspondente *grosso modo* ao capítulo II, dedica-se a criticar os conceitos e temas que fundamentam a idéia de história como continuidade, através de um procedimento de suspensão metódica do juízo: suspende-se no discurso histórico tudo o que carece de evidência, como o conceito de causalidade. A segunda parte da análise, que correspondente aos capítulos III e IV do livro, busca a definição positiva de conceitos fundamentais para a análise arqueológica, como os de *enunciado*, *a priori histórico*, *exterioridade*, *saber* etc, que articulariam a operacionalidade prática de uma nova concepção de história, não mais linear, mas diferencial e descontínua: o discurso histórico, desconstruído, deve ser rearticulado com base na descontinuidade.

Abordaremos abaixo esse percurso interno do método de Foucault na *Arqueologia do Saber*, buscando sua articulação sistemática e os elementos que nos permitam abordar a passagem da arqueologia para a genealogia. A *Arqueologia do Saber* funciona como o eixo dessa passagem, com as contradições e os entraves encontrados nesse trajeto. Fechado sobre si mesmo, formalizado, o método arqueológico não é um discurso do método, dedutivo e *a priori*, ele é uma explicitação das regras que haviam sido utilizadas na *História da Loucura*, no *Nascimento da Clínica* e nas *Palavras e as Coisas*, sem uma plena consciência de seus pressupostos e conseqüências.

Inacabado, apenas o esboço de um método formalizado ou até de uma futura disciplina que se chamaria *Arqueologia Geral*, ele não se destina à aplicação prática, mas apenas a explicar *a posteriori* os fundamentos e os limites da análise arqueológica. Ele seria circular, uma "dobra"¹⁶⁵ fechando a arqueologia sobre si mesma - daí um problema da *Arqueologia do Saber* que valeu a Foucault, mais de uma vez, sérias críticas¹⁶⁶: ela seria um sistema auto-refencial, não só externamente - em relação aos trabalhos arqueológicos anteriores -, mas internamente: seus conceitos fundamentais, como o de *formação discursiva* e *enunciado*, definem o que os define, se referem como condições de existência uns dos outros, elidindo um referente externo e fechando o método sobre si mesmo.

Pretendemos abaixo submeter a um teste a auto-referencialidade da *Arqueologia do Saber*, analisando sua estrutura interna, mas procurando também uma outra possibilidade de interpretação, considerando a hipótese de que as próprias contradições nela presentes tenham fecundado o terreno em que surgiria logo após a genealogia do poder: da abertura para o não-discursivo à historicidade das práticas; da definição do enunciado à vontade de verdade. A *Arqueologia do Saber* talvez não tenha sido escrita tendo em vista uma aplicação a análises empíricas, talvez ela não pretenda ser um novo método para as ciências humanas, tributário do estruturalismo, com sua febre lógica e formalista. Ela pode ser entendida também como uma teorização sobre o próprio projeto de Foucault, um esclarecimento de seus pressupostos filosóficos e metodológicos. Um livro para si mesmo. Um exercício lógico para o auto-esclarecimento do próprio autor.

¹⁶⁵ Sobre o conceito de *dobra* cf. Deleuze, G.- *Foucault*, São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 40

¹⁶⁶ Cf. RCE, 53 e Dreyfuss & Rabinow - *op. cit.* 64, 103 e seg.

2. A suspensão das unidades discursivas

Passemos agora à análise estrutural do texto da *Arqueologia do Saber*. Inicialmente, no primeiro capítulo, “As regularidades discursivas”, são apresentadas certas precauções metodológicas, indispensáveis para a abordagem do campo, um “trabalho negativo” destinado a nos libertar da falsa evidência da noção de *continuidade* na história das idéias. A análise nos propõe que mantenhamos em suspenso, que “nos libertemos” de todas as unidades tradicionais que regem o agrupamento dos discursos. Trata-se de diferentes noções, temas, categorias e critérios, como as noções de *tradição*, *origem*, *influência*, *evolução*, “*mentalidade*”, “*espírito*” e outras, que constituem “sínteses irrefletidas” pelas quais, usualmente, organizamos nossos discursos. Até mesmo categorias universais e aparentemente óbvias como *livro*, *autor* e *obra*, devem ser mantidas em suspenso: a arqueologia nos propõe que, num primeiro momento, as mantenhamos em suspenso, “e ao invés de deixá-las ter valor espontaneamente, aceitar tratar apenas, por questão de cuidado com o método e em primeira instância, de uma população de acontecimentos dispersos”.¹⁶⁷

A arqueologia nos propõe também que renunciemos a dois temas ao mesmo tempo opostos e complementares entre si: de um lado, a procura de uma «*origem secreta*», cada vez mais recuada no tempo, inapreensível no seu mistério, tanto que tornaria impossível a irrupção de um *acontecimento* verdadeiro, o começo real de um discurso no tempo, pois todo começo seria apenas um recomeço, uma repetição desta origem. O outro tema é a suposição de um «*já dito*» ou de um «*não-dito*» por trás do discurso manifesto, ou seja, a suposição da existência de um discurso mais fundamental a ser interpretado por trás de tudo o que se diz.¹⁶⁸ Qual o objetivo desta desmontagem dos procedimentos de ordenação dos discursos? Porque reduzir os discursos a “fatos discursivos?” Ao que nos levará a desnaturalização dos procedimentos que, há séculos, na cultura ocidental, nos orientam no uso da linguagem?¹⁶⁹

¹⁶⁷ AS, 24.

¹⁶⁸ Esses dois temas remetem aos duplos do quadrilátero antropológico analisado nas *Palavras e as Coisas*, respectivamente: recuo e retorno da origem e cogito-impensado.

¹⁶⁹ Para Foucault “(...)é preciso desalojar essas formas e essas forças obscuras pelas quais se tem o hábito de interligar os discursos dos homens; é preciso expulsá-las da sombra onde reinam.” Cf. AS, 24 (32)

Deve-se “colocar fora de circuito as continuidades irrefletidas pelas quais se organizam, de antemão, os discursos que se pretende analisar [...], trata-se de reconhecer que elas talvez não sejam, afinal de contas, o que se acreditava que fossem à primeira vista. Enfim, que exigem uma teoria; e que essa teoria não pode ser elaborada sem que apareça, em sua pureza não-sintética, o campo dos fatos de discurso a partir do qual os construímos”.¹⁷⁰

“Mostrar em sua pureza não-sintética os fatos do discurso”¹⁷¹ é a finalidade da primeira parte da análise da *Arqueologia do Saber*. Mas, o que significa a expressão «pureza não-sintética»? Pureza significa neutralidade, é o grau zero do discurso¹⁷², é o discurso ainda não afetado por todas as sínteses (conceitos, categorias) pelas quais nos referimos a eles e os utilizamos; “não-sintética” porque se trata dos discursos abstraindo das operações interpretativas que os unificam como obra, livro e os atribuem a um autor. O discurso em sua “pureza não-sintética” caracteriza-se em primeiro lugar por ser um *acontecimento*, em seguida por ser *descontínuo*, ou seja, ele tem um tempo e um espaço, que situam a sua irrupção, a sua emergência histórica. Essas duas características opõem-se aos dois temas referidos acima que garantem a continuidade do discurso no tempo: a busca da origem e o sentido oculto (a procura do “não dito”).

Portanto, o discurso é reduzido a um conjunto disperso e caótico de “acontecimentos enunciativos”.¹⁷³ O objetivo dessa desmontagem das sínteses

¹⁷⁰ AS, 27 e 29 (36,38).

¹⁷¹ Esse método assemelha-se à *epokhé* da fenomenologia de Husserl, ao método da “redução eidética”, mas no caso de Foucault, o que é visado na redução do fenômeno à sua essência não é busca da significação pura, é antes a restituição da dispersão primeira do discurso, seu acaso, sua pluralidade, em vez de unificá-lo num sentido originário. De sua herança fenomenológica Foucault guardou esse procedimento metodológico de manter certos elementos em suspenso na análise, fazendo uma redução, submetendo-os a uma *skopsis*, para retomá-los assim que a realidade estudada se encontre mais bem assegurada. Porém, Foucault dispensa a intencionalidade, o vivido, as condições subjetivas de possibilidade do conhecimento - o transcendental da fenomenologia - ele faz antes uma desconstrução desses elementos, desmonta o sujeito do conhecimento mostrando que é possível ter a experiência do sujeito, na sua historicidade, sem recorrer a um transcendental. Para ele, o sujeito não é um ponto fixo para o conhecimento, ele deve ser relativizado - é possível fazer a *epokhé* do próprio sujeito. Desta forma, Foucault inverte o sentido da fenomenologia.

¹⁷² “Antes de se ocupar, com toda certeza, de uma ciência, ou de romances, ou de discursos políticos, ou da obra de um autor, ou mesmo de um livro, o material que temos a tratar, em sua neutralidade inicial, é uma população de acontecimentos no espaço do discurso em geral”, cf. AS, 30 (38).

¹⁷³ Em RCE, há um trecho interessante onde Foucault define a função do acontecimento enunciativo: “[...] se se isola, em relação à língua e ao pensamento, a instância do acontecimento enunciativo, não é para tratá-la em si mesma como se ela fosse independente, solitária e soberana. É, ao contrário, para compreender como esses enunciados, enquanto acontecimentos e em sua especificidade tão estranha, podem se articular com acontecimentos que não são de natureza discursiva, mas que podem ser de ordem técnica, prática, econômica, social, política, etc. Fazer aparecer em sua pureza o espaço em que se dispersam os acontecimentos discursivos não é tentar estabelecê-lo num corte (coupure) que nada poderia superar; não é fechá-lo nele mesmo nem, ainda com maior razão, abri-lo a uma transcendência; é, pelo contrário, se permitir

discursivas é permitir outros tipos de relações entre enunciados ou entre enunciados e o que lhes é externo (séries de acontecimentos de ordem técnica, econômica, social, política etc.). Não se trata de abandonar todas as unidades discursivas que utilizamos, mas de reconhecer que não são óbvias, que são o resultado de uma construção, de uma operação interpretativa. Trata-se de desmontá-las para reconstruir as unidades do discurso segundo novos critérios – é só então que a arqueologia encontraria seu nível próprio e fundaria de direito sua validade. O discurso não é tomado como um dado passivo, apesar de seu caráter de acontecimento, de fato discursivo, ele deve ser problematizado, teorizado.

Essa análise do acontecimento enunciativo diferencia-se da busca do sentido oculto por trás do enunciado, das intenções do autor, das significações implícitas, do seu projeto fundamental, ou seja, a busca de sínteses psicológicas que referem sempre o discurso ao sujeito (consciente ou inconsciente, individual ou coletivo) que o produziu. A análise arqueológica do discurso diferencia-se também da mera análise lingüística ou lógica – desenvolvida na época pelas filosofias analíticas, pela lingüística estrutural e pela gramática gerativa - para a qual a língua é um "*conjunto finito de regras que autoriza um número infinito de desempenhos*"¹⁷⁴. A língua não é o objeto da arqueologia, o que esta analisa não são sistemas virtuais (lógicos ou lingüísticos), mas apenas os enunciados efetivamente formulados num tempo e num espaço determinados - conjunto enorme, porém finito de acontecimentos enunciativos. Assim, o objeto da arqueologia se diferencia tanto do objeto de uma história das idéias interpretativa (o sentido), quanto do objeto da lingüística estrutural ou das filosofias analíticas (a língua). Ela se situa num terceiro nível entre o subjetivismo psicológico (o sujeito produz as significações de seu discurso) e o objetivismo estrutural (todo discurso

descrever, entre ele e outros sistemas que lhe são exteriores, um jogo de relações. Relações que se devem estabelecer - sem passar pela forma geral da língua, nem pela consciência singular dos sujeitos que falam - no campo dos acontecimentos."- RCE, 25. Neste trecho, Foucault está preocupado em responder às críticas que o acusam de constituir um sistema sincrônico, quase um transcendental e de fechar o discurso em si mesmo. Com a noção de acontecimento, indissociável da de descontinuidade, ele coloca o princípio de um sistema atonal que sistematiza as diferenças, hierarquiza a multiplicidade, pois não se trata de um sistema único com centro e estrutura, mas de inúmeras sistematicidades, definidas ou delimitadas por regras de formação: os acontecimentos se constituem como séries em relação umas com as outras, cujo princípio ou lei de articulação é esse sistema de regras. Além disso, o "sistema de diferenças" é aberto e infinito, quaisquer relações sistemáticas podem nele ser contempladas, por isso não faz sentido acusá-lo nem de ser imóvel e sincrônico, nem de negar o movimento.

¹⁷⁴ AS, 30 (39).

tem condições formais de enunciação, que o situam num sistema fechado, fora da história). Ela se encontraria em anterioridade a esses dois níveis, num terceiro nível onde o enunciado pode ser apreendido em sua historicidade, sendo concebido como *fato de discurso* ou *acontecimento enunciativo* - conjugação nos próprios termos do elemento formal (discurso, enunciado) e do elemento empírico (fato, acontecimento).

Vemos agora, portanto, que o objetivo de suspender as unidades enunciativas, as "sínteses irrefletidas" que ordenam normalmente o discurso é restabelecer a historicidade dos enunciados:

"[...] restituir ao enunciado sua singularidade de acontecimento e mostrar que a descontinuidade não é somente um desses grandes acidentes que produzem uma falha na geologia da história, mas está já no simples fato do enunciado; faz-se assim, com que ele surja em sua irrupção histórica; o que se tenta observar é essa incisão que ele constitui, essa irreduzível - e muito freqüentemente minúscula - emergência".¹⁷⁵

A descrição arqueológica do enunciado tem a função de comprovar a hipótese da descontinuidade como fato histórico, que teria sido ocultada pelas diferentes formas de atribuir sentido no interior da cultura. O discurso e sua história são recobertos por sínteses exteriores ao próprio discurso entendido como acontecimento. Para Foucault, nem a semiologia, nem a hermenêutica podem dar conta da historicidade do discurso. Somente a descrição dos fatos puros de discurso permitiria abordá-lo no seu nível apropriado e revelar sua história, encoberta pelas camadas de sentido depositadas ao longo do tempo. É interessante notar que exatamente aquilo que para um hermeneuta tornaria possível a compreensão histórica - o sentido - é para Foucault o que impede a análise, que é pensada aqui de uma forma *positivista*, ou seja, a partir do dado bruto, empírico, da neutralidade axiológica do investigador e do primado da relação sobre seus termos.

O enunciado não pode ser reduzido a uma frase gramaticalmente correta ou não, nem a uma proposição logicamente verdadeira ou falsa, nem a uma

¹⁷⁵ AS, 32 (40).

seqüência verbal com um sentido implícito a ser decifrado; o enunciado tem uma origem no tempo, ele é um micro-acontecimento histórico - a análise do *acontecimento enunciativo* é, portanto, o pressuposto de uma abordagem histórica de todo o campo da história das idéias. Nem a análise da língua (lingüística ou lógica), nem a interpretação do sentido (hermenêutica) são por si sós capazes de dar conta da historicidade dos discursos. O enunciado é então, antes de pertencer a qualquer sistema, a eclosão de uma singularidade no tecido histórico: "*um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua, nem o sentido podem esgotar por completo*".¹⁷⁶

A arqueologia se opõe à hermenêutica de Heidegger quanto ao pressuposto interpretativo da continuidade do sentido no tempo, conforme o qual, na experiência histórica ou lingüística do ser, haveria sempre um resíduo não interpretado, um impensado a ser decifrado – que transmitiria o sentido originário do ser desde as origens primevas ao mundo moderno da técnica. Interpretar essa origem seria a tarefa de uma hermenêutica do sentido. A continuidade do sentido, a proliferação infinita dos comentários, o primado da linguagem e do sentido sobre a prática, são pressupostos antropológicos – da filosofia do sujeito - que a arqueologia se esforça sistematicamente por demolir.

Em relação ao tratamento dado nas *Palavras e as Coisas* à descontinuidade e ao acontecimento, a análise do enunciado é um elemento novo. Em vez de analisar os discursos e as formações discursivas através das grandes descontinuidades que se processavam entre épocas (numa verdadeira geologia do discurso), trata-se agora de observar como cada enunciado é um micro acontecimento e acarreta uma pequena diferença em relação a todos os outros. Multiplicam-se assim as possibilidades de relações entre enunciados, entre enunciado e outros discursos e entre o enunciado e os acontecimentos históricos externos. Os limites dessa análise são aquilo mesmo que a aproxima dos formalismos lógicos e estruturais com os quais a arqueologia mantém um parentesco, apesar de tentar se distinguir deles procurando sua especificidade teórica, seu nível próprio de análise. Mas, não é o momento ainda de criticar a arqueologia. Devemos continuar a sua análise interna e desvendar a sua estrutura.

¹⁷⁶ AS, 32 (40).

3. A reconstrução das unidades discursivas

A próxima etapa da análise é procurar novas unidades de agrupamento e análise dos discursos. Para tal fim, deve-se testar e submeter à análise unidades habitualmente aceitas (como as “disciplinas”: psicopatologia, medicina, economia política etc.), reconstruí-las ou, talvez, rejeitá-las e propor outras para substituí-las.

Foucault traça quatro hipóteses para estabelecer a unidade das disciplinas, cada uma delas correspondendo justamente ao percurso de suas pesquisas anteriores, respectivamente, sobre a loucura (HL), sobre a medicina (NC) e sobre a gramática clássica e a história natural (PC):

1. A unidade de objeto (como no caso da loucura, objeto da psicopatologia): este é o tema central da *História da Loucura*. Não há uma permanência no tempo do objeto loucura, pois cada época entende algo diferente por loucura; para as descrições médicas, para as medidas judiciais ou policiais, não é do mesmo louco que se trata: não se pode perguntar ao "ser da loucura" o que seria a loucura em si mesma e dar-lhe uma definição científica, pois loucura é aquilo mesmo que se furta à identidade, à definição, à individualização: a experiência da loucura é o avesso do discurso.

2. A forma e o tipo de encadeamento dos enunciados: como no caso da medicina, que seria unificada pelo olhar médico, pela observação direta do corpo, que teria lentamente originado um mesmo vocabulário para descrever os mesmos fenômenos que todo médico tem diante de si. Isso é desmentido pela utilização de instrumentos, de tecnologia, da estatística etc, pela diminuição do papel do médico e aumento do papel do hospital, da clínica, tema que é o objeto central do *Nascimento da Clínica*, e está diretamente relacionado ao trabalho do epistemólogo Georges Canguilhem.

3. Um sistema de conceitos permanentes e coerentes: como no caso da gramática, que se desenvolveu a partir do século XVII, a partir da construção lógica da célebre *Gramática de Port-Royal*, que teria dado origem à lingüística moderna. Hipótese igualmente rejeitada, pois nenhum sistema conceitual lógico poderia agrupar na mesma estrutura conceitos incompatíveis, contraditórios e de diferentes procedências, como é o caso das teorias gramaticais analisadas nas *Palavras e as Coisas*.

4. A identidade e a persistência de temas comuns: temas como o evolucionismo em biologia ou a fisiocracia em economia política permaneceriam durante o tempo e progrediriam até serem fundamentados numa ciência positiva. Outra hipótese sem fundamento, pois existe descontinuidade, verdadeiros abismos, entre a maneira como um tema é concebido numa época, e sua retomada numa época posterior. Cada escolha temática obedece a um “campo de possibilidades estratégicas” que é preciso reconstituir

Foucault nos mostra como as quatro hipóteses são diferentes formas de tentar assegurar a cientificidade, de fundamentar a racionalidade e a coerência durante o tempo de disciplinas instáveis como a psicopatologia, a medicina, a biologia e a economia política. Conforme demonstraram seus três livros anteriores - dos quais foram tirados os exemplos - nenhum dos quatro critérios é capaz de isoladamente unificar uma disciplina durante o tempo, conferindo-lhe uma identidade fixa, justamente porque esta unidade é uma ilusão, uma auto-imagem enganadora que estas disciplinas fazem de si mesmas para justificarem sua pretensão à verdade.

Os objetos não são dados prévios e passivos, esperando no mundo dos fenômenos para serem conhecidos por um sujeito, eles são construções históricas cuja emergência deve ser apreendida na história. Os enunciados lógicos ou empíricos também não podem exercer a função de aglutinadores do discurso, pois mudam de sentido com a mudança de seu referente e são enunciados por sujeitos concretos em contextos definidos e não produzidos por um sujeito anônimo e universal que asseguraria sua validade. A racionalidade dos conceitos e o progresso das teorias tampouco podem ser considerados como fatores de unificação do discurso, pois não há sistemas únicos de racionalidade conceitual, edifícios conceituais, estruturas dedutivas, que possam ser definidos fora do contexto prático em que foram formulados, e isso se acentua nas ciências humanas que procedem não por dedução, mas por indução, não por formalização, mas por abandonos e retomadas – enfim, como não há uma teleologia da razão, não há identidade de conceitos e teorias durante o tempo.

O que se encontrou em cada caso foram apenas descontinuidades, acasos, dispersões, nada que pudesse unificar os discursos e dar estabilidade no tempo às suas disciplinas, ou seja, as disciplinas não evoluem naturalmente pelo caminho da racionalidade presente nas suas teorias e conceitos ou pelo progresso

das técnicas de observação. A ciência não progride como se fosse uma consciência coletiva que se esclarece cada vez mais. Também não se poderia supor que haveria uma realidade prévia ao saber, como um referencial sedimentado, aguardando para ser conhecida (esta seria a via do empirismo, enquanto a precedente seria a do racionalismo) - a própria realidade é o resultado de uma construção histórica. É essa construção histórica do referente dos discursos analisados que se trata de por em jogo na arqueologia: não admitir nada dado, nem objeto, nem sujeito universal, nem o progresso natural da razão, a arqueologia mantém tudo em suspenso, tudo “entre parênteses”, não aceitando nada sem prévia crítica. Ela retira, assim, o valor e a fundamentação dados à ciência na cultura ocidental moderna, utilizando os próprios procedimentos críticos e lógicos da ciência. Ele realiza uma crítica da razão pela própria razão, questionando suas pretensões infundadas e seus limites ilegítimos, dando continuidade ao projeto crítico inaugurado com a *Crítica da Razão Pura* de Kant.

Porém, tendo rejeitado pela crítica do discurso os agrupamentos tradicionais e irrefletidos, pelos quais se tem o hábito de unificar os discursos em disciplinas, não seria possível descrever a própria dispersão, o caos e a desordem dos enunciados em sua emergência no tempo através de um outro sistema? Não haveria uma outra forma de agrupá-los e dar-lhes inteligibilidade, dando conta de sua historicidade? Essa é a próxima hipótese de Foucault: a busca de um “sistema de dispersão”, que descubra e descreva uma *regularidade*, um conjunto de regras de formação e transformação, uma ordenação que consiga dar conta da relação entre os discursos e seus objetos, sua forma de enunciação, seus conceitos e temas. Os quatro critérios juntos – formação dos objetos, formação das modalidades de enunciação, formação dos conceitos e formação das estratégias temáticas – poderiam assumir o caráter de funções que delimitam um espaço de possibilidades estratégicas, permitindo a construção de uma lógica da emergência dos discursos no tempo.

Em vez de utilizar conceitos como “ideologia” e “ciência”, Foucault propõe chamar, por convenção, de *formação discursiva* as regularidades delimitadas pelas quatro funções de delimitação dos discursos e de *regras de formação* as “condições de

existência” a que estão submetidos os discursos.¹⁷⁷ Esta seria então o novo tipo de unidade discursiva, procurado desde o início pela arqueologia. As regras de formação substituem o que nas *Palavras e as coisas* se chamava de *a priori histórico* - as regras de formação definem condições de existência – históricas, concretas - e não condições de possibilidade para os discursos, o termo permite eliminar a equivocidade do *a priori*, que remetia a uma instância transcendental, exterior à própria história.

Devemos questionar qual a utilidade da “formação discursiva” como nova unidade discursiva em substituição às unidades desconstruídas. As disciplinas se unificavam através seja de uma teleologia da razão; a formação discursiva, ao contrário, não é uma nova identidade, mas rompe com qualquer identidade, instalando o descontínuo no interior da própria disciplina, remetendo a constituição de sua identidade contingente enquanto disciplina às práticas históricas que a constituem no tempo.

Para Foucault, a História das idéias se destinava a “dar fundamento ao que já existe”, a validar, legitimar, justificar o conhecimento instituído, sem questioná-lo. A arqueologia manteve “entre parênteses” as unidades e conceitos advindos da história das idéias, nem os rejeitando, nem os aceitando totalmente, porém nos alerta para a possibilidade do esboroamento da própria história das idéias:

*“[...] será ainda possível que, ao fim de tal empresa, não se recuperem essas unidades mantidas em suspenso por zelo metodológico: que sejamos obrigados a dissociar as obras, ignorar as influências e as tradições, abandonar definitivamente a questão da origem, deixar que se apague a presença imperiosa dos autores: e que assim desapareça tudo aquilo que constituía a história das idéias”.*¹⁷⁸

A *epokhê* aplicada à história das idéias pretende rejeitar quatro temáticas que estruturam a história das idéias como disciplina: a racionalização e a teleologia da razão, o progresso da consciência, o retorno à origem e o histórico-transcendental. Esses quatro temas são uma retomada dos quatro princípios da analítica da finitude definidos nas *Palavras e as Coisas*. Devemos notar aqui que ocorre um problema para a arqueologia ao tentar rejeitar todo o domínio da história das

¹⁷⁷ AS, 43 (53).

¹⁷⁸ AS, 44.

idéias, pois como ela poderia se reconstruir positivamente suprimindo o próprio solo onde poderia se fundamentar? Ou seja, ao rejeitar os conceitos de origem, finalidade, causalidade e totalização, o que poderia ser colocado em seu lugar como fundamento de uma análise histórica das idéias? É assim que se torna impossível livrar-se totalmente do empírico-transcendental – ou seja, a mistura entre elementos empíricos, dados na experiência e uma instância teórica que cumpre a função de princípio explicativo –, como elemento que assegura o próprio valor crítico e objetivo da arqueologia, sem o qual ela careceria de qualquer fundamento, tornando-se um sistema vazio. Conceitos como os de *prática discursiva*, *arquivo*, *formação discursiva* e *acontecimento enunciativo* são expressões que têm uma dupla significação, formal e empírica ao mesmo tempo – elas são a nova forma adquirida pelo transcendental na arqueologia. Trata-se, porém, de um transcendental liberto do sujeito constituinte e de seus pressupostos antropológicos, que haviam sido justamente criticados no capítulo “O homem e seus duplos” das *Palavras e as Coisas*.

4. As quatro funções discursivas

Foucault define cada um dos quatro critérios para dar conteúdo à noção de *formação discursiva*: a formação dos objetos, a formação das modalidades enunciativas, a formação dos conceitos e a formação das estratégias. Juntos, formam quatro funções variáveis que permitem individualizar uma formação discursiva, constituindo um sistema de regras formais que substitui as unidades discursivas rejeitadas pela arqueologia: o “espírito da época”, a “disciplina”, a “obra” e o “autor”. Qualquer sujeito e qualquer enunciado podem ser individualizados segundo esse esquema. A arqueologia suspende as hierarquias de valor que dividem os grandes autores dos indivíduos anônimos, as grandes obras e referências culturais dos enunciados cotidianos e banais, as disciplinas reconhecidas da massa de discursos produzidos pelas sociedades. É por intermédio dessa suspensão do valor cultural dado aos discursos e pela utilização de um esquema formal que Foucault pretende realizar o objetivo da arqueologia: escavar camadas discursivas para fazer aparecer formações discursivas

apagadas pelo tempo, soterradas, desvalorizadas, esquecidas ou ocultadas pela sociedade.

4.1. A formação dos objetos

[...] o objeto não preexiste a si mesmo, mas existe sob condições positivas de um feixe complexo de relações [...]. Essas relações são estabelecidas entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamentos, sistemas de normas, técnicas, tipos de classificação, modos de caracterização; e essas relações não estão presentes no objeto [...].¹⁷⁹

O objeto remete para fora, para o não-discursivo, ele é sempre definido negativamente, remetendo para fora de si mesmo, para fora do discurso no interior do qual se constitui. Um objeto de saber não é algo preexistente situado no mundo, no vivido, com um sentido prévio sedimentado só esperando para ser conhecido, nem é uma consequência da qual as práticas históricas seriam a causa, mas está no entrecruzamento complexo entre o discursivo e o não-discursivo, sem que se possa dar anterioridade a nenhum deles. O que significa que a concretude do discurso, sua realidade própria, não pode ser reduzida nem ao contexto, nem a um horizonte ideal de significação. As relações que constituem um objeto para um discurso (exemplo: a doença mental para a psicopatologia) não pertencem nem ao próprio objeto, nem ao discurso, mas estão no seu entrecruzamento, assim como na sua relação com as práticas não-discursivas, que se encontram “no limite do discurso”. A unidade que formam essas relações pode ser chamada de *prática discursiva*, sendo uma unidade empírica e teórica ao mesmo tempo. Ficam fora desta análise as práticas não-discursivas, pois se encontram no limite do discurso - são o lugar para o qual aponta o entrecruzamento de relações que formam as práticas discursivas.

¹⁷⁹ AS, 51.

4.2. A formação das modalidades enunciativas

A unidade da enunciação não pode ser dada nem por um sujeito transcendental, nem por um sujeito psicológico. Trata-se de uma unidade anônima e inconsciente. Há uma função do sujeito na emissão de enunciados, essa função é vazia, o que quer dizer que a mesma posição de sujeito pode ser ocupada por diferentes indivíduos e posições diferentes pelo mesmo indivíduo: os diferentes indivíduos da instituição médica, por exemplo, podem ter diversos *status*, ocupar diversas posições quando exercem um discurso, os planos de onde falam estão em descontinuidade. Como o sujeito é uma função vazia, o que a preenche é a prática historicamente constituída, reproduzida pelo sujeito no seu lugar institucional.

4.3. A formação dos conceitos

O discurso é o lugar de formação efetiva dos conceitos, eles não se relacionam nem a um “horizonte de idealidade”, termo husserliano, que indica uma racionalidade *a priori* e progressiva, nem à “gênese empírica das idéias”, segunda a qual todos os conceitos provém da experiência. Nem a explicação idealista, nem a opção empirista podem dar conta da formação dos sistemas de conceitos, pois eles são descontínuos e não implicam necessariamente um progresso da racionalidade científica. Seu sistema é constituído pelas regras “pré-conceituais” que delimitam as condições de sua aparição, ou seja, regras anônimas, inconscientes e históricas, exteriores à consciência dos sujeitos e indiferentes à cientificidade ou não do discurso. Nas *Palavras e as coisas*, que se detinha principalmente na formação dos conceitos, o nível pré-conceitual era composto pelos quatro esquemas da gramática clássica, que dão unidade a todo o campo das ciências humanas do séc. XVIII: atribuição-articulação-designação-derivação, tal como analisamos acima.

4.4. A formação das estratégias

A formação das estratégias abarca as outras três funções, lhes dá unidade, assegura o seu funcionamento em conjunto, cada uma supondo as outras três, fecha o círculo que delimita uma formação discursiva. As estratégias são as escolhas teóricas, as grandes teorias em que os enunciados, os conceitos e os sujeitos se inserem. Nem todos os enunciados, nem todos os conceitos, nem todos os indivíduos falantes são compatíveis entre si num sistema coerente, eles são sempre submetidos a exclusões, seleções e rearranjos. As estratégias procuram definir, dentro do leque de possibilidades aberto numa época, a razão pela qual somente algumas possibilidades foram efetivamente realizadas. Para individualizar as estratégias a arqueologia define a posição do discurso estudado entre outros discursos, a função do discurso num campo de práticas não-discursivas, as formas políticas de apropriação do discurso e sua relação com o desejo.

Os feixes de relação de cada nível se articulam do último ao primeiro, em ordem de dependência, ou seja, não são todas as estratégias, todas as posições do sujeito e todos os objetos que são possíveis simultaneamente, mas apenas os que se coadunam com os outros critérios. Nenhum dos critérios funciona separadamente, mas cada um deles é dependente de todos os outros. Assim definidas, as *regras de formação* são o que permite individualizar e marcar a diferença de cada discurso ou de cada enunciado em relação a todos os outros num espaço ou campo de relações. O que se obtém assim, é um “sistema regulado de diferenças e de dispersões”, uma nova unidade discursiva que sistematiza a multiplicidade - sistema sem centro ou hierarquia de valor. O espaço interno delineado pelos quatro critérios de uma formação discursiva é o que Foucault chamou nas *Palavras e as coisas* de *positividade*. Esse termo acentua o caráter produtivo da formação discursiva como *acontecimento*: novos objetos, diferentes conceitos e estratégias discursivas surgem constantemente no tempo, constituindo os discursos. As *regras de formação* definem do que, como, por quem e a partir de onde se pode falar, em determinado período, no contexto dessas ciências empíricas.

O que se produz no acontecimento histórico do discurso, na novidade que cada discurso e cada enunciado introduz no tecido histórico, é a fabricação teórica da própria realidade, de esquemas perceptivos, de formas de pensamento, de novos valores culturais. Radicalizando o preceito kantiano de que só colocamos nas coisas o que nosso espírito concebeu previamente através das categorias da razão, a arqueologia definiu um sistema de regras inconscientes que funcionam como condição de possibilidade para a nomeação de objetos, a invenção de conceitos e a enunciação de discursos, mas um sistema de regras contingente, não necessário, que não define as condições universais para a construção de discursos, mas as condições particulares, históricas, concretas para explicar os discursos efetivamente enunciados, as escolhas realmente efetuadas. Esse sistema é o que deve substituir a história das idéias como forma de estudar e avaliar nosso pensamento, o patrimônio intelectual do ocidente. É claro que este esquema é problemático e traz várias dificuldades metodológicas, que abordaremos mais abaixo.

O principal efeito dessa parte "negativa" da análise é a mudança de estatuto do conceito de *descontinuidade*. Se para a história tradicional, a descontinuidade era uma lacuna a ser preenchida, uma incoerência, uma incompletude, para a arqueologia ela é o princípio que rege a análise. Trata-se de estabelecer a "descontinuidade como objeto e instrumento da pesquisa"¹⁸⁰. Assim, a noção de descontinuidade, por vezes extensível à de diferença, é suposta como recurso de análise - como forma de fazer aparecer uma inteligibilidade não visível em princípio -, mas também é suposta ontologicamente - como característica intrínseca de qualquer fenômeno discursivo, pelo seu próprio caráter produtivo, de acontecimento. É o conceito de *positividade* que operacionaliza a inversão de sentido, a mudança de estatuto do descontínuo, do lacunar, da ruptura, do acidental, no discurso histórico - lado negativo, limite da análise para toda história tradicional do pensamento (como a história das idéias, das ciências etc, que procuram restituir a continuidade dos discursos no tempo) - para a arqueologia, a descontinuidade passa a ser o lado positivo o próprio fundamento da análise, sua condição de possibilidade. Trata-se de uma inversão de perspectiva: a continuidade, a identidade, a idealidade são descentradas e

¹⁸⁰ RCE, 14

passam do positivo ao negativo e a descontinuidade, a ruptura, a diferença tornam-se o elemento significativo da análise. Note-se, porém, que as duas perspectivas não são simétricas, pois a descontinuidade não pode ser recentrada, ela não é um novo centro, mas a ausência da possibilidade de qualquer centro.

5. A teoria do enunciado

Chegamos à segunda parte da análise: a parte “positiva”, em que Foucault busca construir seus conceitos de dentro para fora, partindo do enunciado (núcleo da análise) e evoluindo por círculos concêntricos em direção aos círculos mais exteriores: ao arquivo, passando novamente pela formação discursiva e suas regras de formação e ao nível indefinido das práticas não-discursivas.¹⁸¹

Ao longo dos três capítulos de *Arqueologia do Saber* em que Foucault trata do enunciado, sua forma de argumentação é de delimitação pelo negativo, num procedimento que se assemelha à negatividade apofática ou a uma dialética negativa: primeiro diz tudo o que o enunciado não é, para que, delimitado dessa forma do exterior, possa defini-lo positivamente, mas adiando indefinidamente essa definição, de modo que não seja mais possível assinalar qualquer identidade positiva. Procedimento lógico análogo à teologia negativa medieval, que em vez de dizer positivamente os atributos de Deus, delimita-o de fora dizendo tudo o que ele não é, pois Deus seria irreduzível a qualquer atributo com que se pudesse adjetivá-lo¹⁸².

O enunciado é um elemento aparentemente óbvio, utilizado mas não definido nas análises anteriores. Se a primeira parte de *Arqueologia do Saber* é bastante semelhante aos dois textos metodológicos que a precedem (*Réponse au Cercle épistemologique* e *Réponse à une Question*), não é o caso da parte central, a que contém o cerne da análise: a definição do enunciado e sua articulação com

¹⁸¹ Confira o gráfico no final do capítulo.

¹⁸² A analogia com a teologia negativa se encontra no texto “La pensée du dehors” (Critique, n° 229 / 1966, p. 526), mas ela diverge do pensamento do fora por supor ainda uma interioridade e uma identidade: “[...] se numa tal experiência trata-se bem de passar ao *fora de si*, é para se reencontrar finalmente, se envolver e se recolher na interioridade brilhante, resplandecente de um pensamento que é de pleno direito ser e palavra, Discurso (logos) portanto, mesmo se ele é, além de toda linguagem, silêncio, além de todo ser, nada”. Para a arqueologia a exterioridade é uma indiferenciação entre a interioridade do sujeito e a exterioridade da linguagem, que Foucault diagnosticou na literatura da década de 60 e transformou em método. Sobre o “pensamento do fora”, cf. G. Deleuze, *Foucault*, São Paulo, 1995, p. 93-94.

o conceito de formação discursiva. Tentaremos a seguir, em linhas gerais, refazer esse caminho.

Em princípio, o enunciado aparece como o átomo do discurso, um elemento indecomponível, a sua unidade mais elementar. Ele não se confunde nem com a frase gramatical, nem com a proposição lógica. A enunciação do presente do indicativo do verbo latino *amare* (*amo, amas, amat*); um quadro classificatório de espécies botânicas (como o *Genera Plantarum* de Lineu); uma árvore genealógica, um balanço comercial, uma equação de enésimo grau; um gráfico; uma curva; uma partitura musical; todos são enunciados. Ele também não se confunde com os *speech acts* da filosofia da linguagem (a operação formulada do próprio ato de enunciação: fazer uma promessa, dar uma ordem, instaurar um decreto, fazer uma constatação etc, mas que necessitam de mais de um enunciado para se caracterizarem). O enunciado aparece com relação a essas três figuras como um "suporte ou substância acidental", um "resto", "um elemento residual, puro e simples de fato, de material não pertinente"(AS, 95-96).

"Onde há signos em seqüência, há enunciado": uma seqüência aleatória de letras que escrevo no papel (A,Z,E,R,T) é um enunciado, mas as mesmas letras como tipos da máquina de escrever não são. O enunciado nem pertence totalmente ao sistema lingüístico, nem é algo completamente material:

"[...] ele é indispensável para que se possa dizer se há ou não frase, proposição, ato de linguagem; e para que se possa dizer se a frase está correta, se a proposição é legítima e bem constituída, se o ato está de acordo com os requisitos e se foi inteiramente realizado".¹⁸³

O enunciado não é um elemento entre outros, uma estrutura, é uma *"função que se exerce verticalmente em relação às diversas unidades"*.¹⁸⁴ Uma proposição lógica tem seu referente, uma frase gramatical seu sentido, mas o enunciado é anterior a essas relações, seu correlato ou referente é de outro nível: *"O referencial do enunciado forma o lugar, a condição, o campo de emergência, a instância de diferenciação dos indivíduos ou dos objetos, dos estados de coisas e*

¹⁸³ AS, 98.

¹⁸⁴ AS, 99.

das relações que são postas em jogo pelo enunciado"¹⁸⁵. O referente de um enunciado é o próprio sistema de relações nas quais o enunciado está inserido (objeto de que fala, sujeito que o enuncia, disciplina a que pertence, práticas discursivas em que é pronunciado, locais onde é armazenado e distribuído, etc.). O referente do enunciado remete para fora dele mesmo, para o não-discursivo, o não-sistemático, o que não pode de forma nenhuma ser conceituado e apreendido no interior do discurso, mas que é ao mesmo tempo aquilo mesmo que dá origem ao discurso, podendo ser definido apenas negativamente e jamais positivamente em sua identidade.

Devido a sua *materialidade*, o enunciado pode ser repetido, mas somente em condições estritas (relacionadas a seus critérios: não é qualquer sujeito, em qualquer época e lugar, no interior de qualquer discurso que pode falar ou escrever um enunciado). Na verdade, o enunciado por si mesmo não pode ser definido, pois ele é apenas uma função em que unidades diferentes (frase, quadro, proposição, fragmento, etc) podem exercer a função de enunciado, ele tem anterioridade em relação a essas unidades e ao mesmo tempo é sua condição de existência, ou seja, o enunciado é a função que permite que uma frase possa ser correta ou incorreta dentro de certo sistema gramatical, em certa língua, em certa época; ou que uma proposição seja verdadeira ou falsa, dependendo da formação discursiva em que está inserida e das suas condições de enunciação.

A função enunciativa possui quatro variáveis, que definem e delimitam o campo de utilização do enunciado:

- O enunciado está em relação com um *domínio de objetos*, mas seu objeto não se constitui de fatos, coisas, realidades ou seres, mas "*leis de possibilidade, regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para que as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas*".¹⁸⁶
- O *sujeito do enunciado* não se confunde com o autor da frase ou da proposição, é um lugar vazio, uma função que pode ser ocupada por indivíduos diferentes, vários indivíduos podendo ocupar uma mesma posição ou um mesmo indivíduo posições diferentes.

¹⁸⁵ AS, 104.

¹⁸⁶ AS, 104.

- O enunciado é limitado pelo conjunto dos outros enunciados que o cercam, ele está sempre num *campo de utilização*, no qual pode ser repetido. Ele não é nem um evento passado, pontual, que pode ser esquecido ou lembrado, nem uma "forma ideal" atemporal, que pode ser reatualizada a qualquer momento.
- O enunciado é dotado de uma *materialidade repetível*, que remete para seu campo institucional de utilização. Todo enunciado tem um suporte, um local, uma data que o identificam como enunciado. Mas ele não se confunde com a enunciação, que é um evento único, singular e irrepetível.

Esses quatro critérios, suficientes para individualizar um enunciado, correspondem termo a termo às quatro condições de delimitação de uma *formação discursiva*: o enunciado e a formação discursiva se definem mutuamente, ou mais precisamente, a formação discursiva é o círculo mais externo que define as condições de existência do enunciado, que está no centro da análise. "*Os dois procedimentos (da formação discursiva ao enunciado e vice versa) são igualmente justificáveis e reversíveis. A análise do enunciado e a da formação são estabelecidos correlativamente*".¹⁸⁷

Logo, o enunciado e a formação discursiva têm critérios paralelos de definição, o que implica, pela lógica, que se possa correlacionar os dois por esse paralelismo de suas funções respectivas, sistematizando os níveis micro (enunciado) e macro (formação discursiva) da análise discursiva da arqueologia e constituindo um sistema que remete em todos os seus níveis para um exterior, uma instância extradiscursiva que, não sendo da mesma natureza do discurso, é a formadora e dá conteúdo às funções discursivas que em si mesmas são vazias. É assim que, superando as análises estruturais do discurso, Foucault introduz a historicidade no próprio discurso sem recorrer a nenhuma categoria antropológica ou metafísica, como causalidade, finalidade, origem ou totalidade.

Agora, cabe definir como opera a análise do enunciado. Foucault interroga o enunciado a partir de sua formação, de sua própria existência, ou seja, em sua relação com a linguagem:

¹⁸⁷ AS, 136.

"Se queremos descrever o nível enunciativo, é preciso levar em consideração justamente essa existência; interrogar a linguagem, não na direção a que ela remete, mas na dimensão que a produz [...] Trata-se de suspender, no exame da linguagem, não apenas o ponto de vista do significado, mas também o do significante, para fazer surgir o fato de que em ambos existe linguagem, de acordo com domínios de objetos e sujeitos possíveis, de acordo com outras formulações e reutilizações eventuais" ¹⁸⁸.

O que nos remete também para o enigmático "ser da linguagem", recorrente ao longo de *As Palavras e as Coisas*, linguagem em sua substância bruta, em anterioridade tanto ao sentido dado a ela pelas intencionalidades dos sujeitos (emissores ou receptores), quanto à sua articulação na forma de signo na estrutura formal da língua. Essa concepção de linguagem é a que se perde após o Renascimento e reaparece na literatura contemporânea a partir de Mallarmé. Essa linguagem, que não tem nem sentido, nem estrutura, é a matéria-prima a ser relacionada com a historicidade do discurso, considerado em si mesmo sem o aprisionamento das sínteses subjetivas e das estruturas formais que o enquadram nas práticas sociais.

Para apreender a historicidade da linguagem é necessário suspender, deixar em aberto tanto a dimensão do sentido, que é objeto da hermenêutica, quanto a dimensão formal da língua, seu sistema gramatical, que é objeto da lingüística ou da semiologia. Já foi dito que o enunciado está em anterioridade à análise lógica, à análise lingüística e à interpretação do sentido, pois em sua historicidade ele é proposição, frase, teorema, equação, gráfico, sentença musical, etc, ou seja, ele se caracteriza por ser uma variável, uma função, um lugar vazio a ser preenchido por qualquer elemento que cumpra suas regras de enunciação. Em sua historicidade, o enunciado é acima de tudo, um *acontecimento*, que guarda uma pequena diferença em relação a quaisquer outros acontecimentos, é algo novo, que teve um começo verificável no tempo. Sua relação com a linguagem assim se caracteriza: "[...] o enunciado está no limite da linguagem, ele define a modalidade de seu aparecimento: antes sua periferia que sua organização interna,

¹⁸⁸ AS, 129.

antes sua superfície que seu conteúdo"¹⁸⁹. O enunciado, relacionado com essa dimensão pura da linguagem – ao mesmo tempo pré-subjetiva e pré-objetiva – não se localiza ou se define por estar no interior de um sistema formal, nem por ser pronunciado ou inventado por um sujeito, ele faz a passagem entre o lingüístico e o não-lingüístico, entre o discursivo e o não-discursivo. Não sendo nem significante, nem significado, não estando dentro da linguagem, pois não se pode dizer se ele é correto ou incorreto, se tem sentido ou não, se é original ou repetido, o enunciado é a forma de aparecimento da linguagem atualizada numa prática discursiva: "[...] *A linguagem, na instância de seu aparecimento e de seu modo de ser, é o enunciado; como tal se apóia numa descrição que não é nem transcendental, nem antropológica*".¹⁹⁰

Frases, nomes, proposições e sentidos são o resultado da atividade da linguagem, mas para que a linguagem possa ser objetivada, é preciso um "dado enunciativo", um conjunto de traços materiais, um *corpus* de textos sem os quais as análises lingüísticas, lógicas ou interpretativas não seriam possíveis. O nível enunciativo constitui "*sistemas finitos que tornam possível o infinito do discurso*"¹⁹¹: é preciso deter a proliferação da linguagem para abordá-la em sua dimensão mais pura, a do enunciado. As regras das línguas naturais ou artificiais (o algoritmo) permitem infinitas formulações distintas; um grupo de frases pode originar infinitas interpretações distintas; mas, o nível enunciativo se caracteriza por um conjunto sempre restrito, finito de enunciados que permitirão as análises gramaticais, lógicas ou hermenêuticas. Para realizar a descrição dos enunciados é preciso abolir temporariamente, por entre parênteses, reduzir as dimensões de significante e de significado da linguagem, para fazê-la surgir em si mesma, em *seu ser próprio*, ou como foi dito atrás, para fazer surgir "o discurso em sua pureza não-sintética".¹⁹²

¹⁸⁹ AS, 130.

¹⁹⁰ AS, 131. Em *As palavras e as coisas*, Foucault falava do ser da linguagem para expressar o fato de que há linguagem em sua pureza, antes de ser palavra ou símbolo, antes de ter um sentido, em sua neutralidade primeira. O «ser bruto» ou a «experiência pura da linguagem» descrita em *As Palavras e as Coisas* refere-se a essa dimensão em que a linguagem ainda é anônima, pois não é posse de um sujeito; não tem sentido, pois o sentido e as intenções que o sujeito lhe imprime não estão envolvidos em sua existência própria e também não é um significante, pois antes de tomar forma num sistema gramatical ou semiótico, a linguagem é acontecimento, é uma irrupção.

¹⁹¹ AS, 131.

¹⁹² A recusa tanto do estruturalismo (com seu método de formalismo lingüístico), quanto da hermenêutica tradicional (e a suposição de um sentido oculto, atrás do discurso) é o tema central do livro de Rabinow, P. & Dreyfus, H. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*, RJ, Forense Universitária, 1995.

Não é uma análise que se pretenda sem sujeito e sem sentido, nem indiferente à verdade ou à falsidade, mas reivindica o procedimento metodológico da "suspensão do juízo", descrevendo os enunciados e a linguagem num nível puro, ainda não afetados pelas camadas de recobrimento do sentido, que lhe dão objetos, sujeitos possíveis, uma materialidade e seu campo de inserção: o enunciado puro se encontraria em anterioridade às próprias características que o definem, é por isso que ele só pode ser apreendido negativamente por esta espécie de teologia negativa, não sendo nem da ordem do significante, nem da ordem do significado, ele está de certa forma para além de toda possibilidade de expressão, definição ou enunciação. Essa concepção do enunciado é responsável pela historicidade da linguagem em sua relação imanente com suas práticas.

Devemos esclarecer o método da suspensão do juízo. Numa entrevista, Foucault chama esse método, para inverter o sentido do método cartesiano, de "suspensão metódica do *cogito*", e sobre ele diz:

*"Creio que a partir do momento em que não se pode mais descrever tudo, que é ocultando o cogito, pondo de uma certa maneira entre parênteses esta ilusão primeira do cogito que nós podemos ver se perfilarem sistemas inteiros de relações. Que, de outro modo, não seriam descritíveis"*¹⁹³.

É graças a esse procedimento que Foucault pôde colocar as hipóteses da existência de uma formação discursiva, que individualiza qualquer discurso historicamente situado e da correlação da formação discursiva com o enunciado, que obedece aos mesmos critérios.

Definido o enunciado e sua forma de análise, Foucault pode redefinir outros conceitos não esclarecidos. O discurso "*é constituído de um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência*".¹⁹⁴ A prática discursiva "*é o conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou lingüística, as*

¹⁹³ Cf. «*Qui êtes-vous, professeur Foucault?*», setembro de 1967, DE, II, 610.

¹⁹⁴ AS, 135.

condições de exercício da função enunciativa".¹⁹⁵ Se a *prática discursiva* é o conjunto de condições para a função enunciativa, o "*a priori histórico*" ou as *regras de formação* são o conjunto das regras que caracterizam a prática discursiva, a condição de existência dos enunciados (e o que dá conta de sua historicidade, de sua incoerência, oposição e contradição durante o tempo). Acima desses dois níveis, está o conceito de *arquivo*: "*o sistema geral de formação e transformação dos enunciados*"¹⁹⁶, é a "*lei do que pode ser dito*", colocando o problema do próprio aparecimento do enunciado: define-o enquanto coisa dita, em sua materialidade e como acontecimento, enquanto irrupção, emergência histórica, em sua descontinuidade.

O conceito de *arquivo* é o que substitui o que nas *Palavras e as coisas* se chamava de *epistème*. Porém, como o arquivo é inapreensível na prática histórica, pois não pode ser descrito na sua totalidade, ele funciona apenas como uma idéia reguladora, sendo dificilmente utilizável numa análise real. Como analisamos acima, a *epistème* tende a ser equívoca, pois faz supor que se trate de uma totalidade epistemológica, que define o caráter *a priori* de todo conhecimento possível numa certa época. Vimos como essa crítica também é equívoca. O arquivo é derivado do conceito de *prática discursiva*, pois é a materialidade, sua inserção em instituições, seu caráter de registro, de memória e sua possibilidade de ser repetido que o define.

O arquivo é o conjunto de regras que regem nossas práticas discursivas num momento preciso do tempo. Porém, este nível do arquivo é, na verdade apenas suposto, pois ele não é descritível como os outros, só podendo ser apreendido por fragmentos desconexos; além disso, não podemos descrever nosso próprio sistema de arquivo: "*Que sistema de arquivo nos permite falar hoje do arquivo em geral?*"¹⁹⁷. A resposta a essa questão é impossível, pois não há distanciamento possível diante do próprio lugar de onde falamos. É o paradoxo da arqueologia não poder falar sobre o seu próprio lugar discursivo, senão deixaria de ser arqueologia, seu operador fundamental, a *exterioridade*, deixa de atuar na medida em que nos aproximamos do presente. "[...] o arquivo trata de orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade;

¹⁹⁵ AS, 136.

¹⁹⁶ AS, 150.

¹⁹⁷ AS, 150.

é aquilo que fora de nós nos delimita [...] Nesse sentido, vale para nosso diagnóstico"¹⁹⁸. A arqueologia fundamenta esse diagnóstico, mas quem o faz, lhe imprime o ato inicial é o filósofo, numa aposta no presente - acolhendo o risco, ele joga os dados e espera que seu próprio discurso seja um acontecimento.

Foucault esclarece o porquê de toda essa extensa e complexa rede de conceitos puramente teóricos:

*"[...] até que ponto se pode dizer que a análise das formações discursivas é uma descrição dos enunciados, no sentido que acabei de dar a essa palavra? É importante dar uma resposta a essa questão, pois é neste ponto que o empreendimento a que me liguei, há tantos anos, e que havia desenvolvido de maneira um tanto quanto cega, mas cujo perfil geral tento agora retomar - livre para reajustá-lo, livre para retificar-lhe erros ou imprudências - deve fechar seu círculo".*¹⁹⁹

Devemos entender por "fechar o círculo" que Foucault pretendia estabelecer a arqueologia, de uma vez por todas, como uma nova disciplina ou uma nova teoria para a análise do discurso? Ou que, simplesmente, a arqueologia acabou, que esse método de análise já deu seus frutos e que um novo diagnóstico da "atualidade" exigiria novos métodos? Chegado a esse ponto, Foucault se deparou, talvez, com a alternativa entre formalizar o seu método, construindo uma teoria geral do discurso, conforme um método hipotético-dedutivo, seguindo o caminho traçado nas *Palavras e as coisas*, ou usar essa clarificação do método arqueológico para dar um salto decisivo em direção a uma abordagem mais completa, preenchendo todas as suspensões, os "entre parênteses" que foram deixados em aberto desde o início. Para isso, Foucault dispõe agora de instrumentos poderosos: uma nova concepção da historicidade e das relações lógicas na análise histórica; uma nova forma de analisar discursos ao mesmo tempo em sua autonomia e nas práticas que os constituem; uma forma de religar a história das idéias à história geral e estabelecer todas as relações entre o

¹⁹⁸ AS, 151.

¹⁹⁹ AS, 131.

econômico, o social, o político e o discursivo, ou entre o extradiscursivo e o interdiscursivo. Esclarece-se o método arqueológico:

"[...] não descrevo uma trajetória efetiva para indicar o que ela deveria ter sido e o que será a partir de hoje; tento elucidar nela mesma - a fim de medi-la e estabelecer suas exigências - uma possibilidade de descrição que utilizei sem conhecer bem suas restrições e recursos; em vez de procurar o que eu disse, e o que teria podido dizer, esforço-me para mostrar, na regularidade que lhe é própria e que eu controlava mal, aquilo que tornava possível o que eu dizia".²⁰⁰

Foucault também esclarece, no mesmo trecho, como opera o método arqueológico:

"Não procedo por dedução linear, mas por círculos concêntricos, e vou ora na direção dos mais exteriores, ora na dos mais interiores: partindo do problema da descontinuidade no discurso e da singularidade do enunciado (tema central), procurei analisar, na periferia, certas formas de grupamentos enigmáticos; mas os princípios de unificação com que me deparei, e que não são nem gramaticais, nem lógicos, nem psicológicos e que, por conseguinte, não podem referir-se nem a frases, nem a proposições, nem a representações, exigira que eu voltasse, para o centro, ao problema do enunciado e que tentasse elucidar o que é preciso entender por enunciado".²⁰¹

6. O dilema metodológico da Arqueologia

A arqueologia não é uma teoria, no sentido estrito do termo (a dedução de um modelo abstrato, a partir de um certo número de regras, aplicáveis a quaisquer casos empíricos), mas um modelo de descrição dos fatos enunciativos no nível

²⁰⁰ AS, 132.

²⁰¹ AS, 132.

próprio em que devem se situar. "Não se trata de *fundar*, de direito, uma teoria [...], mas sim, no momento, de *estabelecer* uma possibilidade".²⁰² Trata-se da possibilidade de descrever os enunciados num nível que, ao mesmo tempo, seja anterior e condição de possibilidade para os níveis lógico, lingüístico e psicológico. A pretensão da arqueologia é ser uma teoria do discurso que supere e englobe a um só tempo todas as outras.

Diferente das outras teorias, para a arqueologia, não há separação entre as regras e o que elas determinam. Na língua, a possibilidade de se emitir uma frase é determinada pelas leis da língua; na lógica, as regras definem as proposições possíveis dentro do contexto; já na arqueologia, os enunciados definem a formação discursiva ao qual pertencem e esta é determinada pelos enunciados que dela fazem parte. Ou seja, há circularidade. Mas, isso ocorre porque os enunciados são tratados como fatos e não como virtualidades de um sistema: a arqueologia não pergunta, a partir de um conjunto de regras dadas *a priori*, que enunciados preenchem as condições prescritas, ela não pode ser normativa, mas descrever precisamente aquilo que foi efetivamente enunciado no tempo. Assim, ela substitui as regras formais *a priori*, as condições de possibilidade por condições de existência.

A arqueologia é circular. Todo o seu sistema é um círculo que começa com o enunciado e se expande progressivamente em direção às esferas mais exteriores, fechando-se sobre si mesmo quando o enunciado se encontra com a formação discursiva, que se definem mutuamente, ou *circularmente*. Foucault designa a *Arqueologia do Saber* como "condição de possibilidade" de seus trabalhos anteriores, falando em "fechar o círculo": a arqueologia se toma por seu próprio objeto, define a si mesma²⁰³. Daí as críticas de que o trabalho de Foucault seria "auto-referencial", pois seus conceitos definem o que os define.²⁰⁴

O problema é que ao relacionar a análise do enunciado com a descrição da formação discursiva, tornando-as correlativas um à outra, ele torna os conceitos circulares. Os conceitos passam a se definir uns pelos outros, cada nível definindo as regras para o nível superior. Além desse problema, a impossibilidade de

²⁰² AS, 133.

²⁰³ Deleuze chamou isso de «dobra»: a arqueologia é "uma dobra reagindo sobre os livros anteriores", Cf. Deleuze, G. Foucault, São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 40

²⁰⁴ Cf. RCE, 52-53.

descrever o sistema de arquivo em que nos inserimos implica um contra-senso, que é o de não poder se assegurar do lugar do próprio sujeito que enuncia enquanto arqueólogo, ou seja, de não poder criticar o próprio *locus* onde este sujeito se encontra, conduzindo-o a uma obscuridade que o impossibilita de assegurar, de legitimar seu próprio direito de falar, de estabelecer um ponto de vista legítimo para criticar o passado. Devemos nos questionar: a arqueologia pretende ser apenas método geral do projeto histórico-filosófico de Foucault? Sua validade objetiva restringe-se somente a este nível interno e *a posteriori*? Os dois fatores apontados - auto-referencialidade e falta de justificação de suas condições de validade - criam sérios entraves para a aplicação prática da arqueologia a uma análise concreta.

Podemos tratar a *Arqueologia do Saber* como um "sistema aberto", mas não infinito, de relações. Ela não visa produzir enunciados novos ou multiplicar os existentes, define, recorta e analisa apenas os enunciados efetivamente ditos ou escritos. Além de ser aberto, é um sistema sem centro de sentido: ele sistematiza a diferença, o contraditório, o incoerente, o descontínuo, procura "*contar a história da perpétua diferença; das idéias como o conjunto das formas específicas e descritivas da não-identidade*"²⁰⁵, procura a individualização precisa de cada diferença, assim como a "lei" de suas transformações no tempo. Mas não nos enganemos com o termo *lei*: não é possível prever o movimento dos enunciados (a partir da configuração atual do nosso saber, deduzir qual seria a do futuro), trata-se de apreender sua lógica ou seu *a priori histórico*, no momento de sua irrupção, o que está bem expresso na seguinte formulação: "*O discurso é constituído pela diferença entre o que se poderia dizer corretamente numa época (segundo as regras da gramática ou e as da lógica) e o que é dito efetivamente*".²⁰⁶ A essa diferença corresponde a noção de *raridade*: nem tudo pode ser dito, em qualquer época, em qualquer lugar ou por qualquer sujeito; é o fato de o verdadeiro acontecimento enunciativo ser raro que torna possível a análise da arqueologia: ela trata de um universo imenso, porém finito.

Longe de ser monolítico e sincrônico, como os sistemas estruturais, esse sistema aberto de relações trata do problema geral da mudança histórica.

²⁰⁵ RQ, 684.

²⁰⁶ RQ, 685.

Estabelece diferentes tipos de mudanças: transformações, mutações, derivações, redistribuições, conforme se dêem no interior de uma formação discursiva (*intradiscursivas*), entre formações discursivas (transformação *interdiscursivas*) ou entre o discurso e o não-discursivo (*extradiscursivas*)²⁰⁷. O modelo dessa análise não é mais a *epistême*, mas "um campo aberto, indefinidamente descritível de relações".²⁰⁸ Esse campo de relações é constituído por uma pluralidade de sistemas, que se interpenetram²⁰⁹; o sistema coloca em relação séries de acontecimentos de níveis diversos: as regras de formação são o princípio desse entrecruzamento "oblíquo" de parâmetros de natureza distinta, que podemos chamar de *pensamento serial*. Essa concepção do sistema é confirmada pelo próprio Foucault: "*Atrás do sistema acabado, o que a análise das formações descobre não é a própria vida em efervescência, a vida ainda não capturada; mas sim uma espessura imensa de sistematicidades, um conjunto cerrado de relações múltiplas*".²¹⁰ Assim, em lugar da relação de determinação entre uma superestrutura e uma infra-estrutura, modelo básico fornecido pelo marxismo à história das idéias, Foucault coloca no lugar um modelo de dependências múltiplas, em que qualquer outro sistema pode ser incluído na análise, pois os elementos são finitos, mas as possibilidades de relações são infinitas.

Na verdade, de direito, os fatores sociais, políticos, econômicos, ou seja, as práticas não-discursivas poderiam ser incluídos na análise como outros tantos sistemas para os quais se descreve as relações, mas a arqueologia se detém quando se trata das relações *extradiscursivas* - estas são seu limite. A natureza das relações com as práticas não-discursivas indicará que o lugar e o momento da origem, da formação, da emergência, da irrupção está no exterior do sistema da arqueologia, que esta se limita a individualizar, repartir, criticar os discursos, não sendo capaz de dar conta de sua irrupção, do porque tais enunciados surgiram em tal época específica, tal lugar, em tal situação. O caminho da arqueologia traçado acima - do círculo mais interno ao círculo mais externo - indica o ponto preciso onde os discursos têm sua formação efetiva, sua origem: na articulação entre o

²⁰⁷ Cf. também para essas questões RQ, 677-680.

²⁰⁸ RQ, 676.

²⁰⁹ Como salientou Deleuze: "O enunciado é inseparável de uma variação inerente, pela qual nunca estamos em um sistema, jamais paramos de passar de um sistema ao outro (mesmo no interior da mesma língua). O enunciado não é lateral nem vertical, ele é transversal...", Cf. Deleuze, *op. cit.* p. 17.

²¹⁰ AS, 84.

arquivo e o que lhe é exterior, ou entre as práticas discursivas e as outras práticas. Enfim, o lugar de nascimento dos discursos não pode ser analisado como um sistema, exigirá uma outra forma de análise: a *análise estratégica* ou *analítica do poder*, derivada do perspectivismo nietzscheano, análise em termos de relações móveis de forças, de dispositivos, fluxos e táticas.

7. Uma lógica atonal

Foucault procura se mover entre várias dicotomias: entre a uma análise formalista e transcendental, que procura as condições de possibilidade, e um empirismo positivista, que parte do documento como traço material; entre sincronia e devir (ou estrutura e processo, gênese e sistema, etc) e entre filosofia e história. Em vez de tomar posição por um dos lados em litígio, mantém o lugar de onde fala em suspenso, procurando uma terceira via ainda não explorada. Ele não rejeita absolutamente o sujeito para tratar das formas puras da linguagem - como o positivismo lógico e o estruturalismo greimasiano - em vez disso, determina as diversas posições possíveis do sujeito, entendido como uma função vazia e não como fundamento transcendental. Portanto, não toma partido, nem pelo sujeito, nem pela estrutura, nem procura unir ecleticamente as duas perspectivas em algo como um "estruturalismo genético" e nem sequer afirma sua própria posição teórica como uma verdade alternativa a estas.

Contudo, é precisamente através dessa suspensão do juízo que Foucault procura atingir uma nova perspectiva teórica, colocando-se sistematicamente no exterior em relação a todas as perspectivas metodológicas opostas, sem se afirmar a si mesmo como uma perspectiva concorrente. Ele procura determinar positivamente o seu objeto, o seu nível de análise, a sua posição através do exercício contínuo da *epokhê*. A *exterioridade*, nesse sentido, é a ausência de interioridade, é uma forma de solapar as identidades constituídas e instalar o vazio da função e da forma onde antes havia a interioridade da consciência, da linguagem ou do processo histórico.

Passemos agora à questão do *positivismo* do método. Foucault utiliza, em vez de uma análise formal, hipotético-dedutiva, uma análise empírica, uma

descrição de "fatos de discurso". Porém, este "positivismo feliz" não se confunde, de forma nenhuma com um empirismo lógico - que isola totalmente o discurso analisado do contexto histórico e social em que se insere. Todo o projeto da *Arqueologia do Saber* consiste na tentativa de atingir um nível intermediário, entre os pólos opostos da formalização lógica e da interpretação discursiva, um terceiro nível entre os que Canguilhem chamou de *internalistas* e *externalistas*. Malgrado o uso da expressão (talvez infeliz) de "positivismo feliz", a arqueologia, considerada como crítica dos discursos, se interdita qualquer apreensão ingênua do dado sem prévio questionamento, ela se proíbe a aceitação pura e simples do fato. Neste ponto, seu procedimento coincide com a fenomenologia, buscando um "retorno às próprias coisas", se entendermos por "coisas" os discursos que devem ser restituídos a seu estado puro, de dispersão.

O tema central em torno do qual podemos articular a abordagem da nova metodologia histórica por Foucault é o seguinte: "*Uma descrição global enfeixa todos os fenômenos em torno de um centro único - princípio, significação, espírito, visão de mundo, forma de conjunto; uma história geral desprezaria ao contrário o espaço de uma dispersão*".²¹¹ Trata-se da constituição de um modelo de historicidade atonal ou serial. No lugar da totalidade histórica formada por uma única série temporal - a história universal - constitui-se uma história em forma de quadro, entendido como "série de séries". O quadro seria a única forma de reunião das multiplicidades de temporalidades, de níveis de análise e de objetos, que não podem mais ser encadeados como uma sucessão causal de eventos. A serialização de todo o domínio histórico - tanto no pólo da história geral, quanto no pólo da história das idéias - descortina o projeto de uma nova teoria da história, fundada sobre uma lógica atonal, ou seja, de um sistema aberto, descentrado e serial. A teorização desse sistema é o desiderato da Arqueologia.

Por não poder manter indefinidamente uma posição irônica e relativista em relação a todas as perspectivas, Foucault recorrerá a um novo tipo de transcendental. Libertando a história do sujeito constituinte, constitui-se um transcendental ao mesmo tempo sem sujeito e historicizado - o que proporíamos chamar *campo histórico-transcendental*. É a partir das pesquisas sobre a "vontade de verdade" (1971) que surge este novo transcendental, que funcionará como um

²¹¹ AS, 19 (12)

instrumento crítico, como um crivo para intermediar o jogo de perspectivas. Ao contrário do sujeito kantiano, que se fecha prudentemente atrás de suas fronteiras jurídicas, o campo transcendental abre-se para uma expansão indefinida dos limites.²¹²

²¹² Podemos nos reportar aqui ao "Préface à la transgression", onde Foucault compara o limite da crítica à transgressão: "*A transgressão leva o limite até o limite de seu ser; ela o conduz a se conscientizar de seu desaparecimento iminente, a se reencontrar no que ele exclui (mas exatamente, talvez, a se reconhecer pela primeira vez), a experimentar sua verdade positiva no movimento de sua perda*", DE, I, 237.

Capítulo VI

Da Arqueologia à Genealogia

1. Pensamento estrutural e pensamento serial

Como dissemos acima, a arqueologia procura se desviar das discussões, muito em voga na época, sobre a oposição entre sincronia e diacronia; história e devir; estrutura e acontecimento nas ciências humanas. O método arqueológico suspendeu a cronologia única, a sucessão absoluta e o encadeamento causal dos acontecimentos no tempo, substitui a duração única da história universal por multiplicidades de durações ou de séries, que se superpõem e se entrecruzam, cada uma devendo ser analisada e apreendida em seu nível específico: "*A história não é, portanto, uma duração, é uma multiplicidade de durações que se sobrepõem umas às outras*"²¹³.

Foucault pluralizou o tempo, fragmentou o seu sentido. Esse é o seu "serialismo". Braudel ainda concebia suas três durações numa dialética entre o tempo estrutural, o tempo conjuntural e o tempo do acontecimento, numa ordem hierárquica de determinação. Foucault não só inverteu a relação entre estrutura e acontecimento, dando o primado ao aleatório do acontecimento, como aboliu a unidade dialética das durações, concebendo-as como multiplicidades de séries que se entrecruzam e sofrem um processo de variação contínua, de mutação constante e sem fim.

O tempo para Foucault passa a ser interior a cada objeto analisado, variável conforme o ponto de vista ou o nível de análise adotado. O tempo histórico não se confunde com a temporalidade da consciência humana (como na fenomenologia de Husserl); ele constitui a condição de possibilidade do homem, aquilo que de fora o determina, mas jamais pode ser reduzido à interioridade do sujeito (é o tempo da vida, do trabalho e da linguagem de que fala Foucault nas *Palavras e as Coisas*). Mesmo nas suas últimas obras, quando Foucault reintroduz o conceito de sujeito e a questão da liberdade, no estudo das práticas de subjetivação, o tempo é concebido como uma dimensão da qual o indivíduo só pode se apropriar

²¹³ *Revenir à l'histoire*, 279.

parcialmente, transformando o presente num momento único e irrepetível: quanto maior a intensidade da relação com o tempo, maior a intensidade da relação consigo mesmo. A criação de uma nova subjetividade implica uma outra relação com o tempo.

Para utilizar uma metáfora musical, trata-se de uma temporalidade que não obedece à sucessão linear e constante de pulsos do compasso clássico, mas do tempo irregular, eivado de silêncios bruscos que abolem a pulsação, de durações suspensas e de blocos sonoros compostos através de séries simultâneas e sucessivas do atonalismo musical das décadas de 50 e de 60. Se as três temporalidades de Fernand Braudel poderiam ser comparadas talvez ao advento do politonalismo de Stravinsky e Bartok, a temporalidade arqueológica equivale à radicalização do discurso musical operada a partir de Schönberg e Webern – equivale à revolução estética do atonalismo livre. A questão de fundo é o papel do acaso no tempo.

A revolução operada pelo serialismo na história da música se constitui na ruptura com o sistema diatônico - a estruturação das escalas em 12 tons maiores e 12 tons menores, que durante mais de quatro séculos dominou a música européia. Um primeiro passo para isso foi a utilização de escalas não européias pelo impressionismo de Debussy, produzindo harmonias exóticas e efeitos sonoros inusitados. Stravinsky e Bartok começaram a sobrepor tons dissonantes, pertencentes a mais de uma tonalidade simultânea, para compor seus acordes, utilizaram ritmos mais complexos, sincopados e violentos. Mas, o impressionismo e o politonalismo limitavam-se a combinar de formas inesperadas elementos do discurso musical clássico²¹⁴. O dodecafonismo é a proposta de um novo sistema de composição musical, baseado na serialização de todos os parâmetros do som (altura, ritmo, intensidade e timbre), de modo a suprimir a tendência à repetição dada pela frase musical, pela harmonia clássica e pela pulsação constante do compasso. A série não é uma escala, é uma regra de combinação dos doze tons musicais; as suas possibilidades de combinação são infinitas, assim como os fractais engendram uma infinita variedade de cristais de gelo diferentes, mas de estrutura semelhante. O serialismo é uma forma de formalizar num método de

²¹⁴ Para uma visão geral dessas transformações, cf. Griffiths, Paul. *A música moderna. Uma história concisa e ilustrada de Debussy a Boulez*, Rio de Janeiro, Zahar, 1987.

composição todas as possibilidades de combinação de sons a partir de uma ou mais séries básicas.

A partir do momento em que todos os parâmetros do som são serializados, torna-se virtualmente impossível prever o resultado acústico da composição. O acaso é introduzido para romper com a identidade da composição no tempo, introduzindo a dissonância e a ruptura num sistema composicional de enorme complexidade lógica. A idéia de série e de tratar os enunciados como puros feixes de relações lógicas entre parâmetros distintos foi sugerida a Foucault pelo estudo da obra de compositores de sua geração como Jean Barraqué e principalmente Pierre Boulez, que lhe permitiram abandonar a dialética e se aventurar num universo de pensamento de natureza completamente distinta, como ele ressalta numa entrevista:

"[...] devo meu primeiro grande abalo cultural a músicos seriais e dodecafônicos franceses - como Boulez e Barraqué - aos quais me liguei por relações de amizade. Eles representaram para mim o primeiro "rasgo" nesse universo dialético no qual eu vivia" (DE, I, 613).

Gilles Deleuze foi o primeiro a associar o pensamento de Foucault à música de Boulez, ressaltando a questão da transversalidade: eles criaram uma topologia do pensamento, baseada na distribuição espacial de multiplicidades inter-relacionadas:

"Uma opinião de Boulez sobre o universo rarefeito de Webern aplicar-se-ia a Foucault (e a seu estilo): 'Ele criou uma nova dimensão, que poderíamos chamar de diagonal, uma espécie de distribuição dos pontos, dos blocos ou das figuras, não mais no plano, mas no espaço'".²¹⁵

Essa topologia, que reflete a própria forma de conceber o pensamento em Foucault, e que (como bem viu Deleuze) se mantém durante toda a sua trajetória, assemelha-se ao serialismo integral desenvolvido a partir da obra de Webern, nas obras de compositores como Henri Pousseur, Iannis Xenakis e Pierre Boulez. As

²¹⁵ Deleuze, G. *Foucault*, p. 32.

contorções do som e do silêncio às quais as regras seriais submetem a matéria-prima sonora são uma analogia interessante para entendermos o significado e a concepção do método arqueológico. Foucault não busca - como a fenomenologia e o estruturalismo, por diferentes caminhos - as condições de produção do sentido, nem nas vivências subjetivas (na fenomenologia), nem nas estruturas subjacentes aos fenômenos observados (no estruturalismo). Ele suspende o sentido para que apareça o que está por trás dele: o aleatório do acontecimento. Da mesma forma como o serialismo integral buscava, através da serialização total de todos os parâmetros sonoros, circunscrever a ocorrência do evento aleatório sem determiná-lo previamente: é necessário que haja um lugar para o imprevisível, mas nem tudo é estruturado. Contemporâneo do estruturalismo, o serialismo é a sua primeira contestação. A unidade na música serial não é dada mais pela relação entre os eixos da melodia (horizontal) e da harmonia (vertical), mas pela relação diagonal ou transversal entre os parâmetros do som, ou seja, pela produção de séries que são simultaneamente timbrísticas, rítmicas, harmônicas e melódicas, com o que se cria a impressão de texturas, de espacialização do som.

De modo semelhante, o enunciado é definido por Foucault como um "feixe de relações" onde diversos parâmetros (inter e extradiscursivos) se cruzam transversalmente. O enunciado não é o átomo de discurso, como uma frase ou uma proposição, ele é um foco de cruzamento entre diversos elementos de natureza distinta. A teoria do enunciado não é uma teoria estrutural. Os enunciados se combinam em séries, que não podem nunca ser incluídas e totalizadas numa estrutura abrangente, pois as séries e suas possibilidades de combinação são infinitas, sendo possíveis inclusive "séries de séries". O que determina quais séries serão efetivamente constituídas no tecido histórico dos discursos, passando da virtualidade à realidade, são as estratégias de poder - fator não determinável, evento aleatório, que o sistema tem que circunscrever, como o acaso na música atonal.

A relação entre as séries e seus elementos é transversal, diagonal, não hierárquica, como nas funções harmônicas da escala diatônica. A combinatória desses elementos se dá passando de um parâmetro para outro: da série rítmica para a série melódica, desta para a harmônica, ou da melódica para a timbrística,

em simultaneidade e não de forma linear. O resultado da serialização de todos os parâmetros nunca é totalmente previsível; cada execução ou cada bloco é um evento singular, irrepitível. A impressão de ausência de sentido (sentido que é dado na música tradicional pela melodia, que exercia a função de referencial) não significa que o que se ouve são apenas combinações matematizadas ou aleatórias de sons, mas que o sentido deve ser preenchido pela imaginação do ouvinte. Da mesma forma em que é o arqueólogo que deve preencher o vazio de sentido deixado pela serialização completa dos enunciados na formação discursiva. A arqueologia implica uma epistemologia perspectivista, ela conduz a uma história experimental.

O primeiro a fazer a relação entre o pensamento discursivo e música foi Lévi-Strauss, na *Abertura do Cru e o Cozido*, onde ele diz que "a música é o supremo mistério das ciências do homem, contra o qual elas esbarram, e que guarda a chave de seu progresso".²¹⁶ A música tem um sistema de códigos criados pela cultura, ela não imita nenhum objeto externo, mantendo-se livre da representação. A natureza produz ruídos, não sons musicais, que são produtos da cultura. O primeiro nível de articulação do sentido na música é constituído pela estrutura hierarquizada da escala, enquanto na pintura, por exemplo, é a semelhança com a natureza. A música, como o mito, ajusta a natureza e a cultura um ao outro, como dois moldes, articulando as escalas de intervalos e suas relações hierárquicas (cultura) e as propriedades psicofisiológicas do som (natureza). É por isso que a música age simultaneamente sobre o espírito e os sentidos; ela é uma "lógica sensível", um "universal concreto". A música concreta e atonal fracassariam ao criarem objetos sonoros autônomos, destruindo a base melódica consagrada pela tradição, que permitiam a decodificação da música pelo ouvinte. As estéticas contemporâneas teriam sucumbido à "utopia do século, que é constituir um sistema de signos num único nível de articulação".²¹⁷

Lévi-Strauss pretende ilustrar através da música serial uma corrente do pensamento contemporâneo, que nega a existência de estruturas gerais, acentuando a espontaneidade e a liberdade do espírito que cria. Diz ele: "[...] por seus pressupostos teóricos, a escola serial se situa nos antípodas do

²¹⁶ Lévi-Strauss, *O cru e o cozido*, p. 26.

²¹⁷ Id. 32.

estruturalismo, ocupando diante dele um lugar comparável ao mantido antigamente pela libertinagem filosófica em relação à religião".²¹⁸ Ele define o pensamento serial usando uma metáfora marítima muito ilustrativa:

*"[...] ele navega à deriva depois de ter rompido suas próprias amarras. Navio sem velame cujo capitão, cansado de vê-lo servir de pontão, teria lançado ao alto-mar, intimamente convicto de que, submetendo a vida a bordo às regras de um minucioso protocolo, conseguiria distrair a tripulação da nostalgia de um porto de arrimo e da preocupação com um destino [...]".*²¹⁹

Entre outros, Umberto Eco e Henri Pousseur²²⁰ defenderam a música contemporânea e o pensamento serial dos ataques de Lévi-Strauss. Para Eco, o pensamento estrutural vai na direção do reconhecimento de *universais* e *constantes*, enquanto o pensamento serial vai na direção contrária, a da história e da produção de diferenças. A música e a mitologia, para Lévi-Strauss, são formas da cultura que põem em questão estruturas mentais comuns, estruturas que são postas em crise pelo pensamento serial. O estruturalismo seria incompatível com os procedimentos da arte contemporânea, pois ele não pode explicar a ocorrência de algo novo (acontecimento, singularidade), enclausurando todas as eventualidades no interior da estrutura fechada e autocentrada. Não há lugar para o aleatório, para o imprevisível, para a diferença. Por sua vez, o pensamento serial reintroduz a dimensão da história ao desintegrar a estrutura fechada:

"O fim primeiro do pensamento serial é fazer os códigos evolverem historicamente e descobrir novos códigos, não regredir progressivamente para o código gerativo original (a Estrutura). Portanto, o pensamento serial visa produzir história, não a procurar, por baixo da história, as abscissas intemporais de história de toda comunicação possível. Em outras palavras, enquanto o pensamento estrutural visa a descobrir; o serial visa a produzir".

221

²¹⁸ Id. 34.

²¹⁹ Id. 32.

²²⁰ Pousseur, H. *Fragments théoriques I sur la musique expérimentale*, p. 21 e seg.

²²¹ Eco, U. *A estrutura ausente. Introdução à pesquisa semiológica*, p. 306.

Eco traduziu em termos estéticos a passagem do estruturalismo para o pós-estruturalismo, a partir do fim da década de 1960, da estrutura fechada para a estrutura aberta. O estruturalismo é historicizado, temporalizado, substituindo-se a reflexão sobre a estrutura e o signo pelo estudo da série e do acontecimento. O estruturalismo procurava descobrir princípios de ordem e regularidades subjacentes ao fenômeno humano que permitissem a previsão e o domínio técnico-científico do mundo social; ele se liga, portanto, à burocratização e tecnicização da sociedade europeia após a segunda guerra mundial. O pós-estruturalismo de Foucault, Derrida e Deleuze - inspirando-se em Nietzsche e Heidegger - critica a própria idéia de uma ordem implícita, de uma lei ou regularidade subjacente à mente humana e, principalmente, suspeitam da idéia de um domínio científico e técnico sobre o seu objeto (o homem e a sociedade). O maior problema era a idéia de analisar a sociedade segundo o modelo das "sociedades frias" da antropologia, baseada na suposição de que as estruturas são autônomas, inconscientes e autoreguladas, segundo regras constantes de transformação. Os historiadores da *Escola dos Annales* aplicaram essa mesma idéia para o passado das sociedades ocidentais, concebendo-o como totalidades quase imóveis, como estruturas mentais de longa duração. O resultado disso era a negação da mudança e o conformismo social.

O pensamento serial ou pós-estrutural criticou no estruturalismo as seguintes idéias: a submissão da mudança, do acontecimento, da produção de singularidades a uma ordem ou regularidade que mantém o sistema estável e idêntico a si mesmo; a submissão do mundo sensível ao intelectual (o estrutural é um "universal abstrato" como o mundo das idéias platônico); e a identificação entre diferença e negação, onde toda determinação é uma negação, sem a possibilidade de uma lógica das pequenas diferenças, da nuance e da gradação. Os acontecimentos de maio de 1968 foram determinantes nessa transformação das idéias: eles mostraram que a mudança não só é possível, como é um fato atestado todo dia. O maio de 1968 reintroduziu as dimensões da história e da política no discurso filosófico. Rejeita-se a idéia de um centro único de sentido (Lei, Ordem, Estrutura, Sujeito): as estruturas se fazem e se desfazem continuamente, se modificam continuamente, engendrando-se umas às outras, sem obedecerem a uma ordenação previsível. A mudança, o acontecimento, a

historicidade são potências destruidoras das identidades, desestruturando e desestabilizando as totalidades cuidadosamente montadas pelos sistemas de poder.

É precisamente a *Arqueologia do Saber* que desempenha na obra de Foucault o papel de charneira, pelo qual se dá a passagem para o pós-estruturalismo. Faltava-lhe ainda a colocação da questão do poder e das práticas de dominação. Tudo é ainda colocado em termos de lógica discursiva. Mas, a arqueologia reabilita a singularidade do acontecimento que rompe a unidade da história. Nessa obra, ele abre mão de conceitos globais como "história universal", "longa duração" e "estrutura", tornando impossível deduzir os acontecimentos a partir de um princípio único de estruturação. É esta a regra de *exterioridade* que Foucault tanto acentua: "[...] não ir do discurso a um núcleo interior e oculto, ao coração de um pensamento ou de uma significação que se manifestaria nele" (OD, 55). O discurso é concebido como um conjunto de acontecimentos singulares, irreduzível a um centro, a um núcleo de sentido. Contudo, a arqueologia não conseguiu realmente se divorciar do estruturalismo, do qual nasceu, pois ela apenas multiplica os códigos, que passam a se estruturar através de um "sistema de dispersão", na forma de quadros, mas não abriu mão da autonomia do discurso.

2. A função estratégica do discurso

A análise feita logo acima, em sua primeira parte - a parte negativa - vai da suspensão das unidades discursivas tradicionais até as novas unidades: as *formações discursivas*, o *enunciado* e suas quatro condições de individualização: a formação do objeto, o lugar do sujeito, a formação dos conceitos e a estratégia discursiva; assim, seu sentido é de fora para dentro: do arquivo à formação discursiva; desta ao discurso; do discurso ao enunciado. Na segunda parte - a parte positiva - inverte-se o sentido: redefinidas as unidades discursivas (não como novas sínteses, mas como multiplicidades num "sistema de dispersão", numa lógica atonal), percorre-se o caminho inverso, de volta do enunciado às práticas discursivas, destas ao arquivo, deste às práticas não-discursivas e nos

encontramos assim, sub-repticiamente fora do sistema: as práticas não-discursivas não estão incluídas no interior do sistema da arqueologia, mas são as verdadeiras formadoras dos objetos, prescrevem os lugares possíveis ao sujeito, definem sistemas de conceitos em disciplinas determinadas, originam estratégias discursivas que dão conta de todos esses elementos juntos.

Todas as relações desse espaço discursivo podem ter lugar num sistema, podem ser lidas na esfera dos discursos, mas as práticas que formam esse espaço, elas próprias em seu mutismo, em seu silêncio, estão fora do sistema e são sua origem. Mas as práticas não-discursivas não são a causa do sistema de relações, ao contrário, só podem ser lidas através dele, todas as relações que podem originar se encontram já no interior de práticas discursivas: as práticas não-discursivas não são autônomas, estão numa forma de dependência circular com os discursos que originam. Há uma causalidade circular entre as práticas discursivas e as práticas não-discursivas - é assim que se explicam as descontinuidades. Nesse sentido, pode-se dizer que os discursos são imanentes às práticas e estas imanentes aos discursos, cada um sendo causa e conseqüência do outro, ao mesmo tempo.

A lógica dos círculos concêntricos se encaminhou para este "lado de fora", para esta "exterioridade selvagem", onde se dão os embates, as lutas políticas, onde campeia a violência das relações sociais, e tudo isso pode ser lido sem equívoco nas práticas discursivas que as configuram. A teoria do enunciado da *Arqueologia do saber*, ausente nas *Palavras e as coisas*, é o elemento-chave para a definição do papel político e estratégico do discurso: "[...] o enunciado circula, serve, se esquiva, permite ou impede a realização de um desejo, é dócil ou rebelde a interesses, entra na ordem das contestações e das lutas, torna-se tema de apropriação ou de rivalidade".²²²

Constata-se que discurso é luta, apropriação, desejo, poder - o discurso é por natureza agônico. É isso o que faltava às outras teorias do discurso, como as filosofias analíticas derivadas da obra de Wittgenstein:

"O discurso aparece como um bem - finito, limitado, desejável, útil - que tem suas regras de aparecimento e também suas condições de apropriação e de

²²² AS, 121.

utilização; um bem que coloca, por conseguinte, desde sua existência (e não simplesmente em suas aplicações práticas), a questão do poder; um bem que é por natureza o objeto de uma luta, e de uma luta política". ²²³

Chegamos ao ponto em que a genealogia aparece, a partir das limitações da arqueologia, surgindo a partir da brecha aberta com a teoria do enunciado. A arqueologia critica discursos, os individualiza, estabelece "suas regras de aparecimento", ou seja, diz sob que forma historicamente os discursos se constituíram. Mas, essa abordagem, por negligenciar a dimensão das práticas, exige uma abordagem diferente, que busque as "condições de apropriação e de utilização" dos discursos - já que estes não se limitam a enunciar alguma coisa, a dizer em certa época o que é verdade e o que não é, a ser simplesmente um significado por referência a um significante.

"[...] o discurso não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que o discurso não é simplesmente o que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar". ²²⁴

O discurso é um bem - em sua materialidade, sujeito à apropriação ou à expropriação, à destruição ou à reativação - por sua íntima relação com os interesses e os sistemas de poder, é um objeto de cobiça para o desejo. Isso significa que a teoria do reflexo, com a decantada metáfora base-superestrutura do materialismo histórico, é insuficiente para abordar o problema do discurso, a história da cultura. O discurso não é apenas ideologia e instrumento de dominação, ele é por si mesmo uma modalidade de poder. Sistemas de classificação, categorias de pensamento e normas de comportamento nos aprisionam tanto quanto as estruturas sócio-econômicas.

²²³ AS, 139.

²²⁴ OD, 10.

3. Genealogia e história

"[...] *minha arqueologia deve mais à genealogia nietzscheana do que ao estruturalismo propriamente dito*".²²⁵ A apropriação da genealogia nietzscheana é uma resposta aos problemas metodológicos da *Arqueologia do Saber*. Recorrendo ao perspectivismo nietzscheano, Foucault reintroduz a questão da verdade na sua análise: o que ele procura são as condições concretas (isto é, práticas) de possibilidade da produção da verdade, não mais apenas as condições formais ou o *a priori* histórico. Porém, a referência a Nietzsche talvez não possa, por si mesma, explicar o conjunto da obra de Foucault. O aspecto mais importante dessa recepção é o empréstimo da idéia de "vontade de verdade", que revela a gênese comum entre o saber e o poder. É insuficiente definir as condições de possibilidade do saber sobre um plano apenas epistemológico; é indispensável introduzir a dimensão das práticas.²²⁶

A genealogia representa uma ruptura com a pretensão da arqueologia de fundar uma teoria geral do discurso. A recepção da genealogia nietzscheana é o ponto de partida para o desenvolvimento de um método que permita relacionar os discursos e os saberes às instituições e práticas sócio-culturais nas quais eles emergem. A partir desse ponto, o trabalho de Foucault reorienta-se para a articulação entre as questões da verdade, do poder e do corpo. Uma das principais diferenças entre a genealogia de Nietzsche e a de Foucault é que, enquanto Nietzsche funda a sua crítica da moralidade nas táticas de agentes psicológicos, individuais, Foucault considera essa dimensão psicológica apenas como um sintoma superficial de estratégias anônimas de poder.

A partir de 1970, época da redação de *A Ordem do Discurso*, Foucault se coloca como tarefa analisar historicamente as formas de nossa "vontade de verdade", baseando-se na crítica nietzscheana dos valores. A genealogia de Nietzsche é lida por Foucault como uma "interrogação sobre a história do *saber*, a história da racionalidade"²²⁷, ele teria sido o primeiro autor a ter "posto o problema

²²⁵ La philosophie..., Idem, 599.

²²⁶ Han, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, p. 127 e seg.

²²⁷ DE, 436.

do *valor dado à verdade*, que nos colocou sob seu controle absoluto”²²⁸. Nenhum saber é neutro, nem ingênuo: o saber esconde o poder que o motiva por trás de sua pretensão à verdade. A própria divisão entre o verdadeiro e o falso é algo historicamente variável e se fundamenta nas práticas sociais e institucionais de dominação. As grandes mutações científicas podem ser interpretadas como a aparição de novos “regimes de verdade”, prescrevendo novos papéis aos sujeitos, inaugurando novos objetos de que se fala, segundo novos investimentos materiais e técnicos. Mas, a vontade de verdade nunca aparece como tal porque ela tende a se ocultar por trás da idealidade do discurso: “*O discurso verdadeiro [...] não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa; e a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascarar-la*”.²²⁹

A preocupação com a apropriação dos discursos, com suas relações com o poder e o desejo, ausentes na arqueologia, conduzem a um outro tratamento da análise do discurso, que transcende os limites da epistemologia, introduzindo a dimensão das práticas: “*Deve-se conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo caso; e é nesta prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade*”.²³⁰ O poder era o elemento que faltava para resolver os dilemas metodológicos da arqueologia. A passagem de uma *epistème* a outra, o modo como uma configuração discursiva se transformava em outra era inexplicável nos quadros de uma lógica apenas discursiva. Era necessário um terceiro elemento para explicar como os discursos e os saberes se relacionam com o mundo social e institucional. Foucault estava impedido de dar uma solução a esse problema porque não aceitava nem a análise idealista que via a evolução das idéias como resultado do progresso da consciência humana no tempo, nem a análise marxista em termos de base e superestrutura, em que os fenômenos culturais são vistos como reflexos da infra-estrutura sócio-econômica. O terceiro elemento que faltava

²²⁸ Cf. “On Power” in: *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and other Writings of Michel Foucault 1977-1984*, London/New York, Routledge, 1988, p. 106-7; “O que me pareceu notável em Nietzsche, é que para ele, uma racionalidade – aquela de uma ciência, de uma prática, de um discurso – não se mede pela verdade que esta ciência, este discurso, esta prática podem produzir. A verdade faz ela própria parte da história do discurso e é como um efeito interno a um discurso ou a uma prática” (DE, II, p. 873)

²²⁹ OD, 20.

²³⁰ OD, 53.

na relação entre o discurso e a sociedade era o *poder* encarnado nas práticas de controle do corpo e do comportamento. Mas poder e práticas que não se confundem nem com os aparelhos ideológicos do Estado, nem com a estrutura de classes da sociedade, mas são resultados de estratégias anônimas e globais de controle social. A genealogia implica o resgate do corpo e de sua materialidade na história, através de uma crítica do poder e da racionalidade aplicados ao comportamento dos indivíduos.

A genealogia redefine a função filosófica da história, a partir da crítica das ilusões metafísicas em que caiu o pensamento moderno: "*O genealogista precisa da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo precisa do médico para conjurar a sombra da alma*".²³¹. Os dois principais pressupostos metafísicos do pensamento moderno, que atuam como fundamentos das instituições políticas e do conhecimento, são a universalidade da história e a unidade substancial do sujeito: a "quimera da origem" e a "sombra da alma". Foucault questionou-os ambos fazendo uma interpretação política da genealogia nietzscheana: "*Nietzsche é aquele que ofereceu como alvo essencial ao discurso filosófico a relação de poder [...] Nietzsche é o filósofo do poder, mas que chegou a pensar o poder sem se fechar no interior de uma teoria política*".²³²

A história tradicional é metafísica na medida em que concebe a história como o progresso da consciência no tempo. Ela oculta o jogo de interpretações em luta, projetando no começo o que aparece no fim, como se a história fosse um fio contínuo e evolutivo em direção a uma finalidade determinada:

"Colocando o presente na origem, a metafísica leva a acreditar no trabalho obscuro de uma destinação que procuraria vir à luz desde o primeiro momento. A genealogia restabelece os diversos sistemas de submissão: não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações".²³³

Ela reproduz a distinção nietzscheana analisada posteriormente por Foucault, entre *Ursprung* e *Herkunft*: os dois termos significam origem, porém, *Ursprung* relaciona-se à história como busca das continuidades, das identidades

²³¹ NGH, 19.

²³² MP, 143.

²³³ NGH, 23.

ao longo do tempo e *Herkunft*, o contrário, a busca da ruptura, do acaso, da não-identidade na raiz da história.

*"A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências num sistema de regras, e prossegue assim de cominação em dominação".*²³⁴

A busca da origem no acontecimento é uma etapa necessária para dar conta da historicidade do saber e completar a tarefa crítica que consiste em fazer uma "história da verdade", em desbastar as formas históricas em que se revestiu a racionalidade ocidental. Assim, o caráter crítico da arqueologia só pode se completar através da procura da origem do pensamento na história, através de uma genealogia como forma de explicação do problema da mudança histórica.

A genealogia descrita acima como segunda tarefa da arqueologia, como procura da origem, se opõe à *Ursprung*, ou seja, à procura da origem metafísica, indefinidamente recuada no tempo, na verdade fora do tempo, como é suposto pelo pensamento antropológico: *"a genealogia não se opõe à história como a visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias"*²³⁵.

Uma outra forma de procurar a origem é a *Herkunft*, como busca da descontinuidade, da diferença, da ruptura, do acontecimento, está é a origem que a genealogia procura, não a continuidade no tempo, mas os cortes, as quebras. A *Herkunft*, que pode se traduzir como proveniência, se desdobra em outro conceito: a *Entstehung*, como busca da emergência. Definamos com mais precisão os dois conceitos. A *Herkunft* ordena as diferenças, estabelece os cortes, disseca, divide: *"[...] ela agita o que se percebia imóvel, fragmenta o que se pensava unido; mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo. Que convicção lhe resistiria? Mais ainda, que saber?"*²³⁶ Já a *Entstehung*, emergência, *"é a lei singular de um aparecimento [...] é a entrada em cena das*

²³⁴ NGH, 25.

²³⁵ NGH, 16.

²³⁶ NGH, 21.

forças", estas emergem num campo de forças já constituído, cujo funcionamento é o objeto da *Herkunft*, "a emergência designa um lugar de afrontamento"²³⁷. A *Herkunft* define internamente os sistemas de regras que se investem em saberes, discursos; a *Entstehung* define o momento em que as regras do jogo podem mudar, ela analisa o acontecimento. Se a proveniência se opunha à continuidade, marcava as rupturas, a emergência se opõe às significações ocultas, ela implica uma crítica da hermenêutica:

*"Se interpretar era colocar lentamente em foco uma significação oculta na origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações".*²³⁸

Torna-se claro que, seguindo as distinções nietzscheanas, o papel da proveniência é o que foi dado à arqueologia e o da emergência é o que deve ser dado à genealogia; os dois coincidem com a divisão de tarefas entre a arqueologia e a genealogia. A mesma distinção entre os dois conceitos é feita no final de *A ordem do discurso*, chamando-os de crítica e de genealogia: "A crítica analisa os processos de rarefação, mas também de reagrupamento e de unificação dos discursos; a genealogia estuda sua formação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular"²³⁹. Foucault fala em "rarefação", porque o discurso é raro, ou seja, nem tudo o que pode ser dito é efetivamente dito, há uma seleção: as estratégias discursivas, que definem os discursos que tiveram lugar efetivo na história; fala em "reagrupamento", porque os discursos não têm a mesma função em épocas diferentes, mas é preciso estudar como mudam as disposições de conceitos, disciplinas, estratégias, é preciso estudar o arquivo de cada época; fala em "unificação", pois os discursos são sempre unificados por sínteses irrefletidas, como o autor, a obra e as disciplinas - essa é a tarefa propriamente da

²³⁷ NGH, 24.

²³⁸ NGH, 26.

²³⁹ OD, 65.

arqueologia. A genealogia estuda a formação ou a origem dos discursos segundo regras de transformação históricas. Esta origem é ao mesmo tempo regular e dispersa: regular, porque se pode analisar o sistema de práticas discursivas que nos dá acesso à essa origem; e dispersa, porque este sistema de práticas discursivas é uma multiplicidade, uma pluralidade, um sistema sem centro ou hierarquia de valor, um sistema atonal (conforme a metáfora que exploramos acima). Mostrar essa pluralidade é a tarefa da crítica, revelar sua origem no tempo, seu movimento histórico é função da genealogia.

*“Na verdade, estas duas tarefas não são nunca inteiramente separáveis; não há, de um lado, as formas da rejeição, da exclusão, do reagrupamento ou da atribuição e, de outro, em nível mais profundo, o surgimento espontâneo dos discursos que, logo antes ou depois de sua manifestação, são submetidos à seleção e ao controle”.*²⁴⁰

As análises arqueológica e genealógica não são opostas, elas se alternam, se completam e se apóiam uma na outra. A arqueologia, análise da proveniência, define os “sistemas de recobrimento” dos discursos, as suas regras de formação, já a genealogia procura apreender o momento de formação efetiva do discurso, o momento de formação de “domínios de objetos” no interior de um novo “regime de verdade”.²⁴¹ As duas tarefas são simultâneas e indiferenciadas, é só devido às suspensões, aos “entre parênteses” da arqueologia, que o questionamento do acontecimento, da origem do discurso nas praticas sociais não pôde aparecer de forma direta. E na verdade, a genealogia não pôde aparecer porque a arqueologia é sua condição de possibilidade, contudo não há dois métodos: prolongando-se na genealogia, é a própria arqueologia que muda de nome, que se torna uma genealogia. A diferença entre os dois procedimentos é apenas de foco: *“Entre o empreendimento crítico e o empreendimento genealógico, a diferença não é tanto de objeto ou de domínio mas, sim, de ponto de ataque, de perspectiva e de delimitação”*²⁴².

²⁴⁰ OD, 65-66.

²⁴¹ OD, 70.

O paradigma genealógico distingue-se da história tradicional por exercer uma função crítica, suprimindo sistematicamente todas as constantes, universalidades ou idealidades que o discurso histórico pressupõem, às vezes inconscientemente, para totalizar o tempo histórico e traçar uma identidade que seria subjacente ao processo histórico. A genealogia procura ser integralmente historicista, promovendo uma relativização integral do domínio da cultura, ou seja, suspendendo toda pretensão a valores absolutos que orientariam o processo histórico. A genealogia é, enfim, uma “história efetiva”, pois radicaliza, leva ao limite os pressupostos do próprio discurso histórico moderno, que tende à relativização total de todos os aspectos da vida humana.

"A história "efetiva" se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apóia em nenhuma constância: nada no homem - nem mesmo seu corpo - é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles. Tudo em que o homem se apóia para se voltar em direção à história e apreendê-la em sua totalidade, tudo o que permite retraçá-la como um paciente movimento contínuo: trata-se de destruir sistematicamente tudo isto. É preciso despedaçar o que permitia o jogo consolador dos reconhecimentos. Saber, mesmo na ordem histórica não significa "reencontrar" e sobretudo não significa "reencontrar-nos". A história será "efetiva" na medida em que reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser".²⁴³

4. O impasse metodológico da Arqueologia

Foucault tentou fazer algo impossível: unir lógica e história, a abstração do método formal com a contingência dos acontecimentos históricos, o que levou a Arqueologia a uma aporia, travando-a pela sua circularidade lógica. Pois não há um sistema formal da história e os discursos são sempre menos coerentes e sistemáticos do que se supôs. Foucault não resolveu os problemas lógicos do seu método, simplesmente abandonou o empreendimento formalista e retornou a

²⁴² OD, 66-67.

²⁴³ NGH, 27.

Nietzsche para elaborar um método que, embora logicamente limitado, é adequado para tratar de seu objeto: o discurso das ciências humanas e as práticas sócio-culturais que o fundamentam. Foucault terá que admitir que o discurso não é autônomo e os enunciados não podem nunca ser totalmente sistematizados e que é necessário pensar no problema da causalidade de uma outra maneira: são as práticas sociais que produzem discursos, embora numa *causalidade circular* entre discursos e práticas, saber e poder.

Foucault é obrigado a concluir que o arqueólogo não pode ser axiologicamente neutro, ele produz o seu próprio discurso a partir do seu engajamento prático; que todo discurso é uma interpretação da realidade e esconde uma vontade de poder, interpretação que está continuamente em luta com outras interpretações pelo domínio, por mais poder; que toda nova interpretação recalca uma outra interpretação anterior; que as escolhas e os recortes são logicamente arbitrários, sua única justificativa sendo a perspectiva sempre parcial de onde fala o genealogista. O discurso do historiador genealogista é apenas uma interpretação entre interpretações e jamais pode se arrogar a pretensão à totalidade ou à exclusividade. A Genealogia mostra como o projeto de uma teoria geral do discurso - típico produto da febre epistemológica que atingiu a intelectualidade francesa nos anos 60 - refletia uma vontade de verdade que esconde sua pretensão ao domínio por trás da neutralidade cientificista. A partir desse momento, Foucault se divorcia do pensamento marxista francês, formulando seu próprio projeto pelo recurso ao perspectivismo nietzscheano.

Terceira Parte

AS PRÁTICAS

*«Para um ponto de chegada sem glória,
uma origem difícil de confessar»*

*«Se nossa sociedade se definisse como louca,
ela excluiria a si mesma»*
Foucault

Capítulo VII

A Genealogia do poder

1. Do discurso ao poder

A partir da reflexão metodológica da *Arqueologia do Saber*, Foucault enfatiza cada vez mais o nível da “prática discursiva”, rompendo com uma visão ainda estruturalista da autonomia do nível teórico. A questão dos discursos e dos saberes é recolocada em termos de “regimes discursivos” e a partir de um paradigma estratégico. Em sua aula inaugural para a cátedra de “História dos sistemas de pensamento” no *Collège de France*, Foucault reintroduz a dimensão política nas suas análises e anuncia dois projetos a serem desenvolvidos: uma história do “sistema penal” e uma história “das interdições que atingem o discurso da sexualidade”.²⁴⁴ Neste texto, o discurso não é mais abordado como um objeto autônomo para a arqueologia, ele é abordado a partir de uma polícia discursiva destinada a controlar a circulação dos discursos na sociedade e ocultar a relação do discurso com a *luta* e o *desejo*. Os procedimentos de controle internos (categorias como autor, obra, procedimentos como o comentário) e externos do discurso (seleção ou exclusão dos sujeitos que falam, coações institucionais etc) têm a função de limitar o que pode ser dito, impondo regras estritas para a produção e transmissão dos enunciados²⁴⁵.

Contra a concepção marxista da ideologia, para a qual as produções discursivas são o reflexo das relações sociais e econômicas, Foucault afirma que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo pelo que se luta, o poder do qual queremos nos

²⁴⁴ Cf. OD, 63 e 67.

²⁴⁵ Mesmo nas sociedades liberal-democráticas, o saber não é livre e aberto, as idéias não podem ser trocadas como mercadorias. Os discursos continuam tendo normas estritas para ser enunciados e transmitidos. A garantia da liberdade de expressão não implica que *tudo* possa ser legitimamente dito. A dominação, portanto, não se limita à exploração econômica, ela se dá também no âmbito das práticas culturais e a luta fundamental é pelo reconhecimento de qual dos discursos em luta tem valor de verdade.

apoderar”²⁴⁶. O objetivo central de Foucault agora é, então, o de analisar as formas históricas da “vontade de verdade”, tarefa para a qual a análise das condições formais de enunciação dos discursos, as funções arqueológicas, não é mais suficiente. É preciso buscar essas condições na constituição histórica das lutas sociais, mostrando como a divisão entre o verdadeiro e o falso é histórica, variável, e acentuando a luta em torno da verdade, a “política da verdade”.

Para realizar esse programa, Foucault terá que enfrentar o problema da eclosão desse novo objeto que é o *poder*. É preciso liberar a análise dos pressupostos metodológicos aplicados na *História da Loucura*, que identificavam poder com repressão. O que permitiu a abertura teórica de todo o campo da genealogia, o que garantiu sua fecundidade metodológica, é a concepção *positiva* do poder, como algo que induz comportamentos e não somente inibe, reprime e exclui. Era necessário, portanto, reconstruir a teoria do poder, já que a teoria política clássica não era útil para a crítica genealógica das práticas.

A abordagem da disciplina, da normalização, da sexualidade e do biopoder só se tornou possível a partir do momento em que o poder foi visto como *energeia*, como potencialidade de produzir de efeitos, como canalizador de energia social para finalidades estratégicas, incitando em vez de reprimindo, estimulando hábitos e comportamentos em vez de impedi-los. Os cursos proferidos no *Collège de France* serviram como laboratório para que Foucault testasse, em caráter experimental, seus novos procedimentos de análise, antes da publicação de seus livros.²⁴⁷

Após seu ingresso no *Collège de France*, portanto, Foucault tem como meta o desenvolvimento teórico do método. São três as fontes que colocam explicitamente esse projeto de unificação teórica da trajetória de Foucault: em primeiro lugar, o artigo "Nietzsche, a genealogia e a história", escrito em 1969 e publicado em 1971, no qual Foucault reinterpreta a genealogia nietzscheana, a partir de sua crítica do conhecimento e da prática histórica. Assim, Foucault recoloca a questão da verdade, do sujeito e sua relação com o corpo e o devir,

²⁴⁶ OD, 10.

²⁴⁷ Na década de 70, Foucault publicou apenas dois livros: *Vigiar e Punir*, em 1975 e *A Vontade de Saber*, no ano seguinte. Há, portanto, dois espaços de tempo em que ficou sem publicar, o primeiro de 1970 a 1975 e o segundo de 1976 a 1984. É por isso que a análise dos cursos é essencial para compreender o movimento de suas idéias, pois a maior parte do rico material desses cursos não resultou em publicações.

dando um passo adiante em relação aos questionamentos quanto à crítica da filosofia do sujeito feita nas *Palavras e as Coisas*. A segunda fonte é o curso "Vontade de Saber", onde Foucault faz uma arqueologia esquemática das relações entre poder e conhecimento desde a Grécia clássica, até a modernidade, passando pela Idade Média. Este curso não foi ainda publicado, mas suas idéias principais estão expostas no texto "A verdade e as formas jurídicas", cinco conferências proferidas em 1973 na PUC do Rio de Janeiro. É nessas três fontes que vemos na obra de Foucault uma nova teorização da verdade e do sujeito, Com isso, Foucault também quer lançar as bases metodológicas para realizar as pesquisas que tem em mira para os próximos anos: uma genealogia do poder de punir; uma genealogia do poder médico-psiquiátrico e uma genealogia do saber sobre a sexualidade humana.

Essas pesquisas se desenvolverão ao longo dos cursos do *Collège de France*, de 1971 a 1976, e resultarão no *Vigiar e Punir* e *Vontade de Saber*, primeiro volume de uma *História da Sexualidade*, que deveria contar ao total com seis volumes. O último dessa seqüência de cursos, *Il Faut Défendre la Société*, é uma balanço teórico dessas pesquisas, no qual Foucault retorna à temática de "Nietzsche, a Genealogia e a História", para explicitar o conceito de história que lhe serviu de base para os empreendimentos genealógicos. Refaremos abaixo os principais pontos desse caminho.

2. Repressão e resistência

A arqueologia se colocou como tarefa resgatar o avesso da cultura ocidental, os objetos que por serem excluídos, rejeitados, desvalorizados, foram soterrados sob camadas de discurso. No plano metodológico, a forma de resgatar o discurso enterrado é a colocação entre parênteses do sentido, do valor desses objetos para os sujeitos, assim como a colocação entre parênteses da posição que os sujeitos atuais poderiam ter sobre esses objetos. Trata-se então de suspender ao mesmo tempo o significado e a posição do sujeito sobre os objetos abordados, reduzindo-os a "monumentos", isto é, tratando os discursos como vestígios materiais de uma realidade enterrada e não como documentos com um

significado sedimentado. São objetos como a loucura, a morte, a doença, a sexualidade e a delinqüência. Inicialmente, na *História da Loucura*, Foucault articula seu trabalho em torno dos conceitos de exclusão e de repressão, tratando os objetos como “sistemas de exclusão”.

A sociedade ocidental é identificada pelo negativo, por todos os comportamentos e modos de ser reprimidos pela sociedade, que os faz passar para o lado da delinqüência, da negatividade. O modelo aplicado aqui é o da separação entre o bem e o mal, o bom e ruim da *Genealogia da Moral* de Nietzsche. Deste ponto de vista, o poder (como o negativo do saber), como também o desejo são os grandes recalcados da cultura ocidental: *"Para dizer grosso modo as coisas, o acontecimento e o poder, é o que é excluído do saber tal como ele está organizado em nossa sociedade"*²⁴⁸.

O problema que se coloca é sempre o da resistência ao poder. A contestação do sistema passa pela contestação da barreira entre o legítimo e o excluído (bem e mal, moral e imoral, etc) e seu alvo principal é a instituição (entendida como aparelho ideológico), que produz e reproduz a exclusão²⁴⁹. Conforme ao discurso que Foucault chamará posteriormente de “hipótese repressiva”, trata-se de liberar os indivíduos dos sistemas de repressão ideológicos, como os tabus sexuais e a experiência das drogas, romper com os interditos que limitam a existência individual, através de práticas como a das sociedades comunitárias, nas quais novos modos de vida são experimentados²⁵⁰.

Unindo a crítica de Marx, Nietzsche e Freud, Foucault critica os sistemas de exclusão, associados ao humanismo ocidental como grande sistema de dominação²⁵¹:

²⁴⁸ *"Pour dire les choses en gros, l'événement et le pouvoir, c'est ce qui est exclu du savoir tel qu'il est organisé dans notre société"*, DE, II, 226.

²⁴⁹ Encontramos numa entrevista esta formulação do problema do humanismo como ideologia: *"O humanismo consiste em querer mudar o sistema ideológico sem tocar na instituição; o reformismo em mudar a instituição sem tocar no sistema ideológico. A ação revolucionária se define, pelo contrário, como um abalo simultâneo da consciência e da instituição, o que supõe que contestemos as relações de poder das quais elas são o instrumento, a armadura"* (DE, II, 231).

²⁵⁰ O estímulo a romper com o poder é uma incitação do próprio poder, que se expande e predomina estimulando e incitando e não só reprimindo. O poder não tem fora. Assim, coloca-se o problema: como legitimar a resistência? Ao invés dos grandes movimentos de massa, articulados em torno do partido, Foucault pensará a resistência como invenção de novos modos de vida, produção de novas subjetividades. Do mesmo modo que o poder é capilar e microfísico, a resistência tem que se instalar no cotidiano.

²⁵¹ *"O humanismo é o que inventou uma por vez, essas soberanias assujeitadas que são a alma (soberania sobre o corpo, submetida a Deus), a consciência (soberania na ordem do juízo;*

Quando um juízo não pode mais se enunciar em termos de bem e mal, nós o exprimimos em termos de normal e de anormal. E quando se trata de justificar esta última distinção, voltamos a considerações sobre o que é bom ou nocivo ao indivíduo. São expressões de um dualismo constitutivo da consciência ocidental²⁵².

Como romper com essas práticas divisionárias, que dividem a sociedade em dois lados? Através da invenção de novas práticas, que contestam o sistema, voltando-o contra si mesmo: "*A sociedade futura se esboça talvez através das experiências como a droga, o sexo, a vida comunitária, uma outra consciência, um outro tipo de individualidade...*"²⁵³. Isso já é a prefiguração do que viria a ser a "estética da existência" na última fase de Foucault. A militância política e os novos movimentos sociais, surgidos a partir do maio de 1968, levaram Foucault, portanto, a reformular seus pressupostos teóricos, posto que uma teoria da linguagem não é por si só suficiente para dar conta da emergência das práticas.

Assim, devemos nos concentrar um instante na militância política de Foucault²⁵⁴. Entre 1971 e 1972, Foucault articula e participa de diversas manifestações contra o racismo, em defesa dos direitos dos imigrantes, é visto nas passeatas ao lado de Sartre, Jean Genet e Claude Mauriac. Embora não tenha aderido a nenhum movimento organizado, sua postura está próxima dos "maos" (debate freqüentemente com os integrantes do jornal *La Cause du Peuple*, jornal maoísta também apoiado por Sartre). No final de 1972, participa dos "comitês Verdade-Justiça", criados em toda a França para julgar a ação da polícia na repressão aos movimentos sociais. O modelo é histórico: são os tribunais revolucionários de 1792, assim como os tribunais da Revolução cultural chinesa. Dessa experiência, Foucault retira o questionamento de todo o sistema de justiça "burguês", que se destina não a "defender a sociedade", mas a reproduzir a

submissa à ordem da verdade), o indivíduo (soberano titular de seus direitos, submisso às leis da natureza ou às regras da sociedade), a liberdade fundamental (interiormente soberana, exteriormente aquiescente e concorde com seu destino). Logo, o humanismo é tudo aquilo pelo qual no Ocidente 'se barrou o desejo de poder' - interdição de querer o poder, exclusão da possibilidade de tomá-lo" (DE, II, 226).

²⁵² DE, II, 233.

²⁵³ DE, II, 234.

²⁵⁴ Para o que se segue cf. Didier Éribon, *D. Michel Foucault (1926-1984)*, São Paulo, Cia das Letras, 1990 e o segundo volume dos *Dits et Écrits*.

delinqüência e com ela as distinções de classe. Em 1973, Foucault participa da fundação do jornal *Libération*, que se pretendia então ser um órgão a serviço dos trabalhadores, para denunciar a repressão ideológica do poder. Contudo, sua principal atividade política foi a criação do GIP (Grupo de Informação Prisões), destinado a questionar as verdadeiras condições dentro das prisões e todo o sistema de repressão policial e de punição na França, lutando em primeiro lugar pela abolição da pena de morte. O GIP funcionou de 1971 a 1973. Sobre seu modelo foram criados também o GIS (Grupo de Informação saúde), o GIA (Grupo de Informação Asilos) e o GISTI (Grupo de Informação e de apoio aos trabalhadores imigrados). Contudo, entre 1974 e 1975, os grupos começavam a se desfazer, a movimentação política a esfriar, arrefecendo-se pouco a pouco a efervescência política do pós-maio de 68.

Nessa época, Foucault retorna à *História da Loucura* em diversas ocasiões. É a época da antipsiquiatria de Franco Basaglia, provocando uma celebridade e uma repercussão tardia da *História da Loucura*, em contraste com a fria recepção que lhe foi dada por ocasião de sua publicação (1961). Publica-se em 1972 uma segunda edição do livro, com um adendo: uma resposta às críticas de Derrida, feitas em 1967 em *L'écriture et la Différance*; detenhamo-nos um instante na resposta de Foucault. Sintomaticamente, Foucault acusa Derrida de ser um filósofo tradicionalista, o último representante de um estilo de filosofia ultrapassado:

[...] redução das práticas discursivas aos traços textuais; elisão dos acontecimentos que nelas se produzem para reter apenas marcas para uma leitura; invenções de vozes atrás dos textos para não ter que analisar os modos de implicação do sujeito nos discursos; assinalação do originário como dito e não dito no texto para não recolocar as práticas discursivas no campo das transformações onde elas se efetuam²⁵⁵.

Não cabe, no momento, nos determos nos detalhes dessa crítica, mas apenas captarmos o que está em jogo. A abordagem semiológica, textual, do ponto de vista da linguagem é inadequada num momento em que urge a *praxis*,

²⁵⁵ Cf. "Mon corps, ce papier, ce feu" DE, II, 267.

em que a inversão da hierarquia de forças parece ser possível, com a brecha histórica instituída pela ruptura do maio de 1968²⁵⁶. Neste momento, Foucault rejeita também em sua própria obra esse tipo de abordagem semiológica, abstrata, desvinculada da prática, excessivamente teórica das *Palavras e as Coisas* e da *Arqueologia do Saber*.

Em várias ocasiões, em discussão com os maoístas, Foucault discute o problema da revolução. Ele não acredita mais no modelo da grande revolução de massa e da violência redentora que transforma completamente o mundo. Esse modelo de revolução, como momento escatológico em que o poder seria aniquilado e teria lugar uma libertação total, monopolizou até agora todas as lutas sociais, territorializando todas as formas de rebelião. Contra esse “despotismo” da idéia de revolução (por trás da qual sempre se encontra o partido de massas e seus quadros diretores), Foucault procura restituir o caráter difuso e “anárquico” das lutas sociais. O objetivo dessas lutas é desestabilizar as relações de poder a partir do seu elemento micropolítico, cotidiano, em áreas como as relações de gênero, as prisões, o racismo, etc. Uma ruptura global e definitiva com o poder não é só impossível, mas é uma idéia quimérica, assentada num messianismo político potencialmente despótico e autoritário.

Essa questão que o preocupa é algo que ocupa as esquerdas desde o grupo *Socialisme ou Barbarie*, na década de 50: se após um processo revolucionário, não corremos o risco de reconstituir as mesmas estruturas de poder que tentamos destruir. Esse é o ponto chave do seu debate com os militantes maoístas em 1972²⁵⁷. Foucault ataca a noção de “aparelhos de Estado” sob o argumento de que reconstituir uma instituição como a do tribunal significa reproduzir todo o sistema que se pretendia abolir: ou seja, precisamente aquele de uma “justiça de classe” (o tribunal é justamente a instituição que faz a separação entre o bom e o mal, o culpado e o inocente, o normal e o anormal): “[...] a

²⁵⁶ A crítica de Foucault não é justa, pois apesar de aparentemente autonomizar o discurso, isolando-o das práticas, o desconstrucionismo teve um papel político importante nos movimentos feministas, contestando a idéia de identidade sexual, e nos movimentos pós-colonialistas, desmontando as identidades nacionais encasteladas em monumentos culturais, como os cânones literários. Mais tarde, Derrida também atuaria desmontando o discurso que legitima a pena de morte. Cf. sobre sua trajetória o livro de entrevistas J. Derrida e E. Roudinesco, *De que amanhã...Diálogos.*, São Paulo, Zahar, 2004.

²⁵⁷ Cf. "Sur la Justice populaire", DE, II, 340 e sg (traduzido em MP, 39 e sg.)

revolução não pode deixar de passar pela eliminação radical do aparelho de justiça"²⁵⁸.

3. A crítica da verdade

Neste item detalharemos a crítica foucaultiana dos conceitos de verdade e de sujeito como universais abstratos, fundamentos da filosofia moderna - de acordo com a concepção genealógica do saber, o conhecimento não pode ser concebido como o oposto do poder, mas como inseparável dele, todo saber surge de práticas de dominação e toda prática recorre a uma certa racionalidade para se instituir e se justificar. O alvo principal desta crítica é a teoria marxista na ideologia, principalmente em sua versão althusseriana. A crítica marxista do poder é insuficiente, por identificar o poder com o aparelho estatal e concebê-lo apenas sob a forma da luta de classes. O marxismo adota irrefletidamente a teoria jurídica do poder, segundo a qual o poder é uma propriedade e se confunde com a repressão e a violência institucionalizada. Foucault procura, em sua analítica do poder, criticar o impensado de todo pensamento político moderno, não para encontrar a "verdadeira natureza" do poder, mas para pensar a luta sob uma forma inteiramente diferente e, assim, produzir novos instrumentos para a crítica da sociedade.

Para começar, precisemos a posição marxista. O marxismo althusseriano, dominante na França da década de 1970, aborda a relação entre produção de saber e práticas sociais através do conceito de ideologia ou de *aparelhos ideológicos de Estado* (AIE), que *grosso modo* supõe que em cada época as relações de produção se refletem ou se expressam na consciência dos sujeitos, gerando superestruturas ideológicas que distorcem a representação verdadeira da realidade e provocam a alienação das consciências. Caberia ao intelectual – através da *práxis* teórica – restabelecer esta verdade, separando teoria e ideologia. Apesar de seu anti-humanismo teórico, Althusser pensa o poder separado da verdade, ele continua crendo na existência de uma verdade que seria distorcida pela ideologia e que seria preciso restabelecer através do materialismo

²⁵⁸ MP, 51.

histórico, entendido como teoria da ciência. Já o marxismo existencialista, de Sartre e Merleau-Ponty, modelo concorrente do estruturalismo althusseriano, pensa o sujeito como um dado prévio, um sujeito de conhecimento exterior à história, transcendental, como condição do processo histórico: contra o “anti-humanismo” estruturalista, um humanismo existencial que torna a subjetividade uma estrutura universal e uma invariante histórica. O que está em jogo nos dois casos é a idéia da verdade como um ponto fixo ou do sujeito universal como condição de acesso à verdade: como se poderia falar em “falsa consciência” ou em ideologia, se não houvesse do outro lado uma consciência verdadeira ou uma verdade científica, à qual se oporia a “falsa” consciência? O que aconteceria se deixássemos de admitir como dados essa verdade e esse sujeito e assumíssemos que eles são objetos de uma construção histórica, sempre variável e relativa, ou seja, se assumíssemos que tanto o sujeito quanto a própria verdade são interiores à história em vez de serem sua condição de possibilidade? Isso significaria uma total reversão dos termos da teoria clássica do conhecimento, onde o sujeito é um ponto fixo, um universal abstrato que se coloca como condição de possibilidade de todo conhecimento possível. Tanto o sujeito do conhecimento, quanto a verdade são construções históricas e não indicam mais um ponto fixo a partir do qual medir a distância ou a aproximação entre conhecimento e verdade, o que implica uma nova forma de tratar a subjetividade e a verdade na história:

Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história. É na direção desta crítica radical do sujeito humano que devemos nos dirigir.²⁵⁹

Isso não significa que o sujeito e a verdade sejam definitivamente descartados, deixando-nos soçobrar no relativismo absoluto da pós-modernidade. Esse programa filosófico traz embutida a necessidade positiva da reconstrução da teoria do sujeito e de uma nova teoria da verdade libertos do *transcendental*, do ponto fixo – nem a verdade, nem o sujeito podem ser concebidos como condições de possibilidade do processo histórico, mas devem ser entendidos como funções

²⁵⁹ VFJ, 10.

ou efeitos resultantes desse processo. O que acarreta um sério problema: como fundamentar teoricamente esse projeto se já não se dispõe de nenhuma instância transcendental na qual apoiar a crítica? É assim que os filósofos críticos de Foucault entenderam o célebre conceito de "vontade de verdade", que dá título ao primeiro volume da *História da Sexualidade*, que segundo eles acaba funcionando como um novo transcendental, um transcendental objetivo – definido como um princípio que não sendo objeto da experiência é condição de possibilidade de toda experiência histórica. Assim, toda e qualquer experiência do sujeito e da verdade dados historicamente, ficam submetidos novamente a uma condição externa de possibilidade. Portanto, o problema todo é como a genealogia pode fundar a si mesma (em sua legitimidade, em seu direito de falar, em suas pretensões críticas), tendo “colocado entre parênteses” a verdade e o sujeito como fundamentos do conhecimento²⁶⁰.

Mas, ao invés de tentar rebater a genealogia reafirmando a teoria clássica do conhecimento, seria mais interessante se admitíssemos que dela deriva uma nova concepção do conhecimento, uma concepção perspectivista e historicista, segundo a qual o conhecimento não tem essência, natureza ou unidade, ele é apenas o resultado, o efeito, a consequência, da luta entre forças sociais, o produto de um jogo político de tática e estratégia historicamente situado no tempo e no espaço. O conhecimento não é só um processo, mas também um *acontecimento*. Dizer que ele é perspectivo significa dizer que ele é relativo às condições historicamente situadas de sua constituição. Não há fundamentação última do conhecimento, o resultado histórico é a pedra de toque para aquilatar a sua validade, simplesmente não há legitimidade fora das lutas sociais que percorrem a história e qualquer pretensão à universalidade não passa de um mascaramento, uma mistificação pela qual um dos pontos de vista concorrentes

²⁶⁰ Essa crítica já foi suficientemente elaborado nos trabalhos de Habermas, Axel Honneth e Beatrice Han sobre Foucault (cf. Bibliografia). Afirmando eles que ao rejeitar a unidade do sujeito, Foucault a substitui por uma outra unidade, igualmente exterior ou transcendental à história: a unidade entre saber e poder, a "vontade de saber", concebida como a perspectiva das perspectivas, em torno da qual se faz girar toda a história do pensamento. Esse problema seria irrelevante se, simplesmente, suprimíssemos a própria necessidade de uma fundamentação última para o conhecimento, assumindo a relatividade da vida, da história e do devir como dados e não sujeitos a uma codificação por uma teoria sistemática. Essa é a via seguida por Nietzsche, Bergson e pelo pragmatismo contemporâneo, teorias não-fundacionistas do conhecimento.

esconde os interesses que o movem por trás de um véu de ordem, harmonia e racionalidade.

A história desse ocultamento da relação entre o conhecimento e suas condições de produção é longa: "*Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder*", mito de que as relações sociais, econômicas e políticas são obstáculos ao conhecimento, quando elas são aquilo mesmo a partir de que o conhecimento se produz e a verdade se constitui na história. Portanto, a genealogia é uma reversão do platonismo, de toda a teoria clássica do conhecimento que se inaugura com a teoria platônica das idéias. O alcance dessa reinterpretação do perspectivismo nietzscheano não deve ser subestimado: se Kant realizou sua revolução copernicana ao conceber o sujeito como ponto fixo, como condição *a priori* para o conhecimento, a genealogia teria realizado algo como uma revolução einsteiniana: não há mais ponto fixo a partir do qual medir a verdade na história, todo conhecimento é perspectivo, parcial, interessado e está submetido ao perpétuo movimento do devir. A nova concepção de história, genealógica e crítica, divorcia definitivamente a história do humanismo, na história não há mais lugar para a identidade, a continuidade e a universalidade, tudo o que é histórico é descontínuo, fragmentário e relativo:

Nada no homem - nem mesmo seu corpo - é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles. Tudo em que o homem se apóia para se voltar em direção à história e apreendê-la em sua totalidade, tudo o que permite retraçá-la como um paciente movimento contínuo: trata-se de destruir sistematicamente tudo isto. É preciso despedaçar o que permitia o jogo consolador dos reconhecimentos. Saber, mesmo na ordem histórica, não significa *reencontrar* e, sobretudo, não significa *reencontrar-nos*. A história será efetiva na medida em que reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser²⁶¹

O corpo é o objeto fundamental do poder. Nesse sentido, a genealogia tematizará a racionalização dos impulsos, a regulação das condutas, a objetivação do orgânico e do corpo humano através da ciência e das técnicas de controle do comportamento humano. Partindo do horizonte da história das ciências e através

²⁶¹ NGH, 27.

de uma releitura da obra de Nietzsche, Foucault procura historicizar o corpo, entendido como conjunto moldável de forças e pulsões. Assim, visto como o grande *recalcado* da história do ocidente, o “outro” da Razão, o corpo e sua utilização por uma racionalidade política é o tema básico de toda a obra de Foucault.

A politização do corpo na historiografia genealógica nos conduz à crítica da racionalidade política encarnada em normas, leis, regulamentos e técnicas que visam a submissão do corpo e suas forças a um projeto de racionalização social: todo um complexo político-científico-institucional é construído e mobilizado para a utilização do corpo e suas forças pelo poder na nascente sociedade capitalista industrial. Foucault articula sua pesquisa em torno de noções-chave como *disciplina*, *regime* e *norma*, realidades ao mesmo tempo ideais (discursos, disciplinas científicas, teorias, idéias) e materiais (instituições, espaços, órgãos, forças, corpos), onde se fundem, se suturam os domínios do saber e do poder, do enunciado e da ação, dispensando a concepção marxista da ideologia e a teoria do reflexo, ainda pressupostos na metodologia da história tradicional²⁶². Não poderemos, aqui, entrar em detalhes sobre a crítica foucaultiana do marxismo, o que nos propomos é apenas uma leitura imanente de *Vigia e Punir*, para demonstrar como emerge, nesta obra seminal, um novo materialismo, que foi anunciado já na *Ordem do Discurso*: “Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo do *incorporal*”²⁶³.

²⁶² Para Foucault as “práticas” distinguem-se da ideologia por obedecerem a uma racionalidade estratégica, que é distinta das relações de produção na sociedade, elas são “o lugar de união entre o que se diz e o que se faz”, são “uma intenção reflexiva, um tipo de cálculo, uma *ratio*”, posta em prática em instituições como as prisões, os asilos e os hospitais (cf. *L'impossible prison*, p. 46).

²⁶³ OD, 58.

Capítulo VIII

Os sistemas punitivos

1. O desaparecimento do suplício

Foucault parte de um fato histórico: o desaparecimento do suplício, do espetáculo e do ritual da condenação, entre o fim do século XVIII e o começo do século XIX. Subitamente, passa a ser vergonhoso punir, a violência da justiça passa a ser vista como semelhante à do criminoso - a justiça não pode “sujar suas mãos”, ela não se encarrega mais diretamente da punição, a execução da punição torna-se um setor autônomo, a cargo de um mecanismo administrativo. (Sobre essa repentina vergonha de punir, Foucault comenta: "*sobre esta chaga pululam os psicólogos e o pequeno funcionário da ortopedia moral*"²⁶⁴). A punição recusa sua negatividade, ela não sustenta mais sua violência, agora ela afirma que não se destina mais a empalar, desmembrar e esquartejar, mas a corrigir, *curar*, reeducar: "*uma técnica de aperfeiçoamento recalca, na pena, a estrita expiação do mal, e liberta os magistrados do vil ofício de castigadores*"²⁶⁵.

O processo de extinção do contato direto da justiça com o corpo do condenado foi irregular, com a tendência de extinção da dor física, do castigo corporal, substituído por um castigo *incorporal*, em que a justiça não tocava no corpo do condenado. O objeto da ação punitiva se desloca do corpo para a alma (ou seja, o intelecto, a vontade, as tendências, as disposições internas) - esses são os novos objetos da punição. O processo vai, *grosso modo*, de 1760 a 1840. Contudo, a dor física nunca foi totalmente extinta, perdurando até hoje: "*Permanece, por conseguinte, um fundo 'suplicante' nos modernos mecanismos da justiça penal*"²⁶⁶. Por volta de 1780, na época da guilhotina, abre-se, quanto à

²⁶⁴ VP, 13.

²⁶⁵ VP, 15.

²⁶⁶ VP, 18.

punição, um período histórico que ainda não se encerrou, o que justifica fazer a sua crítica.

2. O espetáculo da punição

O suplício não é uma cerimônia para restabelecer a justiça, mas para reativar o poder; não para compensar uma falta através de uma punição proporcional, equalizando os lados em litígio, mas para reafirmar a dessimetria das partes. É um ritual onde deve se reafirmar a diferença entre os dois lados do poder: a desproporção entre o poder absoluto do soberano e a nulidade daqueles que se atreveram a desafiá-lo. A cerimônia punitiva mimetiza uma vendeta, ela dramatiza uma batalha, o confronto entre dois inimigos. Ela é *"mais uma manifestação de força do que uma obra de justiça; ou antes, é a justiça como força física, material e temível do soberano que é exibida. A cerimônia do suplício coloca em plena luz a relação de força que dá poder à lei"*.²⁶⁷

O suplício é um ritual do excesso, em que todas as partes da cena: as torturas, a confissão, as queimaduras e o esquartejamento devem manifestar o "mais-poder" do soberano em relação àquele que infringiu a lei. O ritual da soberania é um ritual em que o poder manifesta a sua desmedida. Toda quebra da lei é entendida como uma ameaça ao poder do soberano, e a "atrocidade" a que se submete o condenado é a ocasião para assegurar a volta da ordem e da unidade da lei, reafirmando sua soberania.

No século XVIII, a punição expressa uma forma espetacular de exercício do poder, em que o povo é o personagem principal: as pessoas tomam parte no espetáculo porque *"devem ser testemunhas e garantias da punição, e porque até certo ponto devem tomar parte nela. Ser testemunhas é um direito que eles têm e reivindicam"*²⁶⁸. Contudo, no fim do século XVIII, o espetáculo de suplício começa a ser contestado, quando o povo presente deixa de ser espectador passivo e se revolta, protagonizando a cena:

²⁶⁷ VP, 43.

²⁶⁸ VP, 49.

Já que os pobres [...] não têm possibilidade de ser ouvidos na justiça, eles podem intervir fisicamente, onde quer que ela se manifeste publicamente, onde quer que eles sejam chamados como testemunhas e quase coadjuvantes dessa justiça, entrando violentamente no mecanismo punitivo e redistribuindo os efeitos dele; repetindo em outro sentido a violência dos rituais punitivos²⁶⁹.

O caráter transgressivo e até subversivo, que se revela nas revoltas contra o suplício, constitui-se numa verdadeira carnavalização das relações de poder, invertendo seus termos, a começar pelo próprio supliciado: "*O suplício permite ao condenado essas saturnais de um instante, em que nada mais é proibido nem punível*". Do alto do cadafalso, ele blasfema contra os juizes, o poder, a lei e a religião, invertendo por um momento os papéis: "*os poderes são ridicularizados e os criminosos transformados em heróis*"²⁷⁰. E a subversão não se limitava às palavras, mas se implantava no cotidiano: "*Via-se bem que o grande espetáculo das penas corria o risco de retornar através dos mesmos a quem se dirigia. O pavor dos suplícios na realidade ascendia focos de ilegalismo: nos dias de execução, o trabalho era interrompido, as tabernas ficavam cheias, lançavam-se injúrias ou pedras ao carrasco, aos policiais e aos soldados*"²⁷¹. O momento do espetáculo, ao invés de ser uma reafirmação da ordem, acabava se caracterizando como um período curto de desestabilização e inversão da ordem, momento em que a ética do trabalho e o respeito à autoridade eram provisoriamente suprimidos. A carnavalização do ritual do suplício tende a inverter as relações de dominação, constituindo entre os dominados, os espectadores, uma solidariedade por oposição ao poder: "*em nenhuma outra ocasião do que nesses rituais, organizados para mostrar o crime abominável e o poder invencível, o povo se sentia mais próximo dos que sofriam a pena; em nenhuma outra ocasião, ele se sentia mais ameaçado, como eles, por uma violência legal sem proporção nem medida*"²⁷².

Em torno do espetáculo do suplício, circulou toda uma literatura marginal no século XVIII: narrativas de crimes e de "vidas infames", últimas palavras de

²⁶⁹ VP, 51.

²⁷⁰ VP, 51.

²⁷¹ VP, 52.

²⁷² VP, 52.

condenados, *bibliothèques bleues*, etc. A história da vida dos criminosos, suas últimas palavras e seu triste fim eram narrados como exemplos para impressionar as pessoas e prevenir o crime, incutindo o medo da punição: esperava-se desses relatos um “controle ideológico” sobre as infrações. Porém, como o próprio espetáculo punitivo, esses discursos tinham um duplo sentido, que permitiam voltá-los contra aqueles que os impuseram: *"esses textos podem ser lidos como discursos com duas faces nos fatos que contam, na divulgação que dão a eles e na glória que conferem a esses criminosos designados como 'ilustres' [...] os crimes proclamados elevam à epopéia lutas minúsculas que as trevas acobertavam todos os dias"*²⁷³. Esses textos acabavam tendo a função contrária do que se esperava deles: em vez de despertar o medo, eles registravam uma “memória das lutas e confrontos”, onde o povo oprimido entrava no discurso como o protagonista principal: *"a proclamação póstuma dos crimes justificava a justiça, mas também glorificava o criminoso"*²⁷⁴.

A duplicidade tática da cerimônia do suplício e da literatura marginal do século XVIII demonstra o caráter duplo de todo ritual, discurso ou técnica, que são instrumentos apropriáveis por diferentes forças sociais e úteis para diferentes finalidades. Não há nada num discurso ou numa técnica que indique que eles são ideologias pertencentes a uma classe determinada, para cumprir finalidades intrínsecas. Pelo contrário, eles podem ser utilizados por diferentes grupos sociais, diferentes ideologias para diferentes finalidades. É somente devido ao caráter polivalente, de certa forma “neutro”, dos discursos, cerimônias e técnicas usadas pelo poder, que é possível pensar a inversão das relações de poder, a partir de um diferente uso, uma nova apropriação dos próprios instrumentos que o poder usava para dominar e submeter os indivíduos à sua autoridade.

3. A reforma e a semiotécnica das punições

Os reformadores, do século XVIII, procuraram um “castigo sem suplício”, que não toque no corpo do condenado, que tome o *homem* e sua *humanidade*

²⁷³ VP, 55.

²⁷⁴ VP, 56. Sobre essa cultura popular de resistência ao poder, no século, XVIII, cf. Foucault - "Vida de Homens Infames" e os trabalhos de Roger Chartier.

como medida, como limite de direito para o exercício do poder de punir: *"É preciso que a justiça criminal puna em vez de se vingar"* ²⁷⁵. Face ao regime de punição que implicava o suplício, em que se afrontavam violentamente o soberano e o povo, a dita "humanização" das penas, levada à cabo pelos reformadores, não caracteriza uma suavização do poder, como se ele tivesse diminuído de intensidade, mas uma estratégia para punir melhor, com mais eficiência e de forma mais racional. Era preciso superar o problema político que o embate direto entre o povo e o soberano acarretava (as revoltas, o desrespeito à autoridade, a subversão da ordem): *"A reforma do direito criminal deve ser lida como uma estratégia para o remanejamento do poder de punir, de acordo com modalidades que o tornam mais regular, mais eficaz, mais constante e mais bem detalhado em seus efeitos; enfim, que aumente os efeitos diminuindo o custo econômico...e seu custo político"* ²⁷⁶. Não se trata, portanto, de uma diminuição de poder, mas de uma aplicação mais intensiva: *"[...] fazer da punição e da repressão das ilegalidades uma função regular, coextensiva à sociedade; não punir menos, mas punir melhor [...] inserir mais profundamente no corpo social o poder de punir"*²⁷⁷.

A reforma nasce, na verdade, para cumprir uma função econômica, ela se destina a coibir a delinquência cotidiana, miúda, principalmente dos crimes contra a propriedade, justamente na época em que se acentua o crescimento do capitalismo industrial e se torna necessário proteger os meios de produção contra a depredação e o furto. Antes, ilegalidades menores como a vadiagem, a sonegação, o contrabando e o furto eram relativamente toleradas pela monarquia. Mas num momento de crescimento demográfico, aumento da riqueza e expansão da indústria torna-se necessário punir mais rigorosamente os crimes contra a propriedade - o que só pode ser feito esquadrinhando toda a sociedade. O novo direito penal não pretende impor a universalidade e a igualdade diante da lei, busca adaptar o direito à nova "economia das ilegalidades", ou seja, continua desigual e assimétrico, privilegiando a burguesia proprietária: *"Um sistema penal deve ser concebido como um instrumento para gerir diferencialmente as ilegalidades, não para suprimi-las a todas"*²⁷⁸.

²⁷⁵ VP, 63.

²⁷⁶ VP, 69.

²⁷⁷ VP, 70.

²⁷⁸ VP, 75.

O novo sistema é mais rígido com as pequenas infrações populares (pequenos furtos, etc) e menos rígido com os delitos “burgueses”, como o contrabando e a sonegação de taxas. Portanto, a assimetria do novo sistema punitivo é resultante do poder de classe, não do poder soberano. Não é mais a brutalidade do embate entre soberano de um lado, e súditos de outro, mas uma nova divisão das penalidades em que o delito contra a propriedade é punido muito mais duramente do que os outros delitos: *"a economia das ilegalidades se reestruturou com o desenvolvimento da sociedade capitalista. A ilegalidade dos bens foi separada da ilegalidade dos direitos: divisão que corresponde a uma oposição de classes, pois, de um lado, a ilegalidade mais acessível às classes populares será a dos bens - transferência violenta das propriedades; de outro a burguesia, então, se reservará a ilegalidade dos direitos: a possibilidade de desviar seus próprios regulamentos e suas próprias leis"* ²⁷⁹. Há agora uma nova dessimetria nas relações de poder, não mais entre soberano e súdito, mas entre a burguesia proprietária e as classes não proprietárias. Devemos registrar aqui a semelhança dessa posição com a de Marx, que analisaremos mais à frente, comparando *Vigiar e Punir* com o segundo volume do *Capital*.

"Constituir uma nova economia e uma nova tecnologia do poder de punir: tais são sem dúvida as razões de ser essenciais da reforma penal no século XVIII" ²⁸⁰. A nova estratégia da punição se formula nos termos da teoria rousseauiana do contrato social: se há um pacto social tácito, quem o viola se exclui a si mesmo da sociedade, tornando-se inimigo da sociedade inteira: *"O menor crime ataca toda a sociedade; e toda a sociedade - inclusive o criminoso - está presente na menor punição [...] o direito de punir deslocou-se da vingança do soberano à defesa da sociedade"* ²⁸¹.

Para os reformadores torna-se necessário controlar os “efeitos de poder” da punição através do seu cálculo racional, submetendo o infrator a uma pena equivalente à infração. Eles eram contrários à desmedida e ao desperdício que o poder soberano acarretava ao se vingar do infrator submetendo-o a um “sobre-

²⁷⁹ VP, 74 (103)

²⁸⁰ VP, 76.

²⁸¹ VP, 76.

poder” que ritualizava a vitória do soberano contra aquele que desafiou sua lei²⁸². *"Punir será então uma arte dos efeitos; mas que opor a enormidade da pena à enormidade da falta, é preciso ajustar uma à outra as duas séries que seguem o crime: seus próprios efeitos e os da pena"*²⁸³. O sistema proposto para substituir a punição desmedida da monarquia, e que está claramente definido em Beccaria, por exemplo, é uma *semiotécnica* da punição, inspirada nos ideólogos franceses²⁸⁴. Pensa-se em codificar o comportamento dos indivíduos através dessa semiotécnica, estabelecendo precisamente a equivalência entre a falta e a pena:

A punição não precisa, portanto, utilizar o corpo, mas a representação. Ou antes, se ela tem que utilizar o corpo, isto será na medida em que ele é tanto o sujeito de um sofrimento, quanto o objeto de uma representação [...] É a representação da pena que deve ser maximizada, e não sua realidade corpórea²⁸⁵.

A punição não visa marcar o corpo, como na *atrocidade* do absolutismo, mas atuar sobre o espírito, por um *"jogo de representações e sinais que circulem discretamente mas com necessidade e evidência no espírito de todos"*²⁸⁶ (os termos "necessidade" e "evidência" não são fortuitos, é através da clareza e distinção absolutas, numa língua perfeitamente ordenada, verdadeira

²⁸² A lógica da soberania é a do excesso e da despesa, é um Potlatch, cf. Bataille; G. *La notion de dépense*, Paris, Gallimard, 1976.

²⁸³ VP, 78.

²⁸⁴ Os ideólogos franceses formam uma corrente de pensamento que se desenvolveu entre 1770 e 1810, aproximadamente; o termo *ideologia* foi criado por Destutt de Tracy (1754-1836) e designa o estudo da gênese das idéias no espírito humano. A ideologia foi inspirada no sensualismo de Locke e Condillac; o estudo da gênese das idéias deveria conduzir a uma "ciência do homem", explicando toda a estrutura cognitiva humana e, dessa forma, resolvendo o problema da teoria do conhecimento através de uma análise das sensações. Os ideólogos tiveram muita influência no enciclopedismo e no iluminismo em geral. Segundo o próprio Foucault, a ideologia é a última das filosofias clássicas, levando ao limite o pensamento representacionista: "A ideologia não interroga o fundamento, os limites ou a raiz da representação [o que foi a tarefa do Kantismo A.A.]; percorre o domínio das representações em geral; fixa as sucessões necessárias que aí aparecem; define os liames que aí se travam; manifesta as leis de composição e de decomposição que aí podem reinar. Aloja todo o saber no espaço das representações e, percorrendo esse espaço, formula o saber das leis que o organiza. É, em certo sentido, o saber de todos os saberes [...] definindo o pensamento em geral pela sensação, Destutt cobre realmente, sem sair dele, o domínio inteiro da representação; atinge, porém, a fronteira onde 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" (PC, 255-256).

²⁸⁵ VP, 79-80.

²⁸⁶ VP, 84.

característica universal que a representação poderia produzir seu efeito no espírito, para usar temas pós-cartesianos). Devem-se associar no espírito do criminoso ou de todo candidato a cometer um crime a idéia do crime e a idéia da pena equivalente. Para chegar até aí, porém, tem que haver antes uma classificação exaustiva tanto das penas como dos crimes, de modo a constituir uma tabela de equivalência (o modelo da classificação é a História natural). O que se pretende é não tanto punir o ato e as conseqüências do crime, mas preveni-lo, através do cálculo dos interesses no espírito do criminoso. O objetivo do poder passava a ser: "*o 'espírito' como superfície de inscrição para o poder, com a semiologia por instrumento; a submissão dos corpos pelo controle das idéias; a análise das representações como princípio, numa política dos corpos bem mais eficaz que a anatomia ritual dos suplícios*"²⁸⁷.

A semiotécnica é uma primeira figura da pena *incorporal*, pretendendo agir na mente do criminoso de modo que a mera representação de um ato ilegal a ser cometido suscite imediatamente a punição que corresponde a ele e que, com a certeza da punição, desestimore sua execução: "*Encontrar para um crime o castigo que convém é encontrar a desvantagem cuja idéia seja tal que torne definitivamente sem atração a idéia de um delito [...] para quem sonha com o crime, a simples idéia do delito despertará o sinal punitivo*"²⁸⁸. Esse sistema de penalidades é baseado na transparência do signo, conforme a *epistème* da época clássica. "*pretende-se, no teatro dos castigos, estabelecer uma relação imediatamente inteligível aos sentidos e que possa dar lugar a um cálculo simples*"²⁸⁹. (Esses princípios dos ideólogos franceses influenciaram muito a redação do código penal revolucionário de 1791 na França). A semiótica dos delitos e das penas deve se articular num discurso que liga o signo visível à lei ou interdição que ele significa; a lei deve ser lida no caráter visível da pena. Não se rompe com o espetáculo da punição, a visualidade do castigo é mantida, mas de outra maneira: "*A publicidade da punição não deve espalhar um efeito físico de terror, deve abrir um livro de leitura [...] o suporte do exemplo, agora, é a lição, o discurso, o sinal decifrável, a encenação e a exposição da moralidade pública. Não é mais a restauração aterrorizante da soberania que vai sustentar a cerimônia*

²⁸⁷ VP, 86.

²⁸⁸ VP, 87.

²⁸⁹ VP, 88.

do castigo, é a reativação do Código, o reforço coletivo da ligação entre a idéia do crime e a idéia da pena" ²⁹⁰. Se houvesse uma total transparência entre significante (delito) e significado (a pena correspondente), de modo que se constituísse um código cuja mensagem pudesse ser decifrada por todos, então se teria criado um sistema de punição ao mesmo tempo incorporal (que atua ao nível da consciência e não do corpo) e eficiente para a sociedade como um todo - essa seria uma utopia punitiva representacionista, própria da época clássica.

É por isso que nesse período, a prisão não pode ainda ser pensada como meio principal de punição, pois além de ser cara, seria inútil à sociedade porque nela o criminoso não está submetido ao olhar de todos, para servir de exemplo vivo. A prisão contradiz o princípio da publicidade das penas: a punição é um espetáculo público, um teatro que visa fornecer exemplos decodificáveis por toda a sociedade do destino daquele que infringe a lei. Por isso os reformadores são contrários à prisão: "*o trabalho de privar um homem de sua liberdade e vigiá-lo na prisão é um exercício de tirania [...] A prisão em seu todo é incompatível com toda essa técnica da pena-efeito, da pena-representação, da pena-função geral, da pena-sinal e discurso. Ela é a escuridão, a violência e a suspeita*" ²⁹¹. Portanto, tanto no suplício quanto na semiotécnica penal a forma-prisão como meio privilegiado de punição não era pensável, pois as duas se encontravam presas na *representação*, numa pedagogia do exemplo, de um lado pelo terror, de outro pelo cálculo racional dos interesses. Uma punição que não fosse *pública*, que não fosse um teatro punitivo seria para eles absurda. Porém, tal como na análise da representação nas *Palavras e as Coisas*, entre o fim do século XVIII e o início do século XIX, há uma grande ruptura que inaugura a modernidade ²⁹². Para os sistemas de penalidade, ela se situa precisamente entre o código de 1791 - dos reformistas - e o código napoleônico de 1810. Nesse ínterim, a semiótica penal,

²⁹⁰ VP, 92, 91 (131, 130)

²⁹¹ VP, 95.

²⁹² Foucault descreve o *acontecimento* na cultura ocidental, ocorrido precisamente entre 1775 e 1825, como "a retirada do saber e do pensamento para fora do espaço da representação" (PC, 257); ou como "a impossibilidade de fundar as sínteses no espaço da representação" (PC, 165). É rompida a unidade da *mathesis* do pensamento clássico, que através da reduplicação da representação sobre si mesma, fundamentava a possibilidade de todo saber; é o rompimento dessa unidade do saber clássico que acarreta o aparecimento de novos objetos (vida, trabalho, linguagem) e novas empiricidades (biologia, economia, filologia), para todo um novo saber especificamente moderno, porém agora cindido, sem a unidade comum que era dada pela representação.

que se exerce sobre a mente, dá lugar a uma *anatomia política do corpo*, que retoma o corpo como objeto do poder, tal como no ritual de suplício do Antigo Regime, mas agora não se procurará esquartejar e dilacerar o corpo, mas discipliná-lo e moldá-lo.

O cadafalso onde o corpo do supliciado era exposto à força ritualmente manifesta do soberano, o teatro punitivo onde a representação do castigo teria sido permanentemente dada ao corpo social são substituídos por uma grande arquitetura fechada, complexa e hierarquizada que se integra no próprio corpo do aparelho do Estado. Uma materialidade totalmente diferente, uma física do poder totalmente diferente, uma maneira de investir o corpo do homem totalmente diferente²⁹³.

Apesar da crítica dos reformadores à ostentação dos suplícios, para os quais a "humanidade" devia ser a "medida" do poder, eles pertencem ao mesmo solo arqueológico que o próprio ritual do suplício, pois concebem o castigo como um "teatro punitivo", um espetáculo, uma "representação", destinada a dar o "exemplo" para toda a sociedade. A temível soberania do rei apenas é transferida para esta sociedade (o corpo do rei torna-se corpo social), segundo a teoria do contrato social: os anteriores inimigos do rei, dos quais ele se vingava com um "sobre-poder" tornam-se agora inimigos de toda a sociedade e devem ser punidos porque quebraram o contrato social. A modulação dos delitos e das penas é apenas uma estratégia para evitar os protestos e as rebeliões nos espetáculos punitivos, assim, multiplicaram-se os teatros punitivos e a modalidade das penas, mas elas continuavam sendo públicas e ostensivas. O sistema punitivo do suplício e a semiótica dos reformadores estão ambos no interior da epistémica clássica, pois enfatizam a visualidade, o espetáculo, a transparência que caracterizam a teoria representacionista dos signos que fundamentam toda a epistémica clássica.

A questão que se coloca, o enigma a ser resolvido é: porque houve a necessidade da "humanização" da pena? Porque tomar o "homem" como medida de todo poder? Qual a razão da repentina suavização da pena? Porque em cerca de vinte anos, o regime punitivo mudou tão completamente, os suplícios foram

²⁹³ VP, 96.

esquecidos, a justiça começou a ter vergonha de punir? Que enigmático "homem" é esse que irrompe no teatro punitivo, sobre cujo corpo se inscreve "*Noli me tangere*"?

4. As *lettres de cachet* como prática punitiva

Na mudança do sistema punitivo no fim do século XVIII, Foucault aborda um problema arqueológico, de mudança de regime discursivo, semelhante ao abordado no *Nascimento da Clínica* e nas *Palavras e as Coisas*. Em menos de vinte anos faz-se a transição de um regime a outro de penalidade, um verdadeiro e enigmático "acontecimento", singularizado por uma inexplicável descontinuidade que separa radicalmente a concepção clássica da penalidade como espetáculo e exemplo públicos, da penalidade moderna, que tem a função, não só de coibir e reprimir, mas de corrigir e modelar o comportamento, e que não é mais pública, mas se realiza na interioridade da prisão. O desnível entre épocas que constitui essa ruptura permanece inexplicável se nos colocarmos num registro arqueológico, ou seja, no domínio de uma história dos conceitos, das teorias e dos objetos científicos - conforme os preceitos da epistemologia francesa, seguidos por Foucault até 1966 ²⁹⁴. Porém, se resgatarmos ao lado de uma história dos discursos, uma história das práticas e descrevermos as relações entre esses dois níveis de análise, essas estranhas rupturas tornam-se mais compreensíveis e poderemos efetivamente explicar a *descontinuidade*. Assim, embora o regime punitivo da prisão seja especificamente moderno e essa forma de punição não tenha lugar nos códigos clássicos, havia na França, desde o século XVII, uma

²⁹⁴ A epistemologia francesa procura uma temporalidade própria aos discursos com pretensão à verdade, ou seja, às ciências, rejeitando duas formas opostas de abordagem da ciência: a dos internalistas (ou idealistas) que se concentram no horizonte de idealidade da ciência, procurando apenas a normatividade interna que permite à ciência assegurar sua racionalidade; e a abordagem dos externalistas (ou materialistas), que compreendem a ciência reduzindo-a a seu contexto externo: social, econômico e cultural. Assim, para Bachelard e Canguilhem, o objeto das ciências não se reduz à seqüência de biografias e descobertas dos cientistas (história interna), nem às invenções técnicas ou às práticas (história externa); esse objeto não é nem um espaço lógico a - histórico, nem uma exterioridade dada pelas ideologias e práticas não-científicas. (Cf. Canguilhem, George - *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1989, p. 10 e sg.). Devemos observar que a Genealogia, ao resgatar as técnicas e as práticas, não é uma simples retomada do externalismo, mas a procura da interrelação entre as duas dimensões (interna e externa, saber e poder, discursos e práticas).

prática punitiva “infrapenal”, que foi depois reapropriada pelo novo regime punitivo, prática que pode explicar em parte essa ruptura: trata-se da prática das *lettres de cachet* e da crítica dos reformadores a ela.

No século XVIII, a prisão era considerada uma penalidade marginal, cara e inútil, tida pelos juristas como um “instrumento do despotismo”, relacionada ao arbitrário do poder monárquico, relacionada principalmente à insidiosa prática das *lettres de cachet* (que permitiu, por exemplo, o encarceramento de Voltaire), prática que os reformadores tentaram abolir, por ser arbitrária e extralegal. Os célebres *Cahiers de Doléance* dos anos revolucionários exigiam o fim da prisão e, após a tomada da Bastilha, por um decreto de 1790, se ordenava a libertação de todos os indivíduos presos por *lettres de cachet*. Em seguida, em 1791, se promulga o código penal revolucionário, fortemente influenciado pelos reformadores e pela teoria do contrato social. Porém, com o código de 1810, retornam as detenções arbitrárias e instala-se definitivamente o regime da prisão como a penalidade por excelência. Para compreendermos isso, devemos primeiramente entender como funcionava a prática das *lettres de cachet* no Antigo Regime.

As *lettres de cachet* são qualificadas como “ato público que procura eliminar sem outra forma de processo o inimigo do poder”²⁹⁵. Era o instrumento preferido da polícia (*lieutenance de police*) em Paris, criada no século XVIII; eram também usadas contra qualquer forma de associação operária durante o Antigo Regime. “Perturbar a ordem” (*troubler le bon ordre*) é o motivo mais freqüente de expedição da *lettre*: prostitutas, comediantes de rua, mendigos, vagabundos, etc deviam ser varridos da cidade, atirados na prisão. Há também a *lettre de cachet* da família: com ela, “se institui a legalização da repressão privada: o poder real concede a autorização legal de encarcerar tal pessoa a pedido de sua família”²⁹⁶. Com isso, o poder real se imiscuia nos problemas morais mais íntimos das pessoas, dentro das próprias famílias. Vê-se bem o que fascinava as pessoas pelas *lettres* numa sociedade tão hierarquizada como a do Antigo Regime: “Escrever ao rei, obrigar sua mão, é introduzir-se na história e compensar de modo brilhante a

²⁹⁵ LC, 10.

²⁹⁶ LC, 16.

*insignificância de seu estado social*²⁹⁷; as pessoas sentiam-se participantes do poder real, coadjuvantes da soberania.

A penalidade que acarretava o encarceramento pela *lettre*, se direcionava ao corpo, não à alma, é física e não corretiva, o que a diferencia da penalidade do século XIX:

A pena infligida responde a duas preocupações: vingar a sociedade do mal que lhe foi feito e trazê-lo visível sobre o corpo do condenado, machucar suficientemente a carne do delinqüente para que a pena possa se tornar espetáculo, intimidação, lição dada aos outros. De nenhuma maneira o legislador pensa dobrar a alma do criminoso. Com ela, só se preocupará muito mais tarde, no curso do século XIX, quando os filantropos obcecados pela criminalidade darão às prisões o aspecto de conventos onde o olho do guardião estará lá para incitar ao arrependimento, combater o mal, e obrigar à correção²⁹⁸.

Os reformadores foram os principais críticos das *lettres*: por volta de 1780, eles propunham um código que estabelecesse a universalidade da lei, abolindo essa prática arbitrária. Mas, tende-se a separar as *lettres de famille* das outras, ou seja, separar os motivos morais dos motivos políticos: era injusto aprisionar Voltaire ou Marat por uma *lettre*, mas não prender um bêbado, um pai libertino ou uma criança malcriada. Nas propostas de reforma, se restringiria a *lettre* às crianças, que não têm controle sobre seus atos (o adulto sendo considerado um sujeito de direito, autônomo e soberano); a *lettre* também deixa de ser uma punição física, para se tornar uma correção, procurando modificar os indivíduos, corrigir seu comportamento em vez de marcar o seu corpo²⁹⁹. Vemos assim, como o caso das *lettres* estabelece a continuidade prática entre dois sistemas punitivos diferentes; há descontinuidade no nível discursivo e continuidade no nível das práticas.

A prática das *lettres* será retomada em 1830, com a lei do *placement d'office*, que permitia a internação pela família dos indivíduos tidos por loucos,

²⁹⁷ LC, 345.

²⁹⁸ LC, 355.

²⁹⁹ A distinção entre o moral e o político nas *lettres*, é um dos pontos discutidos no GIP (Grupo de Informação Prisões), no qual Foucault e Deleuze, entre outros intelectuais, militavam na década de 70. Em "Sur la justice populaire" [cf. DE, II, 340-368], um dos principais pontos discutidos é o do limite instável entre a transgressão política da lei e a transgressão moral da norma.

excêntricos ou perversos, considerados perigosos à sociedade, ou seja, agora o poder psiquiátrico - entre o jurídico e o médico - se apropria de uma prática anterior para novamente intervir no âmbito das famílias e na existência dos indivíduos, ignorando os “sujeitos de direito” e as críticas dos reformadores do século XVIII³⁰⁰. Portanto, se há ruptura discursiva entre dois sistemas de penalidade, expressos respectivamente nos códigos penais de 1791 e no de 1810, nas práticas, ao contrário, há continuidade e não ruptura: continuidade de uma prática arbitrária e extralegal, que existe desde o fim do século XVII, foi brevemente interrompida na passagem do século XVIII para o XIX, sendo logo em seguida retomada, ganhando novas funções para um poder médico e normalizador.

5. O modelo anglo-americano de punição

Se a prática das *lettres de cachet* nos conduz à origem histórica do poder de normalização, de um poder que intervém diretamente na existência, na família e na intimidade dos indivíduos, devemos agora nos referir a uma outra prática punitiva, que nos conduzirá à origem do poder disciplinar. As duas práticas: normalização e disciplina desenvolveram-se ao longo dos séculos XVII e XVIII, até se tornarem as formas dominantes de punição no século XIX, suplantando o suplício e a semiotécnica. A existência histórica dessas práticas é o *a priori concreto* capaz de explicar o nascimento do homem do humanismo moderno, das ciências humanas e o fenômeno da suavização das penas - de uma penalidade que, sob o pretexto de respeitar a *humanidade* do condenado, passa a se exercer num nível *incorporal*.

Ao lado do modelo francês, de uma penalidade controlada pelo aparelho de Estado, houve o modelo anglo-americano das prisões, reformatórios e casas de correção, mantidas por associações filantrópicas privadas. Constituído a partir do século XVII, é um modelo que enfatiza o trabalho, o isolamento e a reeducação do indivíduo no interior da instituição penal, se exercendo sobre sua alma para corrigir os hábitos do corpo - sua finalidade não era repressiva, mas moralizante.

³⁰⁰ Sobre isso cf. LA, 135-140.

Seu funcionamento é inverso ao modelo francês: o princípio fundamental, contrário ao dos reformadores, é a não publicidade da pena. A pena deve ser aplicada ao corpo e ao tempo do indivíduo, controlando todas as suas atividades diárias: "*O corpo e a alma, como princípios dos comportamentos, formam o elemento que agora é proposto à intervenção punitiva. Mais que sobre uma arte de representações [o modelo da semiótica], ela deve repousar sobre uma manipulação refletida do indivíduo*"³⁰¹. No modelo francês, o indivíduo que feriu o pacto social, tornando-se inimigo da sociedade, devia ser punido a fim de se requalificar como sujeito de direito perante toda a sociedade; no modelo anglo-americano, o poder que se exerce na interioridade da prisão é autônomo, independente tanto da sociedade quanto do poder judiciário, os castigos são secretos, não codificados na legislação nem controláveis pela sociedade, é um poder que se exerce, portanto, no domínio *infrapenal*. Um grande mérito dos reformadores franceses foi ter criticado toda forma de penalidade que não fosse pública, legal e controlada pela sociedade: não só as *lettres de cachet*, mas também as prisões inglesas, que os reformadores acusavam de ser arbitrárias e despóticas, aparentadas com o absolutismo monárquico³⁰². Porém, no século XIX, rapidamente essas críticas foram esquecidas e o modelo das prisões anglo-americanas foi o que prevaleceu e prevalece até hoje.

³⁰¹ VP, 106.

³⁰² Foucault não se impede de fazer aqui um juízo de valor e revelar uma certa simpatia pelos reformadores: "*Hoje eu creio que é precisa toda uma reforma do código, uma reforma em profundidade. Nós precisamos de um novo Beccaria, de um novo Bertin, mas eu não tenho absolutamente a pretensão de ser um novo Beccaria ou Bertin, pois não cabe a um teórico fazer a reforma dos Estados. É àqueles mesmos sobre quem pesa esta justiça sem dúvida injusta, que cabe a responsabilidade de tomar nas mãos a reforma e a refundação da justiça*", cf. DE, II, p. 207.

Capítulo IX

A anatomia política do corpo

1. O corpo como objeto do poder

Foi na época clássica que se descobriu o “corpo como objeto e alvo de poder”; A codificação desse novo objeto está tanto na “redução materialista da alma” do materialismo francês do séc. XVIII (cujo célebre *Homem máquina* de La Mettrie é um dos exemplos), como nos manuais de adestramento militar da época³⁰³. Essa nova forma de dominação do corpo, essa *anatomia política do corpo*, produto típico do século XVIII, tem como condição de possibilidade esse materialismo que, ao objetivar a matéria, objetiva o corpo humano, seus impulsos e suas forças. A finalidade dessa anatomo-política é a formação de uma relação que, num mesmo mecanismo, torne o corpo tanto mais obediente quanto é mais útil e inversamente. Essa técnica de poder é o que Foucault chama de *disciplina*: “A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)”.³⁰⁴ Trata-se de uma relação inversamente proporcional entre docilidade e utilidade:

Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar de disciplinas [...] É dócil um

³⁰³ “O *Homem máquina* de La Mettrie é ao mesmo tempo uma redução materialista da alma e uma teoria geral do adestramento” (VP, 118). O *Homem máquina*, principal obra do materialista francês La Mettrie (1707-1751), foi escrito em 1747 e nega a existência das duas substâncias cartesianas (*res cogita* e *res extensae*), reduzindo toda a realidade a uma única substância: a matéria. Ele proclama a “unidade material do homem” e submete a própria moral ao determinismo biológico. La Mettrie reduz as faculdades intelectuais, morais e físicas do homem à organização da matéria, assimilando a psicologia a uma anatomia mecanicista, muito próxima do utilitarismo inglês e do atual behaviorismo. Cf. Roland Desné, *Os Materialistas Franceses (de 1750 a 1800)*, Lisboa, Seara Nova, 1959, p. 11 e seg.

³⁰⁴ VP, 119.

corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado.³⁰⁵

Formas de adestramento e manipulação do corpo humano sempre existiram, mas foi somente entre os séculos XVII e XVIII que as disciplinas se tornaram formas gerais de dominação, exercendo-se à revelia do sistema jurídico. Na verdade o sujeito moderno não se confunde com o sujeito de direito, autônomo e soberano, dos reformadores iluministas, o sujeito moderno foi produzido concretamente pela disciplina, enquanto prática e técnica de adestramento do corpo humano, e não abstratamente pelo contrato social. "*A disciplina fabrica indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício*".³⁰⁶

O poder disciplinar é minucioso, discreto e imperceptível, ele obedece a uma racionalidade mesquinha do cálculo e não a uma estética do desperdício ritual, do excesso, como era o caso do poder soberano, é por isso que, apesar de se aplicar ao corpo, ele é um poder "incorporal". Ele não substitui os procedimentos jurídicos do poder soberano; ao entrar em conjunção com ele, o poder disciplinar acaba por colonizar o poder soberano (o aparelho de Estado), tornando-se essencial para seu funcionamento: o poder disciplinar:

não é um poder triunfante que, a partir de seu próprio excesso, pode-se fiar em seu superpoderio; é um poder modesto, desconfiado, que funciona ao modo de uma economia calculada, mas permanente. Humildes modalidades, procedimentos menores, se os compararmos aos rituais majestosos da soberania ou aos grandes aparelhos do Estado.³⁰⁷

Na época clássica, o desenvolvimento das técnicas da nova forma de poder é paralelo ao desenvolvimento da física teórica, da mecânica e da ótica newtonianas, além da biologia de Buffon. Esta simultaneidade não é fortuita – toda uma codificação do olhar desenvolve-se nas novas técnicas de controle social:

³⁰⁵ *Vig. Pun.*, 118.

³⁰⁶ *Vig. Pun.*, 143.

³⁰⁷ *Vig. Pun.*, 143.

Ao lado da grande tecnologia dos óculos, das lentes, dos feixes luminosos, unida à fundação da física e da cosmologia novas, houve as pequenas técnicas das vigilâncias múltiplas e entrecruzadas, dos olhares que devem ver sem ser vistos; uma arte obscura da luz e do visível preparou em surdina um saber novo sobre o homem, através de técnicas para sujeitá-lo e processos para utilizá-lo.³⁰⁸

No séc. XVIII, a teoria geral dos signos domina o saber sobre o homem. A *representação* é o conceito que unifica todo o saber da época; o signo é entendido como transparência do significado ao significante - qualquer idéia pode ser totalmente representada pelo signo a que ela remete e, portanto, a realidade pode ser integralmente apreendida pelo olhar³⁰⁹. Baseados nesta teoria dos signos, os reformadores do séc. XVIII desenvolvem uma “semiotécnica das punições”, “castigo sem suplício”, forma de punição que não toca no corpo do condenado, mas visa o seu “espírito”. A cada infração equivaleria uma punição, entendida como um significado (a sensação dolorosa) que remete a um significante (o desejo de infringir uma lei). A idéia do castigo deveria se associar, na mente do criminoso, à idéia da infração, de modo que a mera cogitação do crime freasse o desejo de cometê-lo. Uma combinatória de signos, verdadeira linguagem das sensações, agiria diretamente sobre o espírito dos indivíduos, prevenindo as infrações e tendo um efeito direto sobre seu comportamento³¹⁰. Esta é a primeira figura do castigo “incorporal”, que age sobre o corpo através da “alma”, da mente, do espírito.

Graças às técnicas de vigilância, a física do poder, o domínio sobre o corpo se efetua segundo as leis da ótica e da mecânica, segundo um jogo de espaços, de linhas, de telas, de feixes, de graus, e sem recurso, pelo menos em princípio, ao excesso, à força, à violência.³¹¹

³⁰⁸ VP, 144.

³⁰⁹ Para toda a problematização da teoria da representação no século XVIII, remeto a FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 73-82.

³¹⁰ “Encontrar para um crime o castigo que convém é encontrar a desvantagem cuja idéia seja tal que torne definitivamente sem atração a idéia de um delito(...)para quem sonha com o crime, a simples idéia do delito despertará o sinal punitivo” (VP, 87), Foucault evidencia a ligação desse novo sistema de punição com a teoria da representação: “A punição não precisa portanto utilizar o corpo, mas a representação. Ou antes, se ela tem que utilizar o corpo, isto o será na medida em que ele é tanto o sujeito de um sofrimento, quanto o objeto de uma representação (...) É a representação da pena que deve ser maximizada e não sua realidade corpórea” (VP, 79, 80)

³¹¹ VP, 148.

Essa nova técnica de controle também se reflete na racionalização do espaço disciplinar, na nova arquitetura das instituições de controle, que deveria funcionar como um dispositivo, uma maquinaria que estabeleça separações precisas entre os indivíduos e aberturas para uma vigilância contínua, através do que se poderia "ver sem ser visto" e ver tudo ao mesmo tempo e sem interrupção. Essa arquitetura é um "operador para a transformação dos indivíduos: agir sobre aquele que abriga, dar domínio sobre seu comportamento, reconduzir até eles os efeitos do poder, oferecê-los a um conhecimento, modificá-los".³¹² O espaço, a visibilidade, a exterioridade constituem um sujeito que se individualiza pela objetivação do olhar de um outro sobre ele, e que, por sua vez, reproduzirá esse olhar vigilante sobre outros ainda. É por ser objetivado que o sujeito se constitui, não pelo trabalho sobre a interioridade, mas pela coação de uma exterioridade:

[...] quem está submetido a um campo de visibilidade, e sabe disso, retoma por sua conta as limitações do poder; fá-las funcionar espontaneamente sobre si mesmo; inscreve em si a relação de poder na qual ele desempenha simultaneamente os dois papéis; torna-se o princípio de sua própria sujeição.³¹³

O poder se configura como uma espécie de transcendência, como a linha infinita do horizonte nas paisagens marítimas, um verdadeiro *lado de fora*, limite que nunca se atinge, mas que condiciona todo olhar. É devido à interiorização dessa transcendência do poder que é tão difícil a resistência. Como na prática das *lettres de cachet*³¹⁴, o poder sempre coopta e se divide entre aqueles que lhe estão subordinados, formando uma rede hierárquica em que ninguém é totalmente vítima e absolutamente passivo, mas sempre tem um *quantum* de poder a seu arbítrio.

³¹² VP, 144.

³¹³ VP, 168.

³¹⁴ As *lettres de cachet* são um instrumento de punição extralegal e arbitrária, trata-se de cartas dadas aos súditos na época de Luís XVI, cujo objetivo é provocar séries de denúncias e eliminar ou encarcerar sem processo os inimigos do poder. Além do próprio Voltaire – o caso mais famoso –, prostitutas, mendigos, desempregados e outras figuras urbanas foram aprisionados na Bastilha por esse mecanismo. Numa sociedade tão hierarquizada como a França pré-revolucionária, era um mecanismo sedutor: "Escrever ao rei, obrigar sua mão, é introduzir-se na história e compensar de modo brilhante sua insignificância social" (FOUCAULT, M. e FARGE, Arlette. *Lettres de Cachet dans les archives de la Bastille*, Paris, Gallimard/Julliad, 1982, p. 345). As *lettres* podem ser consideradas precursoras das técnicas de controle dos estados policiais do séc. XX como a Alemanha nazista, a URSS stalinista e o Camboja do Khmer Vermelho.

O dispositivo espacial, o Panopticon, é uma outra figura do incorporal. O seu modelo arquitetônico foi extraído do acampamento militar, que é reproduzido no Hospital, nas Escolas e nas Fábricas e Oficinas a partir do século XVIII: "O acampamento é o diagrama de um poder que age pelo efeito de uma visibilidade geral".³¹⁵ Essa visibilidade, em razão de sua exterioridade a qualquer indivíduo singular, não se confunde com nenhum sujeito ou preposto em particular. "O aparelho disciplinar perfeito capacitaria um único olhar tudo ver perfeitamente", pois se trata de um olhar abstrato, que se confunde com a mais perfeita transparência dos gestos e dos comportamentos. Assim, o poder que se exerce nesses dispositivos arquitetônicos é automático e anônimo, estando em toda parte e ao mesmo tempo em nenhuma. Por isso, esse poder não é posse de ninguém, ele controla até mesmo os controladores³¹⁶. "O poder na vigilância hierarquizada das disciplinas não se detém como uma coisa, não se transfere como uma propriedade; funciona como uma máquina". O poder não é coisa, bem ou propriedade (pólo material), mas também não é apenas linguagem (pólo ideal), ele é corporal e incorporal ao mesmo tempo, ele se exerce sobre o corpo e através desse corpo molda a alma: "a alma é a prisão do corpo". Ele não se estrutura como uma linguagem, para citar um famoso enunciado estruturalista³¹⁷, mas como uma máquina; tendo uma materialidade não estática, mas dinâmica, ele supõe um funcionamento complexo e intrincado.

2. O corpo e os dispositivos: uma máquina topológica

A forma arquitetônica do Panopticon é o "diagrama de um mecanismo de poder levado à sua forma ideal"; ele é, na verdade, "uma figura de tecnologia

³¹⁵ VP, 144.

³¹⁶ "(...)se é verdade que sua organização piramidal lhe dá um 'chefe', é o aparelho inteiro que produz 'poder' e distribui os indivíduos nesse campo permanente e contínuo. O que permite ao poder disciplinar ser absolutamente indiscreto, pois está em toda parte e sempre alerta, pois em princípio não deixa nenhuma parte às escuras e controla continuamente os mesmos que estão encarregados de controlar; e absolutamente 'discreto', pois funciona permanentemente e em grande parte em silêncio" (VP, 148).

³¹⁷ "O inconsciente é estruturado como uma linguagem", cf. J. Lacan, *Escritos*, São Paulo, Zahar, p. 287.

política que se pode e se deve destacar de qualquer uso específico".³¹⁸ É uma "função generalizada", uma utopia política, o "ovo de Colombo na ordem da política".³¹⁹ Definição que também é válida para a noção de *dispositivo*: é independente dos usos a que se destina, dos sujeitos que nele se inserem e das instituições onde é utilizado: é uma técnica política que se adapta a diferentes contextos, finalidades e agentes. O Panopticon não é um tipo ideal weberiano, não é uma idealidade ou essência a ser destacada dos fenômenos particulares que lhe serviriam de suporte, como suporia um fenomenólogo, ele tem uma concretude, uma materialidade que relaciona o olhar anônimo, o corpo e, entre eles, o jogo de volume e luminosidade que delimitam o seu espaço interno.

O Panopticon divide as pessoas em celas individuais onde, através de uma visibilidade total, elas podem ser vigiadas continuamente; sua principal função é transformar uma multiplicidade humana, uma massa, em indivíduos e com eles constituir uma multiplicidade ordenada, controlável, enumerável. A finalidade imanente do dispositivo é tornar o poder automático, independente dos indivíduos que o exercem; isto é conseguido pela perfeita transparência das aberturas, que permitem que se visualize totalmente os corpos, como numa tela neoclássica: "*é uma distribuição concertada dos corpos, das superfícies, das luzes, dos olhares*".³²⁰ "*O Panopticon é uma máquina de dissociar o par ver-ser visto: no anel periférico, se é totalmente visto, sem nunca ver; na torre central, vê-se tudo, sem nunca ser visto*".³²¹ A grande vantagem desse sistema - sobre o poder repressivo, a masmorra ou o patíbulo - é a interiorização do poder, devida à onipresença do olhar e à constância de seu exercício.

O Panopticon, como função geral, destina-se a intensificar uma função determinada, qualquer que seja: educação, saúde, produção de mercadorias ou castigo. Através da extração de saber pela observação contínua e do aumento da docilidade pela interiorização desse olhar; ele estabelece uma proporção direta entre o "mais-poder" e a "mais-produção"; ele é um "intensificador de poder", ao mesmo tempo em que um "multiplicador da produção".³²² É por isso que, na sua

³¹⁸ VP, 170.

³¹⁹ VP, 171.

³²⁰ VP, 166.

³²¹ VP, 167.

³²² VP, 172. Vemos o debate que Foucault estabelece com Marx ao longo do texto: cunhando o termo "mais-poder" por analogia com "mais-valia", ele reconhece sua dívida com Marx, mas ao

positividade, na sua produtividade, o Panopticon não é uma forma de gestão de instituições determinadas, mas um ideal político para a sociedade inteira: modelo de uma sociedade totalmente transparente onde todos seriam vigiados por todos, de tal forma que o poder estaria em toda parte e em lugar nenhum, seria absoluto em intensidade, mas absolutamente invisível em sua localização, seria onisciente e onipotente³²³.

3. O corpo e as disciplinas

Entre os séculos XVII e XVIII, há uma expansão progressiva das instituições disciplinares pela Europa e EUA, que é paralela ao desenvolvimento do capitalismo industrial - do qual a disciplina é inseparável.

Assim como o dispositivo e o diagrama, que são funções gerais e não instituições específicas, a *disciplina* também se define por sua disseminação:

A disciplina não pode se identificar com uma instituição nem com um aparelho; ela é um tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo, que comporta todo um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de alvos; ela é uma física ou uma anatomia do poder, uma tecnologia.³²⁴

A disciplina, assim como o dispositivo, não está no nível das técnicas de produção (máquina a vapor) ou das técnicas científicas (eletromagnetismo, química, etc). Sua função é objetivar o corpo, o comportamento, os impulsos humanos: é uma *antropotécnica*³²⁵, que objetiva o homem através de um saber e o

mesmo tempo contesta o seu economicismo. A extração da mais-valia pelo nascente capitalismo industrial nunca teria sido possível sem o processo de disciplinamento da mão-de-obra que o acompanha, esquecido pelo marxismo. A materialidade do poder aplicado ao corpo é tão importante como a materialidade da produção, mas as relações de poder não podem ser simplesmente deduzidas das formas sociais de produção e apropriação das mercadorias. Assim como os idealistas, o materialismo de Marx também esqueceu o grande recalcado: o *corpo*.

³²³ Para usar termos atuais, diríamos que a sociedade panóptica, enquanto utopia burguesa, seria uma sociedade ao mesmo tempo de *pleno emprego* e de *tolerância zero*: uma sociedade onde uma vigilância absoluta permitiria o pleno emprego dos fatores de produção e o rendimento máximo da mão-de-obra, e onde este pleno emprego seria ele próprio condição para a normalização universal, não restando ninguém desempregado nem fora da norma, um fator sendo condição do outro, num processo circular.

³²⁴ VP, 177.

³²⁵ O termo, que usamos aqui num sentido muito mais estrito, foi utilizado pelo filósofo alemão Peter Sloterdijk, referindo-se às técnicas de 'produção de seres humanos', visando a 'transformação do homem em animal doméstico'. A antropotécnica é o outro lado de um

sujeita através do exercício de um poder, onde esses dois termos formam um círculo: o poder controla, corrige, vigia, induz comportamentos, produzindo uma série de observações e registros que se reúnem numa *disciplina* científica (psicologia social, criminologia, psicopedagogia, etc) - é a objetivação. Em seguida, esses saberes, sistematizados, são reaplicados às próprias pessoas de quem foram extraídos, a fim de aumentar seu grau de sujeição - por sua vez, estas pessoas, reproduzirão essa sujeição através daqueles indivíduos que lhes forem subordinados na hierarquia disciplinar.

A disciplina é constituída de técnicas que devem permitir o ajustamento entre a "multiplicidade dos homens e a multiplicidade dos aparelhos de produção"³²⁶, e *produção* deve se entender aqui não só como produção de mercadorias, mas também como produção de saber na escola, de saúde no hospital, de destrutividade nos exércitos. Cada um desses fatores é uma resposta *técnica* a dois processos do século XVIII: de um lado, a grande explosão demográfica (multiplicidade humana), de outro lado, o crescimento do aparelho de produção na época do capitalismo industrial. O agenciamento desses dois fatores, através de técnicas de controle e vigilância, pode ser resumido no par docilidade-utilidade, que constitui um círculo em que quanto maior a docilidade (a sujeição) do corpo humano, maior a utilidade que dele se pode extrair e, portanto, maior o lucro (já que a mais-valia não se retira diretamente da máquina, que é capital fixo, mas daquele que faz a máquina funcionar, que é capital variável). Foucault faz uma análise do capitalismo sem o recurso à antropologia marxiana e sem a teoria

humanismo que desde a Antiguidade pretende domesticar o ser humano: "*Reconhecer que a domesticação do ser humano é o grande impensado, do qual o humanismo desde a Antiguidade até o presente desviou os olhos, é o bastante para afundarmos em águas profundas*" (cf. Sloterdijk, P. *Regras para o Parque Humano. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o Humanismo*, São paulo, Estação Liberdade, 1999, p. 43). Devemos observar que Sloterdijk foi um estudioso da obra de Foucault na década de 70, misturando a crítica do biopoder com a crítica à metafísica da filosofia heideggeriana; para ele, o humanismo ocidental tem uma dupla face: de educação e criação, e de domesticação e adestramento: procura-se melhorar o ser humano educando-o através da leitura e adestrando-o através das 'antropotécnicas'; se o paradigma do primeiro processo são as escolas filosóficas gregas com a prática da 'amizade' ou as sociedades literárias do século XVIII, o modelo do segundo são as manipulações genéticas e o racismo fascista, é um duplo processo: ético e genético. O principal problema dessa abordagem é a ausência da idéia de ruptura, transformando técnicas reais de disciplinamento do corpo, ligadas ao capitalismo industrial, em um processo único de 'domesticação' que remonta à aurora da humanidade - ou seja, negligenciando a ligação entre antropotécnicas e capitalismo, ele pensa numa crítica ao poder como uma crítica da metafísica ocidental à *la* Heidegger, procurando uma origem quase a-histórica, perdida no passado, reatualizada no presente por um processo teleológico e contínuo - o que é um procedimento anti-genealógico.

³²⁶ VP, 180.

da alienação da consciência, num materialismo despido de pressupostos metafísicos.

A simples punição, através dos instrumentos jurídicos do Estado absolutista, não era suficiente para disciplinar uma população imoral, não acostumada ao trabalho e ao controle do tempo e sem domicílio fixo³²⁷. Por isso, foi preciso a invenção das disciplinas que atuam no domínio do *infra-direito*, ou seja, no domínio da norma e não da lei, para obrigar os indivíduos à obediência aos valores do novo tipo de sociedade.

4. O corpo e a norma

O termo *normalização*, como outros termos tais como *regularidade*, *disciplina*, *regime discursivo*, são termos que carregam uma duplicidade semântica, de tal forma que congregam em si mesmos a inter-relação entre saber e poder. A área de saber que se constitui em *disciplina* é a mesma que fundamenta a sujeição disciplinar dos indivíduos; um *regime discursivo* é tanto uma metáfora para indicar uma formação discursiva, a unidade de um conjunto de enunciados, quanto o *regime* político e econômico que esses discursos ajudam a fazer funcionar; *regularidade*, *regra*, *regulação* referem-se tanto à normatividade interna de um discurso científico, quanto à norma social e concreta que procura reduzir os comportamentos a um padrão estabelecido.

No caso dos regimes de punição, a imposição da norma tem cinco funções internas ao dispositivo: "*A penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeneiza, exclui. Em uma palavra, ela normaliza*".³²⁸ Essas funções estão em correspondência com as quatro grandes funções de qualquer dispositivo disciplinar, analisadas no *Quadro 1*: o dispositivo deve: *individualizar* no

³²⁷ Podemos aqui fazer uma aproximação com *A Origem do Capital* de Marx, onde ele analisa historicamente todo processo de coação dos homens através da força, afim de transformá-los em mão-de-obra, para que pudesse se realizar a *acumulação primitiva*, concluindo o processo de separação entre o trabalhador e as condições de trabalho e o surgimento do sistema capitalista. "*E com efeito*", afirma Marx sobre o nascimento do capitalismo, *a Força é a parteira de toda velha sociedade nas dores do parto. A Força é um agente econômico*" (cf. Marx, K. *A origem do capital. A acumulação primitiva*, São Paulo, Global, 1978, p. 95).

³²⁸ VP, 153.

espaço comparando e diferenciando indivíduos; deve *hierarquizar* as diferenças assim delimitadas, impondo-lhes uma grade de valores diferenciais, que qualificarão os indivíduos, de modo que sua localização espacial seja a manifestação de seu valor; deve submeter o corpo a um controle constante de suas atividades e do tempo, constituindo um único corpo em que todas as diferenças sejam sistemáticas, integradas e orgânicas. O efeito disso é uma homogeneização e a geração de uma margem de indivíduos recalcitrantes que definirão a fronteira valorativa entre o bem e o mal, isto é, o normal e o anormal, o delinqüente e o integrado, o disciplinado e o indisciplinado.

A produção dessa margem é necessária para justificar a existência de uma norma e induzir os indivíduos a se conformarem a ela. Podemos dizer até mais que isso: é a margem que produz a norma, não há um padrão ideal de comportamento que seria anterior à sua contestação, não existe norma prévia à sua quebra, o poder não é conservador e reproduzidor de normas preexistentes, ao contrário (pois nesse caso, ele seria apenas negativo, proibitivo), o poder é produtor de normas e é através da sua interiorização que ele sujeita os indivíduos. A *interiorização* é o segredo do poder, pois sua eficácia não seria tão grande se ele fosse apenas proibitivo, limitador, exterior - é porque o poder está *dentro* dos indivíduos, é porque ele constitui a própria individualidade do sujeito que é tão difícil resistir a ele. Pois a existência de uma margem nunca é uma verdadeira resistência ao poder, a margem é necessária à sua dinâmica, ela é a “exceção que confirma a regra” (entendamos: o desvio que confirma a norma). O sujeito que o poder constrói é sempre um sujeito heterônomo, é sempre *pars pro toto*, parte de um todo, ele não tem singularidade constitutiva justamente pelo fato de estar desde o início submetido a uma norma exterior a ele.

A principal razão da enigmática suavização das penas, no fim do século XVIII, não foi uma mudança de sensibilidade na direção de um maior humanismo ou de um progresso da razão que rejeita as penas bárbaras, mas a constituição de uma norma que assegura a coesão de todo o corpo social e a sujeição de seus membros. Foram duas as práticas em que se fundamentou essa nova norma: as *lettres de cachet* e as casas de correção da filantropia inglesa e americana. Após as reformas jurídicas de 1791, 1808 e 1810, quando a prisão tornou-se o principal meio de punir, a norma coloniza o direito formal, fazendo a lei funcionar através de

uma lógica da norma, fazendo o direito funcionar segundo os princípios do não-direito, do infrajurídico:

O funcionamento jurídico-antropológico que toda a história da penalidade moderna revela não se origina na superposição à justiça criminal das ciências humanas, e nas exigências próprias a essa nova racionalidade ou ao humanismo que ela traria consigo; ele tem seu ponto de formação nessa técnica disciplinar que fez funcionar esses novos mecanismos de sanção normalizadora.³²⁹

O jurídico e o disciplinar se fundem, se suturam na "forma-prisão", constituindo um *poder de normalização* entre o poder jurídico formal e o poder disciplinar, é através desse novo poder que as ciências humanas podem se exercer nos dispositivos penais e cumprir a função de normalizar a sociedade, intervindo não só na existência dos indivíduos, mas no âmbito da intimidade, da sexualidade e da família.

5. Análise das quatro funções disciplinares

Devemos agora analisar o funcionamento da disciplina. Ela se exerce através do detalhe, ela é uma "racionalização utilitária do detalhe"³³⁰, ela é um cálculo do "ínfimo e do infinito". Não por acaso, essa técnica de controle social é contemporânea de Leibniz e do cálculo infinitesimal.

1. Em primeiro lugar, a disciplina detalha a localização dos corpos num espaço analítico, totalmente quadriculado: "*Cada indivíduo no seu lugar; e em cada lugar um indivíduo*".³³¹ Devem-se decompor analiticamente as pluralidades, coletividades, massas confusas de pessoas, dividindo, individualizando: "*O espaço disciplinar tende a se dividir em tantas parcelas quanto corpos ou elementos há a repartir*".³³² Ele se constitui num espaço *celular* cujo modelo são as células arquitetônicas dos conventos e mosteiros. O objetivo do espaço celular é

³²⁹ VP, 153.

³³⁰ VP, 120.

³³¹ VP, 123.

³³² VP, 123.

romper as comunicações laterais e estabelecer uma vigilância total sobre os corpos assim repartidos. Essa é a primeira função do espaço disciplinar.

2. A segunda função é a *hierarquização*: esse espaço quadriculado, ordenado em linhas e colunas, destina-se não só a individualizar, mas também a impor uma divisão hierárquica de valores: "*são espaços mistos: reais pois que regem a disposição de edifícios, de salas, de móveis, mas ideais, pois projetam-se sobre essa organização caracterizações, estimativas, hierarquias*".³³³ É, portanto, uma função de classificação, em que o sentido é gerado pela posição que um elemento ocupa no conjunto; esses espaços são *quadros vivos*, semelhantes aos quadros da taxonomia das plantas e animais da História natural ou dos quadros de equivalência das riquezas da época clássica. "*O quadro, no séc. XVIII é ao mesmo tempo uma técnica de poder e um processo de saber. Trata-se de organizar o múltiplo, de se obter um instrumento para percorrê-lo e dominá-lo; trata-se de impor uma ordem*".³³⁴ Portanto, a mesma racionalidade aplicada à objetivação dos seres naturais e das riquezas é aplicada à objetivação dos indivíduos: é através da objetivação que saber e poder se interpenetram - o problema da *ordem* na época clássica, tão importante na análise das *Palavras e as Coisas*, é transposto para um registro genealógico.

3. A terceira função da disciplina é o controle dos gestos e atividades do corpo, tornando seu tempo integralmente útil, evitando gestos desnecessários e evitando desperdício de tempo. "*[...] a disciplina organiza uma economia positiva [do tempo]; coloca o princípio de uma utilização teoricamente sempre crescente do tempo: mais exaustão que emprego; importa extrair do tempo sempre mais instantes disponíveis e de cada instante sempre mais forças úteis*".³³⁵ A atividade do corpo era codificada como uma mecânica ou uma física, conforme o mecanicismo da época, o que acabou revelando os limites e a especificidade do corpo humano. O corpo vivo não é como qualquer outro corpo físico, ele é um organismo. Assim, "*[...] o comportamento e suas exigências orgânicas vão pouco a pouco substituir a simples física do movimento. O corpo, do qual se requer que seja dócil até em suas mínimas operações, opõe e mostra as condições de*

³³³ VP, 126.

³³⁴ VP, 127.

³³⁵ VP, 131.

funcionamento próprias a um organismo. O poder disciplinar tem por correlato uma individualidade não só analítica e celular, mas também natural e orgânica".³³⁶

Tematiza-se aqui a passagem do mecanicismo para o organicismo no fim do século XVIII, que foi analisada extensamente por Foucault no *Nascimento da Clínica*.

4. Ao lidar com multiplicidades, a disciplina deve *multiplicar os potenciais individuais*, de modo que se constitua "[...] *uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares que a compõe*"³³⁷, de modo que o todo funcione como um só organismo, superior à mera soma de suas partes. "O *corpo se constitui como uma peça de uma máquina multissegmentar*".³³⁸ A combinatória dos corpos individuais, já disciplinados, deve realizar uma composição ótima tanto das habilidades individuais, quanto do tempo útil empregado.

Essas quatro funções de todo dispositivo disciplinar obedecem a uma racionalidade que podemos chamar de *tática*. Já dissemos acima que o acampamento militar é o *diagrama* de todos os dispositivos disciplinares. De uma maneira mais abrangente podemos dizer agora que toda a sociedade disciplinar obedece a uma racionalidade que é um jogo de *tática e estratégia*, que foi efetivamente, isto é, historicamente derivada do dispositivo militar. "*A tática, arte de construir, com os corpos localizados, atividades codificadas e as aptidões formadas, aparelhos em que o produto das diferentes forças se encontra majorado por sua combinação calculada é sem dúvida a forma mais elevada da prática disciplinar*".³³⁹ Todo corpo disciplinar (alunos de uma escola mútua, operários de fábrica, loucos num manicômio, crianças de reformatório, etc) é submetido a exercícios, condicionamentos, manobras que devem codificar os movimentos e compor um exército perfeitamente ordenado. As diferentes finalidades desses dispositivos específicos (inclusive do hospital, que embora também derivado dos hospitais militares do século XVII, parecem não se enquadrar bem nesse esquema, pela passividade do doente), reduzem-se a uma função geral, que tem por fim otimizar qualquer finalidade específica, codificando não apenas instituições

³³⁶ VP, 132.

³³⁷ VP, 138.

³³⁸ VP, 139.

³³⁹ VP, 141.

particulares, mas a sociedade como um todo. Há uma tradutibilidade geral entre diferentes dispositivos, que se integram uns aos outros como *táticas* particulares numa *estratégia* de conjunto, válida para toda a sociedade³⁴⁰.

No quadro abaixo, resumimos as quatro funções do dispositivo em relação às técnicas utilizadas para realizar sua função; em relação aos domínios de saber em que se baseia cada uma (na relação circular entre saber e poder) e em relação ao tipo de individualidade que a combinação de função-técnica-saber pretende produzir. Isso é uma decomposição analítica de um dispositivo que devemos imaginar em sua unidade sintética, funcionando como uma máquina, de tal forma que se lhe retirarmos uma peça ele deixa de funcionar. Cada um dos elementos é dependente de todos os outros e só funcionam em conjunto, produzindo um efeito geral superior à mera soma de suas partes constitutivas. (Observamos que essa divisão, um tanto analítica, é apenas a explicitação de indicações dadas por Foucault na terceira parte de *Vigiar e Punir*³⁴¹ e tem a função de fazer visualizar a correspondência funcional entre saber, poder e o tipo de sujeito que se pretende produzir, ou seja, pretende-se explicitar com isso o que é um dispositivo).

³⁴⁰ Rejeitamos a interpretação que vê na forma-prisão como função geral, ampliada para todo o corpo social, um funcionalismo, pelas mesmas razões de Paul Veyne. "...nem funcionalismo, nem institucionalismo. A história é um terreno vago e não um campo de tiro; através dos séculos, a instituição da prisão não responde a uma função que deve ser preenchida, e as transformações dessa instituição não têm que ser explicadas pelos sucessos ou fracassos dessa função. É preciso partir do ponto de vista global, quer dizer, das práticas sucessivas, pois segundo as épocas, a mesma instituição servirá a funções diferentes e inversamente; além disso, a função só existe em virtude de uma prática, e não é a prática que responde ao 'desafio' da função..." (cf. Veyne, P. *Como se escreve a História. Foucault revoluciona a História*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 172-173).

³⁴¹ Cf. VP, 141 e 160.

Quadro 2 - O indivíduo como objeto de poder e instrumento de saber: a máquina topológica e suas quatro funções

Função disciplinar	Tipo de individualidade	Técnica	Domínio de saber
Repartição e classificação no espaço	Celular	quadro	Arquitetura
Extração máxima das forças e do tempo	Orgânica	manobra	Anatomia
Acumulação genética contínua	Genética	exercício	Mecânica
Composição ótima das aptidões	Combinatória	tática	Economia do corpo

Esse quadrilátero é ainda dependente da análise da linguagem, feita nas *Palavras e as Coisas*, e liga-se estreitamente ao quadrilátero da linguagem na época clássica (constituído pelas quatro teorias gramaticais, que são quatro funções arqueológicas: atribuição, articulação, designação e derivação), que unificava todos os saberes daquela época. Poderíamos resumir as quatro funções como *posição, valor, tempo e combinação*. As duas primeiras (posição, valor) formam um eixo espacial, as duas outras (tempo, combinação) formam um eixo temporal. Os dois eixos se opõem. Porém, este tempo mecânico é concebido espacialmente, conforme o materialismo e o mecanicismo clássicos; é uma redução do tempo à categoria do espaço: trata-se de um tempo linear, *genético* ou *evolutivo*. Na verdade, é a apropriação do tempo do indivíduo o que constitui o ponto chave da sujeição disciplinar: sem a *alienação* completa do tempo do indivíduo, transformando-o em tempo útil e racional, seria impossível o controle total da vida do indivíduo. É por isso que a mera extração de mais-valia e a alienação de uma parte do seu tempo não seriam suficientes para disciplinar os indivíduos para a produção, é necessário muito mais que isso: o controle totalizante de toda a existência singular do *sujeito* disciplinar.

O que possibilita essa conclusão é a tradutibilidade geral entre dispositivos, saberes e técnicas, o que não passou despercebido ao próprio Marx: "Estava

Fourier errado quando chamava as fábricas de penitenciárias abrandadas?"³⁴² O que possibilita esse tipo de abordagem é um *formalismo* que, embora menos explícito na obra em apreço, é ainda o mesmo que foi aplicado nas *Palavras e as Coisas* para a análise da relação entre os saberes empíricos e a teoria clássica da linguagem. Dessa forma, comprova-se a importância das *Palavras e as Coisas* e da analítica da linguagem (inclusive da teoria do enunciado da *Arqueologia do Saber*) como determinante de toda a trajetória foucaultiana, assim como a dependência metodológica da genealogia com relação a um modelo semi-semiológico de linguagem³⁴³.

Porém, devemos advertir que não se trata de um formalismo estrutural - com base numa estrutura homogênea, estável e autocentrada - mas de um serialismo. O serialismo substitui a estrutura autorregulada por um sistema aberto, descentrado e atonal, o que permite situar as estruturas no tempo, ligando a *história das produções* (de verdade, de saber, de discursos) à *história das práticas* (sociais, econômicas e políticas), realizando um projeto anunciado desde o prefácio da *Arqueologia do Saber*.

Devemos aqui fazer uma observação sobre a possível contradição de uma análise que pretende abordar as práticas utilizando os instrumentos de uma teoria da linguagem. Definindo o poder como dispositivo, como maquinaria, Foucault torna possível analisar as práticas efetivas na medida em que se configuram no interior destes dispositivos, ou seja, o que permite a descrição concreta das práticas é o modo de funcionamento, a regularidade, a lógica interna dos dispositivos, que sem isso seriam vagas e pouco compreensíveis a um olhar analítico. Na relação entre dispositivos e práticas históricas, o primado não cabe a nenhum dos dois, pois eles se articulam de forma imanente (numa abordagem ao mesmo tempo internalista e externalista). A Genealogia deve partir das práticas históricas, efetivas, concretas, mas só pode exercer seu poder crítico através de uma teoria da linguagem, que lhe dê o distanciamento necessário para exercer essa crítica. Esse problema do formalismo ou do transcendentalismo da análise, recorrente em toda a obra de Foucault, será ainda retomado abaixo em outras ocasiões, por ser fundamental para a compreensão da Genealogia. Há na obra de

³⁴² Marx, K. *O Capital*, vol 1, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 485.

³⁴³ Sobre isso cf. Frank, Manfred - *Qu'est-ce que le neo-structuralisme?*, Paris, Cerf, 1989, p. 118-121.

Foucault uma constante tensão entre o transcendental e o histórico, onde o histórico (o concreto, o efetivo) é a matéria sobre a qual a crítica dos valores se exerce, mas esta crítica só pode se objetivar através de uma armação conceitual, através de um transcendental que lhe serve de instrumento (é a função da teoria da linguagem na arqueologia e da teoria dos dispositivos estratégicos na genealogia).

O tema principal de *Vigiar e Punir* é o nascimento de um saber dos indivíduos a partir das técnicas disciplinares e corporais de poder. A genealogia mostra as condições práticas e políticas de possibilidade para o nascimento das ciências humanas (isto é, o seu *a priori concreto*), entendidas como ciências do individual, dando assim uma nova abordagem histórica à análise do nascimento da modernidade empreendido nas *Palavras e as Coisas*. A substância de *Vigiar e Punir* é uma análise dos discursos e sistemas punitivos da era clássica, demonstrando as condições históricas efetivas que presidiram o surgimento dos saberes, técnicas e racionalidades aplicadas ao corpo, que caracterizam a modernidade. Com isso, responde-se a questão pendente desde 1966 nas *Palavras e as Coisas*: como explicar o estatuto das discontinuidades na história do pensamento? Isso não seria possível enquanto se ficasse apenas no domínio dos discursos e da epistemologia. O salto genealógico realizou a intenção, presente desde o início, de encontrar as condições históricas de possibilidade, o *a priori concreto* que determina a emergência dos enunciados e a mudança das configurações discursivas.

Essa concretude expressa num termo husserliano que sempre acompanhou Foucault: *a priori concreto*, nos conduz a um elemento fundamental para a leitura de Foucault: o seu *nominalismo*, a sua recusa de reconhecer idealidades, universalidades e abstrações, o que implica uma limitação no uso crítico de seus próprios conceitos. Exemplifiquemos. Muitos temas e conceitos tradicionais da análise marxista e do discurso esquerdista de sua época são reencontrados em Foucault, que compartilhada do mesmo fundamento ideológico, mas despidos de uma linguagem derivada da filosofia da consciência. Vejamos alguns exemplos. Por trás da *ideologia*, Foucault vê *técnicas* concretas de dominação. No lugar da *alienação*, o controle sobre *o corpo e o tempo* dos indivíduos. Em vez de uma abstrata *consciência de classe*, a eugenia e o racismo de Estado, instrumentos do

biopoder para controlar as massas populacionais. Em vez da *consciência alienada*, o *corpo* na sua materialidade. No lugar de uma *dialética* ou uma *fenomenologia* da razão na história, a história efetiva das *produções de verdade*. Em vez do *sujeito universal e abstrato* do humanismo, relações concretas de *objetivação* dos indivíduos nos saberes e de *sujeição* pelos poderes modernos.

Temos que entender, então, qual o estatuto dos conceitos para Foucault, visto que ele reintroduz as práticas históricas e concretas no discurso filosófico, reagindo com esse retorno ao empirismo do documento, ao excessivo intelectualismo dos estruturalistas. Os conceitos utilizados por Foucault são dependentes de sua forma de apresentação e do contexto de sua utilização. Ao serem transpostos para outro nível ou aplicados a outros objetos, mudam de fisionomia. O que não significa que o projeto filosófico de Foucault não tenha nenhuma unidade (como pensa Habermas, para quem Foucault é apenas um "jornalista filosófico"). Na obra de Foucault, os conceitos não são independentes dos conteúdos expressos, e mesmo quando se trata apenas de recortes de documentos históricos. Como no início de *Vigiar e Punir*, em que ele nos apresenta um relato do esquartejamento público de um condenado chamado Damiens, em 1757, e logo em seguida o regulamento de uma prisão atual, três séculos mais tarde. Ou no *Pierre Rivière*, em que expõe um dossiê de documentos sobre o processo de um jovem parricida numa pequena aldeia francesa do século XIX. A arte do recorte toma o lugar da elaboração conceitual, num certo positivismo foucaultiano, no qual a fonte histórica deve falar por si mesma, sem ser recoberta por novas camadas de sentido com comentários que direcionariam a atenção do leitor. A colagem se destina a manter o impacto desses documentos desenterrados do passado, apresentando-os secamente, sem comentários. Como na técnica da colagem dos cubistas, o recorte entra num quadro com uma função específica a desempenhar. Assim, não teria sentido falarmos de uma *epistême* sem nos reportarmos à análise empírica, documental da grande ruptura discursiva que fundou a modernidade no fim do século XVIII, ou falarmos do *dispositivo* sem descrever concretamente como funciona o Panopticon, através de plantas, projetos e descrições da época. Tomando a opção pelo empírico, fazendo um retorno "às coisas mesmas", Foucault quer rejeitar toda uma concepção sistemática do discurso filosófico baseada em abstrações e idéias gerais. No

limite, o nominalismo e a recusa das idéias gerais e das abstrações deveria ir até o ponto de "talhar para o objeto um conceito apropriado tão somente ao objeto", de forma que o conceito enunciado só valeria para a realidade específica que ele nomeia e nenhuma outra. Teríamos a equação conceito=coisa³⁴⁴. Obviamente, isso seria impossível, pois aproximaria tanto o pensamento da experiência que tornaria impossível o distanciamento crítico necessário para o discurso filosófico. O estatuto dos conceitos para Foucault se relaciona, de um modo geral, à maneira como ele se apropria do saber histórico para convertê-lo numa forma de crítica dos valores, de crítica da cultura, contrapondo-se a uma certa forma de ler a história da filosofia, que a isola da história e da sociedade. Na prática, Foucault não reconhece mais qualquer diferença entre uma história da cultura que se preocupa com o presente e uma filosofia crítica que se leva em conta o passado.

6. A Norma e a lógica do enunciado: a semiótica do poder

Foucault não é um institucionalista, como é comum interpretá-lo, reduzindo a análise do poder a instituições fechadas ou ao fenômeno da marginalidade social. A *disciplina* não se restringe a uma instituição ou a um conjunto de instituições, ela também não se restringe às margens da sociedade, aplicando-se a todos, de alto a baixo da sociedade, não de forma homogênea, evidentemente, mas justamente produzindo diferenciações, que atribuirão valores determinados aos diversos estratos da sociedade. Mas, acima de tudo, o equívoco que é fundamental dirimir é que a disciplina não isola e exclui somente, ao contrário, ela faz comunicar, ela põe em relação. E aqui nos reportaremos às reflexões de François Ewald sobre a norma: "[...] *as disciplinas fazem sociedade; elas as tornam traduzíveis uma à outra.*[...] *A sociedade disciplinar é uma sociedade da absoluta comunicação: a difusão das disciplinas vai permitir que tudo comunique com tudo, seguindo um jogo de redundâncias e de homologias infinitas*".³⁴⁵ Da mesma forma que não se pode dizer que o poder sirva apenas para reprimir, mas principalmente para

³⁴⁴ Isso é o que afirma Deleuze do nominalismo de Bergson, cf. Deleuze, G. *O Bergsonismo*, São Paulo, Editora 34, 1999, p. 96.

³⁴⁵ Ewald, François - "Michel Foucault et la norme" in: Giard, Luce (org.) - *Michel Foucault, lire l'oeuvre*, Grenoble, Millon, 1992, pp. 205-206.

produzir, que ele não é negativo, mas sobretudo positivo, da mesma forma, a ação produtiva da disciplina não se restringe aos indivíduos isolados - à produção da individualidade marginal - mas, através da norma, se estende à toda a sociedade. Se a disciplina servisse apenas para isolar, reprimir, individualizar, excluir, fechar, como seria possível que ela se difundisse por todo o tecido social?

A disciplina não pode efetivar seu poder individualizador sem ser completada por um poder totalizador: a norma. "*A norma é ao mesmo tempo o lugar, o princípio de unidade - de comunicação - destas individualidades. A norma é a referência que se institui quando o grupo se encontra objetivado sob a forma do indivíduo. A norma está no princípio de uma comunicação sem origem e sem sujeito*".³⁴⁶ Daí não podermos confundir norma com disciplina. As disciplinas são técnicas de adestramento do corpo, com o objetivo de produzir indivíduos dóceis. A norma é uma medida comum aos indivíduos disciplinados, é a sua *ratio*. É unindo o individualizante da disciplina ao totalizante da norma que se passa da negatividade da disciplina - que fecha, limita, restringe - à positividade da norma - que induz, produz, estimula. É por isso que, apesar de existirem técnicas disciplinares na Europa desde a Idade Média, foi somente no final do século XVIII que se constitui a sociedade disciplinar, que se apropria dessas técnicas e as dispõe a serviço da normalização da sociedade.

Essa ênfase na função de comunicação, que distancia Foucault tanto do individualismo metodológico quanto do institucionalismo, nos conduz ao método da Genealogia, à sua utilização de um formalismo que lhe permite elaborar diagramas, cartografar toda a sociedade, formalismo que poderíamos chamar de "semiótica do poder".³⁴⁷

Começamos pelo uso dos documentos em *Vigiar e Punir*. Este uso é baseado na teoria do enunciado exposta na *Arqueologia do Saber*, que define como enunciado seja um quadro, um mapa, uma planta, um registro de hospital, etc. Qualquer desempenho verbal que preencha as condições da função enunciativa (prescrever um lugar para um sujeito que fala, estar situado em meio a outros enunciados, formando um sistema, falar de um objeto que é sempre interior ao

³⁴⁶ Id. Ib., 206.

³⁴⁷ Sobre isso, Cf. Ophir, Adi - "The semiotics of power: reading Michel Foucault's Discipline and Punish" in: *Manuscrito*, XII, 2 (1989), pp. 9-34 e "Des ordres dans l'archive" in: *Annales ESC*, mai-juin 1990, n. 3, pp. 735-754.

discurso) pode ser analisado como enunciado. Em *Vigiar e Punir*, Foucault utiliza como documentos, representando enunciados, por exemplo, uma medalha de Luís XIV; plantas arquitetônicas; a iconografia das prisões; esquemas e diagramas de funcionamento de escolas, hospitais e reformatórios; registros administrativos; regulamentos e códigos de conduta; memórias e depoimentos pessoais, etc. Cada um desses documentos não é nem mera ilustração, nem uma representação da realidade histórica tratada, mas uma realidade em si mesma. O caso da medalha e da arquitetura é indicativo porque se trata de *monumentos* não apenas no sentido figurado. Num sentido não menos concreto, as técnicas disciplinares como o exame também são monumentos: "*O exame faz também a individualidade entrar num campo documentário: seu resultado é um arquivo inteiro com detalhes e minúcias que se constitui ao nível dos corpos e dos dias. [...] Um poder de escrita é constituído como uma peça essencial nas engrenagens da disciplina. Em muitos pontos, modela-se pelos métodos tradicionais de documentação administrativa*".

³⁴⁸ O exame, como técnica, é a condição de possibilidade para a existência de documentos sobre os indivíduos. O que faz com que um documento ganhe o estatuto e o sentido de documento é a técnica, a forma de racionalidade prévia que lhe serve de matriz, a partir da qual a documentação poderá proliferar e se ordenar. Portanto, antes de tornar esses "arquivos de pouca glória" objetos históricos, é preciso transformá-los em enunciados, afim de estudá-los no seu campo de inserção - formado por outros enunciados, pela instituição e pelo seu referente. Esses enunciados, cada um deles, são verdadeiros *acontecimentos* e para ganharem esse estatuto devem perder sua função documental, libertando-se do seu sistema de ordenação e do sentido que os sujeitos históricos lhes atribuíam. Só assim poderão se tornar *monumentos* a serem descritos pela genealogia.

O uso do documento histórico em Foucault nos conduz novamente à função de comunicação. Há um formalismo na análise foucaultiana que é fundamental para sua abordagem, porque é a condição de exercício dessa função de comunicação que permitiu a elaboração de conceitos como os de *dispositivo*, *diagrama* e *prática discursiva*. O mesmo formalismo que fundamentou toda a análise das *Palavras e as Coisas* numa teoria da linguagem, analisando relações lógicas de inversão,

³⁴⁸ VP, 159.

transformação, derivação, etc entre três ciências empíricas (a Análise das riquezas, a História natural e a Gramática) é o que permitiu abordar as técnicas disciplinares na época clássica. Somente entendendo essa teoria da linguagem poderíamos compreender como formas históricas diferentes podem se traduzir umas nas outras, como objetivações tão distintas como um pintura, uma planta arquitetônica, um registro de hospital, uma medalha e as memórias de um louco podem se comunicar umas com as outras, pertencerem e definirem a mesma época. O próprio Panopticon de Bentham pode ser lido como uma derivação do Jardim zoológico do rei em Versalhes: no lugar onde estava o rei (a torre central), agora se encontra esse olhar anônimo e absoluto de uma vigilância ininterrupta - o olho do poder.

Porém, não devemos confundir o formalismo de Foucault com o estruturalismo. Enquanto a estrutura do estruturalismo é fechada em si mesma, autocentrada, autônoma, isolada do tempo histórico e totalizante, os sistemas analisados por Foucault são abertos, descentrados, múltiplos e seriais. O que os remete diretamente à história. Eles estão no limite entre o estruturado e o não-estruturado, ou seja, entre as formas objetivas que podemos analisar formalmente e a dimensão não-formalizada que as gera - o que se chamava na *Arqueologia do Saber*, respectivamente, de discursivo e extradiscursivo. Estar no limite significa que eles fazem comunicar as duas dimensões, abrem uma à outra, fazendo com que nenhuma forma seja exterior à história e que a história não seja nunca apenas um contexto ou uma cronologia. É isso o que possibilita pensar a sutura entre o discurso e a prática, objetivada em conceitos como os de *regularidade*, *norma*, *regime de verdade*, *disciplina*, *dispositivo* e *diagrama*, que congregam em sua duplicidade semântica a inter-relação entre saber e poder, entre práticas e discursos.

A atonalidade (o descentramento dos objetos) é um procedimento recorrente na obra de Foucault. É aplicado sucessivamente aos conceitos de enunciado, de poder e de sexualidade, o que corresponde aos três conceitos críticos que Foucault formula para cada um desses objetos: respectivamente, o *regime discursivo* (para o enunciado), o *regime de saber-poder* (para as práticas de poder), e o *regime de saber-poder-prazer* (para a história da sexualidade). Não entra em questão, neste procedimento, a correspondência entre o enunciado e

seu referente, pois é o enunciado que cria seu próprio objeto, que o induz - como a fala do psiquiatra que induz os sintomas da histeria (o enunciado do psiquiatra cria a histeria como entidade nosológica independente: a partir do momento que ele enuncia a doença, os sintomas começam a se produzir).³⁴⁹ O que significa, no limite, que o conhecimento fabrica realidade, não havendo nenhuma realidade prévia e independente do conhecimento.

Retomando agora o problema da norma, podemos dizer que, de forma análoga, o poder induz ao desvio, justifica seu controle criando uma margem que se opõe a ele, que lhe oferece resistência. Não há uma norma prévia, que funcionaria como um referente, em relação ao qual ocorreria um desvio, mas é a partir do desvio (induzido) que se cria a própria norma. Portanto, a norma não é um modelo ideal, pré-formado. Se o desvio precede a norma, esta é como um centro estruturado a partir da margem, que se delimita do exterior a partir da negação de si mesma, isto significa que, paradoxalmente ela se individualiza a partir de sua própria inexistência. Nesse caso, a existência do centro é uma ficção retrospectiva, pela qual imaginamos uma norma pré-existente que é a medida do desvio, justificando a preensão do poder sobre as multiplicidades desviantes e continuando o jogo.

É por isso que o procedimento do descentramento é essencial no método arqueogenealógico (as duas tarefas - análise dos discursos e das práticas - não são opostas, são complementares). Podemos dizer, então, que Foucault pratica uma historiografia ao mesmo tempo empírica e crítica, uma historiografia liberta do princípio da representação, ou seja, da suposição da transparência entre a realidade e o documento que a representaria, uma historiografia fundada sobre uma teoria do conhecimento perspectivista, nietzscheana - que já não admite o conhecimento como simples adequação entre o conceito e a coisa.

³⁴⁹ Cf. o curso *O Poder Psiquiátrico* (PP, 135 e seg), onde Foucault analisa a dramaturgia do poder nas instituições psiquiátricas, ressaltando que as simulações histriônicas das histéricas são já uma forma de resistência ao poder, uma primeira forma da anti-psiquiatria, pois as histéricas jogavam, conscientemente ou não, com o desejo médico de verdade e de controle.

Capítulo X

A Biopolítica

1. O dispositivo sexual

Inicialmente, devemos observar que *A História da Sexualidade* será aqui somente explorada como apoio à análise de *Vigiar e Punir*, na medida em que nos ajuda a esclarecer o conceito de dispositivo e a analítica do poder já configurados neste último. Como se trata de um estudo sobre a constituição da Genealogia, enfatizando a questão metodológica, seria problemático entrarmos em detalhe nas hipóteses de *A Vontade de Saber*, na medida em que não se trata de um estudo acabado como os anteriores, mas apenas de uma introdução metodológica a cinco futuros volumes de uma *História da Sexualidade*, que como sabemos, nunca foram escritos (*As Confissões da Carne*, que seria o segundo volume da série, chegou a ser parcialmente escrita, mas foi abandonada por Foucault). Os dois volumes que vieram a lume (*O Uso dos Prazeres* e *O cuidado de Si*) surgiram após uma crise filosófica de Foucault e mudam consideravelmente as diretrizes do projeto genealógico, ressaltando uma problemática ética.

Em vez de supor o discurso contemporâneo sobre a sexualidade como a verdade enfim revelada sobre o sexo, como sendo o discurso que irá desmascarar a hipocrisia burguesa, em vez de considerar a verdade como oposta ao poder, Foucault procura o *regime de poder-saber-prazer*, que fundamenta esse discurso e mostrar a que efeitos de poder ele corresponde. O discurso sobre a repressão da sexualidade faz parte daquilo mesmo que ele pretende denunciar: ele é uma estratégia de poder. O próprio poder em sua efetividade não é uma superestrutura repressiva, negativa, limitadora, é um conjunto de mecanismos que incitam ao prazer, produzem saber e induzem a reprodução de relações de poder. "A partir do fim do século XVI, a 'colocação do sexo em discurso', em vez de sofrer um

*processo de restrição, foi, ao contrário, submetida a um mecanismo de crescente incitação*³⁵⁰.

O título *História da sexualidade* é um pouco equívoco, pois o objeto da pesquisa de Foucault não é nem o próprio sexo, nem as opiniões ou representações sobre o sexo na história, mas o discurso sobre o sexo. Trata-se, portanto, de *"levar em consideração o fato de se falar de sexo, quem fala, os lugares e os pontos de vista de que se fala, as instituições que incitam a fazê-lo, que armazenam e difundem o que dele se diz, em suma, o 'fato discursivo' global, a 'colocação do sexo em discurso'"*³⁵¹. Uma formação discursiva foi individualizada e vemos claramente as quatro funções arqueológicas na análise: os conceitos, o objeto, o sujeito e as instituições, que constituem as condições históricas de enunciação de determinado discurso. Mas deve-se colocar também a questão genealógica da proveniência e da finalidade deste discurso: por que o poder procura incitar ao prazer? O poder não foi sempre aquilo que reprime e recalca o prazer e o corpo? Em compensação, a reivindicação do prazer e da liberação do corpo não são armas contra o poder?

É aqui que se encontra o ponto estratégico da crítica do que Foucault chamou de "hipótese repressiva": não há realmente recalçamento do sexo pelo poder, há, ao contrário, um aprisionamento do indivíduo pelo controle do seu desejo. O discurso freudiano via o problema todo na redução da sexualidade a um único modelo (o modelo familiar, nuclear e monogâmico), destinado a reproduzir a força de trabalho e as relações sociais, mas o que se dá é justamente o contrário disso: *"O século XIX e o nosso foram, antes de mais nada, a idade da multiplicação: uma dispersão de sexualidades, um reforço de suas formas absurdas, uma implantação múltipla das 'perversões'". Nossa época foi iniciadora de heterogeneidades sexuais*³⁵².

Não se trata de dizer que não houve repressão: ela existe, mas ao lado dela, há uma incitação constante a falar sobre a sua sexualidade, a objetivar o desejo. O discurso sexológico pretende "dizer a verdade sobre o sexo", supondo que o sexo foi proibido e condenado ao mutismo e que apenas falar sobre ele, desmascarando a hipocrisia burguesa, é um ato de transgressão e libertação. Foucault investe contra a naturalização da sexualidade nos discursos sexológicos

³⁵⁰ VS, 17.

³⁵¹ VS, 16.

³⁵² VS; 38.

e, particularmente, na psicanálise³⁵³. O sexo não é um dado natural que seria reprimido pelo poder, ele é um objeto historicamente datável e que corresponde a uma estratégia de dominação. A sexualidade não serve para contestar o poder, porque é a partir dele que ela se exerce.

O sexo é produzido, portanto, no interior de um dispositivo de saber-poder. Um dispositivo é uma rede aberta de relações entre o dito e o não dito, entre discursos, práticas e instituições. Ele substitui e engloba a *epistémé* (que também pode ser vista como um dispositivo, mas limitado ao campo discursivo). As formações discursivas não devem ser tratadas apenas como paradigmas, mas sobretudo como “regimes de verdade”, no contexto de uma racionalidade estratégica.

Nesse dispositivo, a verdade sobre a sexualidade de cada um é extorquida através das práticas da confissão e da direção de consciência, que datam do início da Idade Média. Porém, o discurso medieval sobre a sexualidade era mais unitário do que o moderno. A partir do século XVII, há uma fragmentação de discursos sexuais:

A Idade Média tinha organizado, sobre o tema da carne e da prática da confissão, um discurso estreitamente unitário. No decorrer dos séculos recentes, essa relativa unidade foi decomposta, dispersada, reduzida a uma explosão de discursividades distintas, que tomaram forma na demografia, na biologia, na medicina, na psiquiatria, na psicologia, na moral, na crítica política³⁵⁴.

O sexo é uma categoria através da qual o poder investe e intervém em diversos aspectos fundamentais da vida dos indivíduos: a saúde, a natalidade, a mortalidade, etc. É preciso, portanto, distinguir sexo de sexualidade: sexo é uma categoria historicamente datável; a relação do indivíduo com sua própria

³⁵³ Foucault é contundente em relação à psicanálise, que qualifica como “*um murmúrio lucrativo em cima de um leito*” (VS, 11). Ele critica a mercantilização do discurso sexual pela psicanálise, ressaltando que ela pertence também ao dispositivo sexual, ao invés de se opor a ele: “*somos a única civilização em que certos prepostos recebem retribuição para escutar cada qual fazer confidência sobre seu sexo: como se o desejo de falar e o interesse que disso se espera tivessem ultrapassado amplamente as possibilidades da escuta, algumas vezes chegam até a colocar suas orelhas em locação*” (VS, 13). Contudo, ele reconhece a Freud o mérito da descoberta da lógica do inconsciente (cf. MP, 261).

³⁵⁴ VS, 35.

sexualidade tem sentido variável conforme a época. O cristianismo medieval problematizou a sexualidade sob a forma da “carne” na análise da concupiscência, enquanto os gregos antigos problematizaram a sexualidade sob a forma dos “*aphrodisia*”, que não se limitam às práticas sexuais, mas incluem toda a esfera do “uso dos prazeres”³⁵⁵.

A multiplicação do discurso sobre a sexualidade permite a multiplicação das relações de poder. Mas Foucault ressalta que não se trata, para o poder, de reduzir as sexualidades ao modelo familiar e monogâmico, punindo o desvio através do rigorismo da lei, mas ao contrário: trata-se de “*um movimento centrífugo em relação à monogamia heterossexual*”³⁵⁶. Não se parte do centro (a sexualidade normal) para a periferia (os desvios), mas ao contrário, se parte do desvio para interrogar a normalidade: “*o que se interroga é a sexualidade das crianças, a dos loucos e dos criminosos; é o prazer dos que não amam o outro sexo; os devaneios, as obsessões, as pequenas manias ou as grandes raivas*”.³⁵⁷ É a sexualidade regular que é interrogada a partir das sexualidades periféricas e não o contrário.

Enquanto a severidade dos códigos morais e jurídicos se alivia no século XIX, ou seja, enquanto diminui a punição, o que se acentua são as instâncias de controle e vigilância, quando os desvios passam a ser objeto de intervenção médica, pedagógica e terapêutica e não mais objeto de punição violenta, penetrando no dispositivo da família. Assim, essa paradoxal diminuição da repressão à sexualidade, corresponde à também paradoxal “suavização das penas” no fim do século XVIII, que suprimiu as práticas punitivas do antigo regime. Nos dois casos, a intervenção das ciências humanas e a conseqüente majoração do poder são decisivas: quanto mais aumenta o grau de sujeição e a intensidade das relações de poder, mais diminuem as formas violentas de coação³⁵⁸.

³⁵⁵ Cf. UP, p. 38 e seg.

³⁵⁶ VS, 39.

³⁵⁷ VS, 39.

³⁵⁸ Nietzsche aborda essa questão na Genealogia da Moral, ligando-a ao problema da norma no interior de uma comunidade: “*Se crescem o poder e a consciência de si de uma comunidade, torna-se mais suave o direito penal; se há enfraquecimento dessa comunidade, e ela corre grave perigo, formas mais duras desse direito voltam a se manifestar...Não é inconcebível uma sociedade com tal consciência de poder que se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar impunes os seus ofensores.*” (Nietzsche, F. *Genealogia da Moral. Uma polêmica*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 62).

Foucault descreve assim esse processo: "o poder avança, multiplica suas articulações e seus efeitos, enquanto o seu alvo se amplia, subdivide e ramifica, penetrando no real ao mesmo ritmo que ele."³⁵⁹. O que significa que não há práticas sexuais anteriores ao próprio exercício do poder e que viriam a se tornar objeto de sua repressão, mas o próprio poder no ato de seu exercício gera o objeto a que se aplica: é a multiplicação dos focos de poder na sociedade o que multiplica e, inclusive, potencializa os desvios de comportamento nessa sociedade. Diante da proliferação de desvios sexuais no século XIX, o poder médico-psiquiátrico procura impor ordem, classificando-os em espécies e categorias, como na famosa *Psycopathia Sexualis* de Krafft-Ebing. E, ao serem classificadas segundo uma ordem de inteligibilidade, os diferentes nomes de desvios sexuais (exibicionismo, zoofilismo, mixoscopia, etc) permitem definir e dividir os indivíduos, aprisionando-os a sua identidade sexual. Da mesma forma que a prisão e a criminologia fabricavam o *delinqüente*, a ciência sexual fabrica a figura do *perverso*.

Se Foucault, em seus textos anteriores, já havia revertido a oposição entre saber e poder, definindo entre eles relações de circularidade e de reforço mútuo, agora ele desvenda uma nova esfera: o poder não só produz saberes que fortalecem seu exercício, mas está também numa relação circular com os prazeres que o levam a se exercer no mais íntimo da vida cotidiana dos indivíduos. Foucault fala de "incitações circulares" e de "perpétuas espirais" entre prazer e poder. Essa nova forma de exercício do poder sobre o corpo é resumido por Foucault da seguinte maneira:

[...] um poder que, justamente, não tem a forma da lei, nem os efeitos da interdição: ao contrário, que procede mediante a redução das sexualidades singulares. Não fixa fronteiras para a sexualidade, provoca suas diversas formas, seguindo-as através de linhas de penetração infinitas. Não a exclui, mas inclui no corpo à guisa de modo de especificação dos indivíduos. Não procura esquivá-la, atrai suas variedades com espirais onde prazer e poder se reforçam. Não opõe uma barreira, organiza lugares de máxima saturação.³⁶⁰

³⁵⁹ VS, 43.

³⁶⁰ VS, 47.

Daí a conclusão sobre o objetivo estratégico do poder ao multiplicar as perversões: "A implantação das perversões é um efeito-instrumento: é através do isolamento, da intensificação e da consolidação das sexualidades periféricas que as relações do poder com o sexo e o prazer se ramificam e multiplicam, medem o corpo e penetram nas condutas"³⁶¹ e mais adiante: "Prazer e poder não se anulam; não se voltam um contra o outro; seguem-se, entrelaçam-se e se relançam. Encadeiam-se através de mecanismos complexos e positivos, de excitação e de incitação"³⁶².

2. A genealogia da "guerra das raças"

No curso *Em Defesa da Sociedade*, Foucault faz a genealogia do Estado moderno fazendo-o remontar a um obscuro discurso, que circulou na Europa nos séculos XVI e XVII, sobre a "guerra das raças", inteiramente apagado da história das idéias por um outro discurso que o encobriu: a chamada teoria da soberania da filosofia política moderna, que a partir de Maquiavel e Hobbes procurou dar legitimidade ao Estado moderno, justificando o poder exercido sobre as consciências e os corpos dos seus súditos, aqueles que estão *sujeitos* a ele. Seu objetivo é mostrar que a conjunção desses dois discursos - um da universalidade jurídica, outro da relatividade histórica - são a base de justificação do direito de vida e de morte e do controle totalizante do comportamento do indivíduo pelo Estado moderno. Pretende, portanto, mostrar que o Estado moderno surgiu do racismo, o que coloca em cheque toda a filosofia política que pretenda dar legitimidade ao poder repressivo do Estado e à instância coercitiva da lei formal, atribuindo-lhe uma pretensa universalidade.

A crítica às concepções clássicas de sujeito e verdade é uma das chaves de entrada para a leitura do curso *Em Defesa da Sociedade*, ministrado por Foucault em 1976 no *Collège de France*, que vem causando enorme polêmica na França desde sua publicação, colocando em cheque todas as noções herdadas da filosofia política clássica: Estado, governo, sujeito, razão etc. Neste curso,

³⁶¹ VS, 48.

³⁶² VS, 48.

Foucault não recorre mais ao conceito de *vontade de verdade* para justificar o método genealógico, inserindo a própria genealogia no encadeamento histórico de perspectivas concorrentes entre si, assume-a como uma interpretação entre interpretações, suprime a própria necessidade de fundamentação e, por assim dizer, reivindica um historicismo enfim completo, radical, sem concessões.

Foucault pretende ser integralmente empírico, rejeitando as idéias de lei, norma, regra ou soberania para analisar as relações de poder, o que implica na adoção de um ponto de vista radicalmente relativista:

A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação³⁶³.

Ao contrário do modo de pensar de todo o pensamento jurídico tradicional, a lei ou as regras não nasceram para limitar o exercício do poder, mas para manter e inclusive aumentar a coerção do poder sobre os indivíduos a ele sujeitos. A lei é o produto histórico de uma estratégia global de dominação, o que significa retirar a legitimidade em si mesmas dessas regras e leis, ressuscitar o “sangue seco por trás dos códigos”, o “grito rouco da batalha por trás dos tratados”, ligando-os às lutas históricas de onde surgiram. Há continuidade e não oposição entre o domínio do poder e o domínio das regras, consideradas legítimas, do direito. Colocar de um lado a esfera da ordem legítima: o Estado, o direito, o contrato social, a ordem jurídica, e de outro lado a anarquia, a injustiça, a desordem, a negatividade é, como diria Bergson, um falso problema, que remete no limite à oposição clássica entre ordem e desordem ou entre ser e nada, ou seja, é uma discussão sem sentido. Devemos admitir que não há de um lado a universalidade da justiça e a ordem das instituições legítimas, e de outro lado a desmedida e a anarquia da natureza humana, a própria desordem é uma das formas da ordem. A lei é apenas uma interpretação, uma das forças em luta que se descolou de sua origem histórica e se afirmou na sua pretensão à universalidade, mascarando a vontade de dominar da qual efetivamente procede.

³⁶³ NGH, 25

Foucault direciona sua crítica ao conceito de *soberania* como modelo válido para analisar as relações de poder, crítica que retoma num outro registro a crítica ao conceito de *representação* feita anteriormente em *As Palavras e as Coisas*. O modelo jurídico da soberania, segundo Foucault, não dá conta da "multiplicidade das relações de poder" pois submete a pluralidade das forças à unidade do poder (unidade encarnada no aparelho centralizado do Estado), além disso, ele pressupõe um sujeito pré-formado sobre o qual o poder atua e a partir de cujo consentimento deve se legitimar na forma da lei – é a teoria clássica do contrato social. Afirma Foucault: "*sujeito, unidade do poder e lei: aí estão, creio eu, os elementos entre os quais atua a teoria da soberania que, a um só tempo, os confere a si e procura fundamentá-los*"³⁶⁴. Para desconstruir esse modelo, Foucault propõe três inversões teóricas: 1. partir não do sujeito, mas da relação de sujeição, ou seja, admitir que o sujeito não é um dado prévio para o poder, mas que são as relações concretas de dominação que o produzem; 2. não procurar a origem das relações de dominação no topo, no aparelho do Estado, mas partir de baixo: a multiplicidade das relações táticas de sujeição é que definem a estratégia global dos aparelhos estatais e não o contrário e 3. em vez de perguntar pela legitimidade das relações instituídas, na forma da lei, procurar as técnicas de sujeição que asseguram efetivamente a sujeição e a coesão social, ou seja, as práticas e técnicas sociais de dominação. Assim, Foucault opõe um a um os três termos da teoria clássica da soberania e provoca uma subversão teórica: contra a unidade do *sujeito*, a pluralidade da sujeição; contra a *unidade* do poder, a multiplicidade das relações e contra a soberania da *lei*, as técnicas e práticas efetivas de dominação (sempre uma unidade em face de uma multiplicidade). *Sujeito, poder e lei*: trata-se de desfazer a pretensa naturalidade como justificamos a dominação exercida sobre os indivíduos através desses três conceitos universais.

No entanto, não basta restituir a multiplicidade das relações de dominação para entender o fenômeno do poder, é preciso encontrar outro modelo de análise do poder, para isso Foucault propõe verificar a seguinte hipótese: as relações de dominação podem ser resumidas a relações de "guerra"? A guerra, jogo de tática e estratégia, seria o modelo de todas as relações sociais na modernidade? Essa

³⁶⁴ DS, 50.

hipótese acarreta algumas conseqüências: se a guerra for o modelo de toda e qualquer relação de poder, sob a aparente paz, ordem e estabilidade das leis do Estado, haveria sempre uma guerra social intestina desenvolvendo-se permanentemente, além disso, as instituições militares e suas práticas (o estado de polícia) seriam o núcleo das instituições políticas do Estado moderno. Essa última conseqüência implica que a diferença entre os estados autoritários e “democráticos” seria apenas de grau e não de natureza, nesse sentido, o estado fascista e stalinista seriam apenas o limite lógico dos mecanismos de poder do Estado moderno, eles revelariam sua verdade oculta:

O fascismo e o stalinismo utilizaram e ampliaram os mecanismos já presentes na maioria das outras sociedades. Não somente isso, mas, apesar de sua loucura interna, eles utilizaram, numa larga medida, as idéias e os procedimentos de nossa racionalidade política.³⁶⁵

Para fundamentar historicamente (e não teoricamente, uma teoria sistemática e abstrata do poder não interessa a Foucault) essa hipótese, ele faz a genealogia de um discurso histórico que nasceu entre os séculos XVI e XVII na Inglaterra e na França: o discurso da “guerra das raças”, que podemos chamar em geral de “discurso da guerra permanente”, pois propõe que a sociedade é uma guerra civil permanente entre grupos ou etnias diferentes e que as leis e o poder do Estado são apenas um expediente para legitimar a submissão do mais fraco. O discurso nasce logo após as sangrentas guerras civis e religiosas que assolaram a Europa desde o séc. XVI, no que foi chamado pelos historiadores das idéias de “crise de consciência européia”. Ele surge quando o Estado passa a monopolizar as funções de guerra, polícia, violência e repressão, desarmando os grupos que lutavam entre si e se arrogando o monopólio da força. Sua intenção é fazer um uso político da história contra a pretensão de legitimidade do absolutismo, opondo-se à teoria da soberania, que justificava o direito do rei e codificava a obrigação de obediência do cidadão ao Estado absoluto. Ele é dito por Foucault “*o primeiro discurso histórico-político sobre a sociedade, e que foi muito diferente do discurso*

³⁶⁵ DE, IV, 224.

filosófico-jurídico que se costumava fazer até então".³⁶⁶ Desde seu nascimento é um discurso ambíguo, serviu tanto a grupos revolucionários como os *whigs* contra os *tories* durante a revolução inglesa, quanto a facções reacionárias como a aristocracia antimonarquista francesa da Fronda, no século XVII. Num momento posterior – no séc. XIX – o mesmo discurso, após um período de latência, servirá a dois campos opostos: de um lado os socialistas com o conceito de luta de classes e de outro, os ideólogos do racismo e do darwinismo social, reinterpretando num sentido biológico a própria idéia de “guerra das raças”.

No século XVII, a guerra das raças foi um discurso histórico oposto à teoria jusnaturalista do poder, mostrando que o poder não procede dos direitos legítimos da soberania, mas das lutas, das batalhas, do direito de conquista, da barbárie instituída. “*A lei não nasce da natureza, junto das fontes freqüentadas pelos primeiros pastores [...] a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; ela nasce com os famosos inocentes que agonizam no dia que está raiando*”³⁶⁷. Quando Clausewitz, o fundador da estratégia moderna, enunciou seu célebre aforismo “A guerra é a política continuada por outros meios”, ele na verdade estava invertendo e ocultando um enunciado anterior, que circulou na Europa entre os séculos XVII e XVIII, de que “a política é a guerra continuada por outros meios”. O discurso sintetizado nesse aforismo, que entende a sociedade como um antagonismo permanente entre indivíduos, grupos, classes, raças etc, foi veiculado por historiadores antimonarquistas franceses como Boulainvilliers, no contexto da luta da aristocracia feudal francesa contra a centralização monárquica de Luís XIV. Da mesma forma, na Inglaterra, quando o Leviathan de Hobbes veio debelar a “guerra de todos contra todos”, ele estava se opondo a toda a tradição de luta da burguesia inglesa contra a aristocracia normanda que dominava a Inglaterra com base na suposta legitimidade do direito de conquista. Portanto, o mesmo discurso da guerra permanente serviu a dois grupos sociais opostos: a burguesia inglesa e a nobreza reacionária francesa, o seu ponto em comum é a recusa da legitimidade da lei jurídica e do princípio de soberania do poder monárquico, mostrando que todo poder procede de uma relação de dominação:

³⁶⁶ DS, 56.

³⁶⁷ DS, 59.

A lei não é pacificação, pois, sob a lei, a guerra continua a fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares. A guerra é que é o motor das instituições e da ordem: a paz, na menor de suas engrenagens, faz surdamente a guerra³⁶⁸.

Nos interessa aqui explicitar a relação desse discurso com o problema da verdade e do sujeito, mostrando como ele se articula com a origem do Estado moderno. Foucault o define assim: “[...] *é sempre um discurso de perspectiva. Ele só visa à totalidade entrevendo-a, atravessando-a, transpassando-a de seu ponto de vista próprio*”. Além desse relativismo, há nele um vínculo de essência entre relações de força e relações de verdade:

Se a relação de força libera a verdade, a verdade, por sua vez, vai atuar, e em última análise só é procurada, na medida em que puder efetivamente se tornar uma arma na relação de força [...] O pertencer essencial da verdade à relação de força, à dessimetria, à descentralização, ao combate, à guerra, está inserido neste tipo de discurso³⁶⁹.

Há uma ligação de caráter circular entre poder e verdade, não só no fato de que os saberes nascem de relações de poder, mas na idéia de que toda verdade para se afirmar como verdade deve funcionar como uma arma que esconde sua origem e sua finalidade – ocultando o fato originário de que a verdade não é universal, mas apenas mais uma perspectiva numa constelação de pontos de vista concorrentes³⁷⁰. Sendo assim, o discurso da guerra das raças não adere nem pressupõe nenhuma universalidade jurídica, mas se situa inteiramente no terreno histórico, desse ponto de vista, seu principal pressuposto é: “*não reportar a relatividade da história ao absoluto da lei ou da verdade, mas, sob a estabilidade*

³⁶⁸ Idem.

³⁶⁹ DS, 62.

³⁷⁰ A dificuldade em confessar as “baixas origens” dos grandes ideais da cultura ocidental, o começo mesquinho de toda a racionalidade ocidental é o tema central da *Genealogia da Moral* de Nietzsche, modelo da crítica genealógica foucaultiana. No discurso da guerra das raças o que está por baixo da razão são paixões cegas, os ódios indelévels, a irracionalidade, a violência e a brutalidade: “*a verdade está do lado da desrazão e da brutalidade; a razão, em compensação, do lado da quimera e da maldade*” (DS, 65). A razão não passaria de uma astúcia, uma estratégia para manter permanentemente o estado de dominação, para tornar permanente a vitória obtida parcialmente na guerra.

*do direito, redescobrir o infinito da história, sob a fórmula da lei, os gritos da guerra, sob o equilíbrio da justiça, a dessimetria das forças*³⁷¹. Esse é o resultado da arqueologia do discurso da guerra das raças, ou seja, da escavação de seu perfil teórico, resgatando-o do esquecimento a que foi relegado pela valorização das teorias contratualistas da sociedade. O motivo dessa escavação é revelar a procedência, a verdadeira origem do Estado moderno, é revelar que o Estado se apropriou desse discurso racista e o fundiu com as teorias do contrato para legitimar sua função e justificar o controle totalizante sobre o comportamento e a vida tanto dos indivíduos como do corpo social como um todo que ele exerce através das técnicas do poder disciplinar e do biopoder.

É um discurso circular, messiânico e revolucionário (no sentido etimológico do termo), enquanto o discurso jurídico é universalista, continuísta e linear. É um discurso barroco, mítico e profético, que prenunciava o sonho do Quinto Império realizado nos trópicos, o retorno de D. Sebastião (em outras partes da Europa, o mesmo mito foi o sonho do retorno de Alexandre, ou de Carlos Magno ou de Frederico II da Prússia, o grande *Führer*, que iria guiar a nação). Ao contrário do discurso histórico tradicional, seu modelo não é o direito romano, mas a bíblia e a história religiosa. Diz Foucault: *"é um discurso em que a verdade funciona explicitamente como arma para uma vitória exclusivamente partidária. É um discurso sobriamente crítico, mas também um discurso intensamente mítico; é o dos amargores, mas é também o das mais loucas esperanças"*³⁷².

A função da história tradicional era legitimar e fortalecer o poder, ela funcionava como um ritual de soberania, narrando a continuidade inquebrantável da lei e da legitimidade do poder imperial durante o curso da história. Os historiadores até a Idade Média não viam diferenças, descontinuidades ou rupturas entre a história romana e a que eles narravam, mas uma continuidade incessante onde o poder vai sendo transmitido de Império para Império (dos troianos para os romanos, dos romanos para os francos etc, perfazendo toda a sucessão dos cinco Impérios). O novo discurso histórico tem, ao contrário, a função de desfazer o jugo, fazendo aparecer a memória dos vencidos, a injustiça que está por trás da justiça, da lei e da ordem instituídas: *"no fundo, o que a nova*

³⁷¹ DS, 66.

³⁷² DS, 68.

história quer mostrar é que o poder, os poderosos, os reis, as leis esconderam que nasceram no acaso e na injustiça das batalhas"³⁷³. A esses dois modelos de história: o da soberania e o da guerra, o antigo e o moderno, correspondem duas funções da memória e duas formas da genealogia: genealogia como busca da origem perdida, como narração da continuidade, como busca de uma ordem e um sentido na história (o modelo é a genealogia dos reis da história romana e das crônicas medievais), e a genealogia como busca da ruptura, do acontecimento, da mudança das relações de força que deram origem ao estado atual das forças. Se a primeira implica uma memória receptiva, passiva, conformada (o que Nietzsche chama uma "história monumental"), a segunda genealogia implica uma memória ativa, construtiva, interpretativa: ela não é uma recepção passiva do curso pré-estabelecido da história, mas uma intervenção ativa no presente vivido. É justamente quando nasceu o novo discurso histórico, o momento em que pela primeira vez aparece uma consciência do presente como ruptura do passado, é o momento em que se individualiza a Idade Média, por oposição à Moderna (Trata-se de uma mudança na forma de pensar o tempo, tão profunda, que rompe, segundo Foucault, com a consciência histórica ocidental que vigorou desde os mitos indo-europeus de soberania). Conforme Foucault, esse discurso nasceu com a modernidade, ele é o discurso histórico da modernidade, onde as idéias de ruptura e descontinuidade irrompem pela primeira vez na história do pensamento. É o discurso de todas as revoluções, pois ao se opor ao conceito de soberania, justifica todo projeto de quebra da ordem e da legitimidade da lei instituída.

Porém, há uma ambigüidade essencial nesse discurso da "guerra das raças": ele pode ser usado tanto à esquerda, quanto à direita, tanto em direção a uma revolução quanto em direção a uma reação na sociedade - ele é o discurso da oposição em geral. A ambivalência é constitutiva do próprio conceito de discurso para Foucault - que decorre do fato de que o discurso não pode ser identificado com a ideologia de uma classe, época ou sociedade específica, o discurso circula e pode ser interpretado, reinterpretado e utilizado por quaisquer locutores que queiram e possam se apropriar dela. Assim, o novo discurso histórico não só serviu ao povo inglês na Revolução Gloriosa contra a monarquia normanda, mas também à aristocracia francesa conservadora e feudal contra o

³⁷³ DS, 84.

Estado monárquico, intentando o retorno das corvéias e taxas senhoriais. Ele não se identifica necessariamente com os oprimidos, mas são possíveis também utilizações reacionárias do mesmo discurso.

Portanto, o discurso da guerra das raças conviveu desde o início com o nascimento do Estado moderno, ele foi uma reação contra o monopólio da força imposto pelas monarquias absolutistas. Mas, sua história não se encerra nesse período, ele terá a partir do fim do século XVIII um destino singular: fundindo-se com a teoria da soberania, ele passaria a justificar a intervenção massiva do poder no corpo social, o disciplinamento, a medicalização e a normalização progressiva das populações nos principais países europeus e desembocaria naquilo que foi a mais monstruosa e completa realização do Leviathan, além da imaginação de um Maquiavel ou um Hobbes: o estado nazi-fascista e stalinista.

Entre os séculos XVII e XVIII, quando se desenvolveu a filosofia política da soberania e do contrato social, nasceram também duas técnicas de poder - o poder disciplinar e o biopoder - em paralelo à evolução das relações capitalistas de produção e à instituição dos aparelhos e das instituições centralizadas do Estado. A tese de Foucault é de que a teoria da soberania teve a função de legitimar a sociedade disciplinar e biopolítica, ocultando o mecanismo real do poder. A importância da arqueologia desses discursos é mostrar as lutas que acompanharam o processo de centralização estatal e revelar a origem concreta, histórica do Estado moderno, desnudando as práticas e técnicas de dominação que acompanharam o seu desenvolvimento.

No século XIX o mesmo discurso barroco da "guerra das raças" renasceu e sofreu uma bifurcação, originando duas reinterpretações diferentes. De um lado, ele se transformou no conceito de *luta de classes* (conceito elaborado por historiadores franceses como Thierry e Courtot, antes de se incorporar ao vocabulário marxista), e se colocou a serviço da revolução social, retomando a idéia de que a sociedade é constituída por antagonismos inconciliáveis e de que o aparelho de estado não é universal, mas uma arma ideológica nas mãos da classe dominante para manter a exploração dos camponeses e proletários. Sob essa forma, ele gerou uma consciência radical da historicidade e serviu a todas as revoluções que se seguiram à francesa de 1789.

De outro lado, o mesmo discurso foi traduzido em termos biológicos e despido de sua radicalidade histórica, ele foi recodificado segundo a teoria da degenerescência e da hereditariedade a partir da segunda metade do século XIX. Sob essa forma, a guerra das raças mostra seu aspecto mais sombrio ao tornar-se a base do racismo moderno – justificando a limpeza étnica, a “purificação da raça”, a “sobrevivência dos mais aptos”, a “limpeza da sociedade”. É aqui que encontramos o cerne do argumento, que explica o título do curso: *Em defesa da sociedade*, os discursos racistas, eugenistas, o darwinismo social e a teoria da degenerescência – diferentes faces de um mesmo discurso – pretendem defender o corpo social dos elementos que comprometem sua ordem e seu perfeito funcionamento: loucos tarados e perversos, assassinos monomaníacos, prostitutas e bêbados degenerados, pobres, miseráveis e sub-raças que povoam as periferias das cidades européias, marginais, desempregados, vagabundos e todo tipo de escória social que ameaçam perverter a convivência social com greves, rebeliões, doenças, depravação física e moral: diferentes figuras da “desordem” que ameaçava a sociedade. A inaudita extensão das relações de poder pelo corpo social, determinada por investimentos estatais e políticas públicas, uniram Estado e Ciência numa verdadeira cruzada para limpar a sociedade de todos os elementos indesejáveis e construir o homem novo. As biopolíticas de exclusão e de extermínio do politicamente perigoso e do etnicamente impuro foram introduzidas no século XVIII pelo policiamento médico da sociedade e desenvolvidas no século XIX pelo darwinismo social, as teorias raciais que justificavam o neocolonialismo e o movimento eugenista que propunha a esterilização dos “degenerados”.

No século XVII, a guerra das raças era uma arma contra a centralização do poder sob o absolutismo, contra o controle centralizado sobre a vida dos indivíduos, já nos sécs. XIX e XX, esse discurso é reapropriado pelo Estado e passa a funcionar como “princípio de eliminação, de segregação e, finalmente, de normalização da sociedade” – de instrumento *contra* o poder, ele se torna instrumento *do* poder (a luta de classes servindo de princípio de exclusão do Estado stalinista e a guerra de raças ao Estado nazista). É o que Foucault chama de “racismo de Estado” - racismo interno, que se aplica à própria população do Estado, dividindo-a em dois estratos (degenerados e sadios, normais e anormais).

Se antes a guerra das raças era o instrumento da minoria contra a maioria (“temos de nos defender contra a sociedade”), agora ele torna-se a arma da maioria normalizada contra a minoria recalcitrante (“temos de defender a sociedade” contra seus inimigos internos – criminosos, pervertidos, degenerados, sub-raças etc).

O discurso da guerra social permanente, que serviu aos oprimidos de toda ordem (operários, minorias, etc) foi utilizado pelo Estado policalesco e totalitário contra todo tipo de minorias e elementos heterogêneos que se queria eliminar ou excluir da sociedade. Era a vingança da soberania: o discurso que desde o século XVII serviu de luta contra a centralização estatal e a crescente intervenção do Estado na vida das pessoas, acabou sendo recolonizado pelo próprio Estado soberano para aumentar seu próprio poder de intervenção no corpo social - mas fez isso à custa da negação do conteúdo histórico e revolucionário desse discurso, usando-o num registro exclusivamente biológico e contra-revolucionário.

Por fim, nos cabe esclarecer este último aspecto da genealogia da guerra das raças, quando ela se define como “racismo de Estado”. Afirma Foucault: “*A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização [...] A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo*”³⁷⁴. Essa formulação exige que definamos o que Foucault entende por *biopoder*. Ele o define como uma “estatização do biológico”³⁷⁵ e o analisa segundo o direito de vida e morte do soberano sobre seus súditos na teoria clássica da soberania. O poder soberano sempre pende para o lado da morte, ele é um direito de “fazer morrer ou deixar viver”: “*é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida*”³⁷⁶, ou seja, a morte é um direito e a vida uma concessão. O biopoder procura regulamentar as massas populacionais, agenciando fatores como natalidade, mortalidade, morbidade etc, procurando atingir um nível ótimo de equilíbrio entre esses fatores e as necessidades econômicas do Estado – segundo uma racionalidade macroeconômica. Porém, com o biopoder nasce também o racismo – entendido como o “corte” necessário entre aquele que deve viver e o que deve

³⁷⁴ DS, 306.

³⁷⁵ DS, 286.

³⁷⁶ DS, 287.

morrer³⁷⁷. A partir desse momento, o Estado moderno tem no racismo uma engrenagem fundamental de seu mecanismo de poder. Pois o biopoder não atua simplesmente sobre uma massa amorfa, mas hierarquiza, seleciona, segrega os elementos que se encarrega de gerir. *“Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças (...). Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder”*.³⁷⁸ Como já dissemos, o racismo moderno é a conjunção das técnicas modernas do biopoder com a soberania do Estado absolutista com seu direito de morte sobre os súditos. Se os exemplos mais impactantes são o stalinismo e o nazismo, todos os Estados modernos utilizam em maior ou menor grau o racismo como um elemento de sua estratégia de poder – seja fazendo uma “limpeza étnica”, seja eliminando os “inimigos do regime”, matando os “contra-revolucionários” ou ainda mandando para a cadeira elétrica criminosos ou para o hospício penitenciário os “anormais”.

Essa nova forma de pensar o poder nos possibilita compreender melhor o mundo em que vivemos, o mundo das chacinas, da “guerra cirúrgica”, do renascimento dos conflitos étnicos, da “tolerância zero”, das leis antiimigratórias, da segregação e eliminação das minorias, dos massacres sanguinários, que a teoria social tradicional absolutamente não conseguiu explicar. A Genealogia é uma teoria histórico-política da sociedade que dispensa as abstrações da filosofia política e da teoria do direito, instrumentalizando-nos para compreender o fenômeno do poder na sua concretude e na sua crueza, sem as ilusões reconfortantes do contrato social, do sujeito universal e dos ideais jurídicos de verdade e justiça. Ao revelar a *pudenda origo* (“baixa origem”) do Estado moderno, ela nos fornece um instrumento crítico de inestimável utilidade, que vai muito além de uma mera crítica ideológica da sociedade, para contestar as relações de poder instituídas, levando-nos a reconhecer o poder e as relações de dominação desde a mais discreta fímbria do tecido social até os macro-acontecimentos e as grandes estratégias hegemônicas que determinam nosso destino global e planetário.

³⁷⁷ DS, 304.

³⁷⁸ DS, 305.

Conclusão

Concluiremos fazendo algumas breves observações sobre as questões surgidas do percurso que efetuamos acima.

A Genealogia, entendida como método histórico, é um projeto inacabado e Foucault não chegou a fundá-la positivamente, como havia tentado fundar a arqueologia. Desde 1970, quando, partindo das questões da *Arqueologia do Saber*, Foucault tentou encontrar um princípio teórico que justificasse a Genealogia, até o final da década de 70, quando a Genealogia foi abandonada, Foucault ensaiou inutilmente dar-lhe uma fundamentação sólida. A partir de 1971, com o curso "A vontade de verdade", o filósofo coloca-se uma dupla tarefa: em primeiro lugar, pesquisar a origem de nossas práticas relativas à penalidade, à sexualidade e à nossa vontade de saber, refazendo a *Genealogia da Moral* de Nietzsche, em segundo lugar, a tarefa de encontrar um fundamento teórico para esse empreendimento, unindo a crítica arqueológica dos discurso a uma genealogia da vontade de verdade. Passando por seus diversos cursos no Collège de France³⁷⁹, por *Vigiar e Punir*, até chegar ao curso "Defender a Sociedade" de 1976, há uma oscilação entre um campo transcendental objetivo como princípio genealógico e um historicismo radical, que procura deixar o mínimo espaço possível para este transcendental. Entre o pólo transcendental (representado por "A vontade de verdade") e o pólo relativista (representado por "Defender a sociedade"), o projeto de fundar teoricamente a genealogia se vê paralisado.

Com efeito, o transcendental percorre toda a obra de Foucault. Para exemplificar os dois pólos, transcendental e historicista, temos estas duas formulações do caráter positivo do poder: uma formulação vitalista, o poder como "aquilo que detém em si mesmo os princípios de formação e de transformação"³⁸⁰, e a compreensão do poder como "ação sobre uma ação"³⁸¹, concepção totalmente nominalista e relativista.

³⁷⁹ Seria preciso aguardar a publicação integral dos demais cursos desta época para uma avaliação correta desta questão. Enquanto isso, tudo o que fazemos não passa de hipóteses.

³⁸⁰ LA, 48.

³⁸¹ "A governamentalidade", MP, 278.

O desafio de criar uma crítica totalmente nominalista não consegue eliminar a necessidade deste princípio transcendental, que funciona como o fundamento da análise histórica. Na arqueologia, ele toma a função de princípio formal da análise, sob a forma de a priori, regras de formação e transformação, princípios de individualização dos enunciados. (Como vimos acima, ao tentar tornar as regras imanentes ao que elas determinam, a arqueologia cai numa circularidade, num contra-senso). Contudo, embora não possa eliminá-lo totalmente, Foucault tende a abandonar o caráter objetivo do transcendental, que o assemelha aos "transcendentais objetivos" analisados nas *Palavras e as Coisas*: o trabalho, a vida, a linguagem. É assim que a idéia de uma "vontade de verdade" como princípio de relação entre saber e poder dará lugar à definição relativista de poder, reduzido a uma "ação sobre uma ação", ou seja, a um problema de "governamentalidade". Mas, o transcendental ainda reaparecerá na última fase da trajetória foucaultiana, no "campo de problematização", que nada mais é que o retorno do "impensado", rejeitado na crítica do pensamento antropológico. Entendido, à maneira heideggeriana, como aquilo que por não ter sido ainda pensado, pode e deve ser pensado ainda, porque comunica com a origem do ser, junto com este impensado, retornam, além do transcendental, a origem retraída e a própria analítica da finitude, provocando uma contradição incompreensível a uma análise exterior.

Isso se relaciona com a existência de uma dicotomia (e talvez, de outra contradição) entre o princípio metodológico de exterioridade, que nada mais é que uma negatividade absoluta à maneira da *Dialética Negativa* de Adorno, e a busca de uma "ontologia do presente" em sua positividade. Como mediar a rejeição radical de toda identidade com a busca da identidade de nós mesmos em nosso presente, nesta questão "o que somos nós hoje"? Há uma contradição entre uma crítica imanente da razão através da pesquisa histórica e o "pensar o impensado" do presente. Há, sem dúvida, uma correlação entre estas duas questões, pois a exterioridade sistemática deve justamente delimitar, de fora, o espaço em que é possível pensar novamente. Mas, enquanto procedimentos teóricos, as duas atitudes são irremediavelmente opostas e se excluem mutuamente. Colocando um sério problema para a fundamentação teórica da Genealogia.

Contudo, postas estas dificuldades, podemos enumerar agora as conclusões positivas. Em primeiro lugar, devemos lembrar que se, do ponto de vista puramente teórico, há dificuldades e contradições na fundamentação do método genealógico, do ponto de vista empírico, não há qualquer empecilho para a plena utilização e aplicação do método a diversas áreas de pesquisa, a diferentes objetos e temas - como a fecundidade da perspectiva foucaultiana, principalmente nas ciências humanas, demonstra inquestionavelmente. Porém, é nosso dever refletir sobre estas razões teóricas e apontar seus dilemas, a fim de repensar o método genealógico, tarefa que se afigura importante justamente por essa prodigalidade do método no domínio empírico.

A Genealogia é determinada por três mudanças teóricas fundamentais:

- 1 - A partir de uma generalização dos princípios críticos da Epistemologia Francesa (Koyré, Bachelard, Canguilhem), a retomada do projeto kantiano de uma crítica imanente da razão, onde desaparece a figura do tribunal da razão e onde a própria história, na sua contingência, deve desempenhar o papel de instância crítica.
- 2 - Uma teoria não-estrutural do discurso baseada numa concepção de sistema como conjunto fluido de relações - aberto, descentrado e múltiplo - superando a velha dicotomia entre sistema e processo, história e estrutura, formalização e interpretação. Nesta concepção do sistema, a história é, ao mesmo tempo, interna e externa ao sistema: o processo se desenrola dentro do sistema, porque está condensado num acontecimento, mas a gênese do sistema está no exterior, neste "lado de fora" definido como extra-sistemático ou "extradiscursivo".
- 3 - Finalmente, a terceira mudança teórica é uma nova concepção das práticas, que supera a oposição tradicional entre campo teórico e campo prático, superando mesmo as concepções marxistas de ideologia, e a teoria dos aparelhos ideológicos de Estado - contra a qual a teoria do poder se volta explicitamente. A concepção genealógica das práticas as supera porque funde os dois campos, entendendo prática como "campo de união entre o que se diz e o que se faz", entre o discursivo e o não-discursivo, entre saber e poder. Ao mesmo tempo, trata-se de apreender a prática em sua *ratio*, em sua razão interna, em sua gramática, em sua inteligibilidade - o que permite que seja objeto de uma pesquisa histórica.

Portanto, podemos resumir a Genealogia como o método histórico-crítico que se realiza através de um triplo deslocamento teórico: uma nova concepção da crítica, uma idéia atonal da lógica e uma nova pragmática.

- O projeto inicial da AS era transformá-la num método rigoroso, fechado, dedutivo, próximo de algumas pesquisas do estruturalismo. Mas, acabou descortinando algo que está no fundamento de toda a sua obra: a relação complexa, a mediação entre o discurso e o "lado de fora", ou seja, os campos estratégicos. A relação entre o discurso e o que lhe é exterior não é mediada pela interioridade do conceito ou da consciência; as palavras não valem como significações, representações das coisas. O pensamento como experiência não pode ser separado da realidade histórica, F não separa conceito e história: é a isso que o abandono da tese da autonomia do discurso o levaria e é essa a principal novidade do método genealógico (nisso, ele difere, por exemplo, do desconstrucionismo, que reduz o mundo ao discurso e dá um privilégio ao originário, excluindo os acontecimentos da histórica). O entrelaçamento entre discurso e história está expresso em conceitos como "a priori histórico", e "dispositivo" (regime de saber-poder-prazer).

- O terceiro momento da reflexão é sobre as práticas, concebidas como campos onde pensamento e ação se fundem e dotadas de uma racionalidade imanente. Esta concepção opõe-se à teoria dos aparelhos ideológicos de Estado e aproxima-se da sociologia das práticas de Bourdieu, Passeron e R. Castel.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Foucault

Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Gallimard, 1972.

La naissance de la clinique, Paris, PUF, 1965.

Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966.

L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969.

Surveiller et Punir, Paris, Gallimard, 1975.

Histoire de la sexualité (3 vol.), Paris, Gallimard, 1984-1988.

"Il faut défendre la société". Cours au Collège de France. 1975-1976, Paris, Seuil/Gallimard, 1998.

Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975, Paris, Seuil/Gallimard, 1999.

Dits et Écrits, 4 vol. Paris, Gallimard, 1994.

"Réponse à une question", In: *Dits et écrits*, II, p. 673-692.

"Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie", In: *Dits et Écrits*, II, p. 696-732.

Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille, Paris, Gallimard/Julliard, 1982.

L'impossible prison, Paris, Seuil, 1980.

História da loucura na idade clássica (trad. José Teixeira Coelho). São Paulo, Perspectiva, 2000.

O nascimento da clínica (trad. Roberto Machado). Rio de Janeiro, Forense, 2001.

As Palavras e as Coisas (trad. Salma T. Muchail). São Paulo, Martins Fontes, 1995.

A Arqueologia do Saber (trad. Luiz Felipe Baeta Neves). Rio de Janeiro, Forense, 1995.

A verdade e as formas jurídicas, Rio de Janeiro, Nau Editora, 1999.

Vigiar e Punir (trad. Raquel Ramalhete). Petrópolis, Vozes, 1998.

História da Sexualidade, 3 vol., (trad. Maria T. da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque). Rio de Janeiro, Graal, 1997.

Em Defesa da Sociedade (trad. Maria Ermantina Galvão). São Paulo, Martins Fontes, 2000.

Os anormais (trad. Eduardo Brandão). São Paulo, Martins Fontes, 2001.

Discurso y Verdad em la Antigua Grécia. Barcelona, Paidós, 2004.

Nietzsche, Freud e Marx. Theatrum philosophicum, São Paulo, Princípio, 1987.

“Nietzsche, a genealogia e a história”, In: *Microfísica do Poder* (trad. Roberto Machado), Rio de Janeiro, Graal, 1996.

Comentários sobre Foucault

ALLEN, Barry. “Government in Foucault”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 21, nº 4 (1991), p. 421-440.

ALVES, Alexandre. *A Constituição da Genealogia no Pensamento Histórico de Michel Foucault*, Dissertação de Mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2000.

ALVES, Alexandre. “A genealogia da Guerra das Raças e a origem do Estado Moderno: Verdade e poder no curso “Em Defesa da Sociedade” de Foucault”, In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, nº5 (2002), Universidade de São Paulo, Departamento de Filosofia, Editora Discurso, pp. 9-28.

ARIÈS, Philippe. A propos de “La Volonté de Savoir”, in: SMART, Barry (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol VI*, Routledge, London/New York, 1995, pp. 3-8.

ARONOWITZ, Stanley. “History as Disruption: On Benjamin and Foucault”, in: SMART, Barry (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol II*, Routledge, London/New York, 1994, pp. 344-362.

BARTHES, Roland. “De um lado e de outro”, in: *Crítica e Verdade*, São Paulo, Perspectiva, 1970, pp. 139-147.

BLANCHOT, Maurice. “L’oubli, la déraison”, in: *L’Entretien Infini*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 289-299.

- BLANCHOT, Maurice. "Oh My Friends", in: SMART, Barry (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol VII*, Routledge, London/New York, 1995, pp. 282-3.
- BODEI, Remo. "Foucault: pouvoir, politique et maîtrise de soi", *Critique*, n° 471-472 (1986), p. 898-917.
- BOURDIEU, Pierre. "La mort du philosophe Michel Foucault: Le plaisir de savoir", in: SMART, Barry (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol VII*, Routledge, London/New York, 1995, pp. 284-286.q
- BURGELIN, Pierre. "L'archéologie du savoir", *Esprit*, 5 (1967), p. 843-881.
- CANGUILHEM, Georges. "Mort de l'homme ou épuisement du cogito", *Critique*, n° 242 (1967), p. 599-617.
- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia. A História entre certezas e inquietudes*, Porto Alegre, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.
- COSTA, Jurandir Freire. "O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral?" In: *Tempo Social*, 7 (1995), p. 121-138.
- DARAKI, Maria – "Le Voyage em Grèce de Michel Foucault", *Esprit*, 100 (1985), p. 55-84.
- DELEUZE, G. *Foucault*, São Paulo, Brasiliense, 1986.
- DEKENS, Olivier. *L'épaisseur humaine. Foucault et l'archéologie de l'homme moderne*, Paris, Kimé, 2000.
- DERRIDA, Jacques. "Cogito et Histoire de la Folie", in: *L'écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 51-97.
- DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul – "Habermas et Foucault, Qu'est-ce que l'âge d'homme?", *Critique*, n° 471-472 (1986), p. 857-872.
- DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. "De la mise em ordre des choses. L'être et la Pouvoir chez Heidegger et Foucault", *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale*, Paris, Seuil, 1989, p. 101-121.
- DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul – *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica, para além do estruturalismo e da hermenêutica*, Rio de Janeiro, Forense, 1995.
- DREYFUS, Hubert L. "Foucault's Critique of Psychiatric Medicine", in: SMART, Barry (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol IV*, Routledge, London/New York, 1995, pp. 212-229.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault (1926-1984)*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.

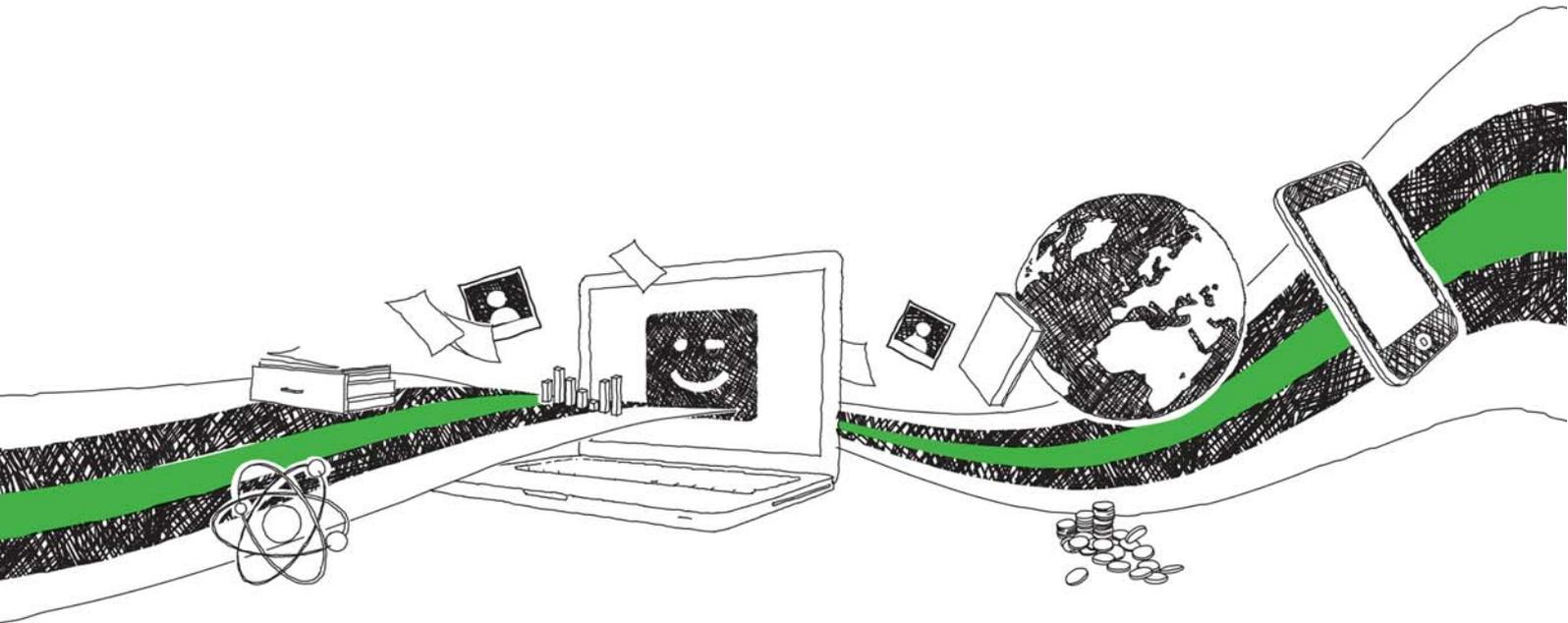
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.
- EWALD, François. "Anatomie et corps politiques", *Critique*, 343 (1975), p. 1228-1265.
- EWALD, François. "Bio-power", in: SMART, Barry (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol V*, Routledge, London/New York, 1995, pp. 281-284.
- FERRY, Luc e RENAUT, Alain. "Foucault et Deleuze: le vitalisme contre le droit", in: *68-86 Itinéraires de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 77-108.
- FLYNN, Thomas. "Foucault as parrhesiast: his last course at the Collège de France", *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 12, 2-3, pp. 213-229.
- GIARD, Luce (org.) - *Michel Foucault: lire l'oeuvre*, Grenoble, Millon, 1992.
- GROS, F. (Ed.). *Foucault: le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002.
- GROS, F. e LÉVY, Carlos (Ed.). *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003.
- GROS, Frédéric. *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. "Une flèche dans le coeur du temps présent", *Critique*, n° 471-472 (1986), p. 794-799.
- HACKING, Ian. "Michel Foucault's Immature Science", in: SMART, Barry (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol II*, Routledge, London/New York, 1994, pp. 176-185.
- HACKING, Ian. "Self-improvement", in: SMART, Barry (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol VI*, Routledge, London/New York, 1995, pp. 23-26.
- HACKING, Ian. "The Archaeology of Foucault", in: SMART, Barry (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol V*, Routledge, London/New York, 1995, pp. 115-125.
- HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de michel foucault, entre l'historique et le transcendental*, Grénoble, Jérôme Millon, 2000.
- HONNETH, Axel. "Foucault et Adorno: Deux formes d'une critique de la modernité", *Critique*, n° 471-72 (1986), pp. 800-815.
- HONNETH, Axel. *The critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*, Cambridge/London, The MIT Press, 1991.

- JAY, Martín. "En el imperio de la mirada: Foucault y la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX", in: HOY, David C. – *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, p. 193-223
- JOUHAUD, Christian. "Pouvoir, souveraineté, domination", *Critique*, 660 (2002), p. 368-380.
- KREMER-MARIETTI, Angèle. *Introdução ao Pensamento de Michel Foucault*. Rio de Janeiro, Zahar, 1977.
- KRIEGEL, Blandine. *Michel Foucault aujourd'hui*, Paris, Plon, 2004.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy. "Pierre Rivière, un Parricide du XIXe Siècle: Review of *Moi, Pierre Rivière...*, by Michel Foucault", in: SMART, Barry (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol IV*, Routledge, London/New York, 1995, pp. 280-283.
- LAING, R. D. "The Invention of Madness", in: SMART, Barry (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol IV*, Routledge, London/New York, 1995, pp. 76-79.
- LARIVÉE, Annie. "Un tournant dans l'histoire de la vérité? Le souci de soi antique", *Critique*, 660 (2002), p. 335-353.
- LECOURT, Dominique. "A Arqueologia e o Saber", in: *O Homem e o Discurso (A Arqueologia de Michel Foucault)*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971, p. 43-66.
- MANDROU, Robert. "Trois clefs pour comprendre la folie à l'époque classique", in: *Annales ESC*, n° 4 (1962), pp. 761-772.
- MARCHETTI, Valerio. "La chair et les corps", *Critique*, 660 (2002), p. 355-367.
- MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault simplement. Textos reunidos*, São Paulo, Loyola, 2004.
- OPHIR, Adi. "The semiotics of power: reading Michel Foucault's Discipline and Punish", *Manuscrito*, 2 (1989), pp. 9-34.
- OPHIR, Adi. "Des ordres dans l'archive" in: *Annales ESC*, 3 (1990), pp. 735-754.
- O'NEILL, John. "The disciplinary society: from Weber to Foucault", *The British Journal of Sociology*, n° 1 (1986), p. 42-60.
- ORLANDI, Luiz B. L. "Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade em Deleuze", in: TRONCA, I A (org.) *Foucault vivo*, Campinas, Pontes, 1987, p. 11-42.
- OWEN, David (Ed.) *Foucault contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, London, Sage, 1999.

-
- PASQUINO, Pasquale. "Michel Foucault: The Will to Knowledge", in: SMART, Barry (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol IV*, Routledge, London/New York, 1995, pp. 411-421.
- PAUGAM, Guillaume. "Naissance(s) de la clinique", *Critique*, 660 (2002), p. 381-390.
- PORTER, Roy. "Foucault's Great Confinement", in: SMART, Barry (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol IV*, Routledge, London/New York, 1995, pp. 195-201.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. "Michel Foucault et la guerre des races", *Critique*, 606 (1997), p. 787-810.
- RABINOW, Paul. *Antropologia da razão*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.
- RABOUIN, David. "Entre Deleuze et Foucault: penser le désir", *Critique*, 637-638 (2000), p. 475-490.
- RAJCHMAN, John. *Michel Foucault. La liberté de savoir*, Paris, PUF, 1987.
- REDEKER, Robert. "La dernière peau philosophique de Michel Foucault", *Critique*, 660 (2002), p. 391-400.
- REVEL, Judith. *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002.
- ROCHLITZ, Rainer. "Esthétique de l'existence. Morale postconventionnelle et théorie du pouvoir chez Michel Foucault" In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale*, Paris, Seuil, 1989, p. 288-301
- SAID, Edward. "An ethics of language: Review of Michel Foucault's *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*", in: SMART, Barry (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol II*, Routledge, London/New York, 1994, pp. 69-87.
- SARTRE, Jean-Paul. "Jean-Paul Sartre Répond", in: SMART, Barry (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol I*, Routledge, London/New York, 1994, pp. 67-75.
- SCHÜRMAN, Rainer. "Se constituer soi-même comme sujet anarchique", *Les études philosophiques*, 4 (1986), pp. 451-471.
- SCHÜRMAN, Rainer. "Truth and Subjectivation in the later Foucault", *The journal of philosophy*, 1 (1985), pp. 541-557.

- SCULL, Andrew. "Michel Foucault's History of Madness", in: SMART, Barry (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol IV*, Routledge, London/New York, 1995, pp. 202-211.
- SERRES, Michel. "D'erehwon à L'Autre du Cyclope", in: SMART, Barry (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol IV*, Routledge, London/New York, 1995, pp. 80- 108.
- SHERIDAN, Alan. "Michel Foucault: The Will to Truth", in: SMART, Barry (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol I*, Routledge, London/New York, 1994, pp. 19-24.
- STAUTH, Georg. "Revolution in spiritless times. An essay on Michel Foucault's enquires into the Iranian revolution", *International Sociology*, n° 3 (1991), p. 259-280.
- SUNG-MIN, Hong. "La notion d'habitus et son rapport au pouvoir: Bourdieu et Foucault", *Habitus, Corps, Domination. Sur certains presupposes philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 133-203.
- TAYLOR, Charles. "Foucault sobre la libertad e la verdad" In: HOY, David C (org.) *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pp.
- VAN DE WIELE, Jozef. "L'histoire chez Michel Foucault. Le sens de l'archéologie", *Revue Philosophique de Louvain*, ç, 601-633.
- VAZQUES GARCIA, Francisco. "La tension infinie entre l'histoire et la raison: Foucault et Bourdieu", *Revue Internationale de Philosophie*, 220 (2002), p. 343-365.
- VEGETTI, Mario. "Foucault et les anciens", *Critique*, n° 471-72 (1986), p. 925-932.
- VEYNE, Paul. "La planète Foucault", *Le nouvel Observateur*, 22/06/1984, p. 73-74.
- VEYNE, Paul. "Le dernier Foucault et ça morale", *Critique*, n° 471-72 (1986), p. 933-941.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história. Foucault revoluciona a história*, Brasília, UNB, 1998.
- VUILLEMIN, Jules. "Nécrologie: Michel Foucault", in: SMART, Barry (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments, Vol VII*, Routledge, London/New York, 1995, pp. 279-281.

YOUR KNOWLEDGE HAS VALUE



- We will publish your bachelor's and master's thesis, essays and papers
- Your own eBook and book - sold worldwide in all relevant shops
- Earn money with each sale

Upload your text at www.GRIN.com
and publish for free

