UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CARLOS EDUARDO RIBEIRO

FOUCAULT
UMA ARQUEOLOGIA POLÍTICA DOS SABERES

São Paulo
2009

Carlos Eduardo Ribeiro

FOUCAULT
UMA ARQUEOLOGIA POLÍTICA DOS SABERES

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle.

São Paulo
2009

DEDICATÓRIA

Para Germano Melo, parceiro que, no curso dessas tormentas, acolheu-me com sua típica paciência e carinho.

AGRADECIMENTOS

Ao meu estimado orientador, *Vladimir Safatle*, pela acolhida na vereda foucaultiana, pela confiança no trabalho e incentivo na trajetória.

À Scarlett Marton, mestra dos meus primeiros passos e modelo ímpar de humanidade. Ao Ivo, pela amizade intelectual e escuta paciente.

Aos companheiros do Laboratório de Filosofia, Teoria Social e Psicanálise (latesfip) que anonimamente animaram o espírito deste trabalho.

Ao Germano Melo, que nos dias mais sertanejos precipitou a mais benfeitoria e abundante chuva.

Ao Alexandre Filordi, co-responsável pela presente vontade de verdade.

À querida Marinê, colega filosófica, amiga sincera e confidente leal. Aos queridos, Alex Chagas, Ericka I., Patikas, Augusto, Fernando, A. Calheiros, Diogo, Micael, Charles, Vera Hipler, David Mugnier, Dr. Andraus, Daniel e a tantos aqui não nomeados, na certeza que minha memória é infinitamente mais limitada que suas amizades.

Aos meus de casa (são tantos!) na pessoa de meus pais amados Paulo e Dorcas, pela profunda referência familiar que me legaram e para a qual não há adjetivos...

Ao departamento de filosofia da USP, minha casa de formação. Às meninas da secretaria.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, pelo apoio financeiro recebido ao longo do desenvolvimento da pesquisa.

« Combattant sans risque, vous devez agir sans précaution. Pour vos autres hommes, les défaites ne sont que des succès de moins. Dans cette partie si inégale, notre fortune est de ne pas perdre, et votre malheur de ne pas gagner. Quand je vous accorderais autant de talents qu'à nous, de combien encore ne devrions-nous pas vous surpasser, par la nécessité où nous sommes d'en faire un continuel usage! »

(Combatendo sem risco, deveis agir sem precaução. Para vós homens, as derrotas são apenas vitórias a menos. Nesta partida tão desigual, nossa sorte é não perder e vossa desgraça não ganhar. Mesmo que eu vos concedesse tantas qualidades quanto a nós, como precisaríamos ainda ultrapassar-vos pela necessidade em que estamos de fazer delas um contínuo uso!)

Marquesa de Merteuil

RESUMO

RIBEIRO, C. E. **Foucault: uma arqueologia política dos saberes**. 2009. 288 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Uma conjectura a respeito dos primeiros trabalhos de Michel Foucault marca uma opinião comum sobre a chamada arqueologia do saber: ela desenvolveria um método autorreferencial e semiestruturalista, bem como uma teoria sobre a sociedade que teria esvaziado o social. Por consequência, o surgimento da genealogia do poder adviria desse esgotamento teórico-metodológico da arqueologia. Não reconstruímos integralmente tais interpretações, mas a respeito delas assinalamos que uma adequada caracterização da arqueologia não pode prescindir da crítica intrínseca que ela traz. Este trabalho, portanto, pretendeu restituir à arqueologia de Foucault seu caráter crítico e político, a partir da determinação das condições de surgimento da genealogia do poder, demonstrando a total compatibilidade entre arqueologia e genealogia. Nossa hipótese geral foi a de que a arqueologia desfruta de caráter político, porque, no próprio desenvolvimento de condições históricas e de regras específicas do discurso, pode-se apreender a transformação das condições de existência e funcionamento dos discursos. Ora, a modificação dessas formações já é uma forma de ação política; logo, por nossa hipótese, não se deve perguntar qual prática política envolve a arqueologia, mas que avaliação pode ela fazer das transformações no modo de existência das formações discursivas. O objetivo deste trabalho foi, portanto, o de remontar a crítica arqueológica, sobretudo a crítica às ciências, tal como ela se estrutura nos primeiros trabalhos de Foucault. Para expressar de modo consistente a subversão crítica da concepção foucaultiana de arqueologia, escolhemos um itinerário. Deslocamos a crítica do saber médico para a analítica da finitude (*História da loucura, Nascimento da clínica*, e *As palavras e as coisas*); propusemos uma fundamentação teórico-prática das regras do discurso (*Arqueologia do saber*) e, por fim, fizemos da crítica arqueológica uma operação do conceito nietzschiano de vontade de verdade.

Palavras-chave: arqueologia; medicalização; crítica; saber; poder; vontade de verdade

ABSTRACT

RIBEIRO, C. E. **Foucault: a political archeology of knowledge**. 2009. 288 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

A conjecture constituted on Michel Foucault's first essays imprints a common opinion about the so-called knowledge archeology: it would not only develop a self-referent and semi-structural method, but also a theory about the society that would have emptied the social. As a consequence, the emergence of power's genealogy would come from the theoretic-methodological exhaustion of the archeology. We haven't reconstructed fully such interpretations, but concerning them, we signalize that an appropriate characterization of the archeology cannot be separated from the inherent criticism that carries it. Therefore, this thesis is meant to refund Foucault's archeology its critical and political aspect, beginning with the determination of the genealogy power's emergence conditions, showing the complete suitability between archeology and genealogy. Our general hypothesis is that the archeology possesses a political feature because, in the development of speech's specific rules and existence conditions one can anticipate the transformation of existence conditions and speech operation. Nevertheless, the modification of these conformations has already the shape of a political action; therefore, according to our hypothesis, one should not ask which political experience implicates archeology, but what kind of evaluation can be done on the transformation of discursive conformations existence mode. Thus, the objective of this study is to rebuild archeological criticism mainly when it's related to the criticism of Sciences, the way it is structured in Foucault's first essays. To express, in a consistent way, Foucault's archeological subversively critical concept, we have chosen an itinerary. We have dislocated medical knowledge criticism from finitude analytics (*Madness and Civilization*, *The Birth of the Clinic* e *The Order of Things*), offering a theoretical-practical grounding for the discourse rules (*The Archaeology of Knowledge*) and, lastly, from the archeological criticism we've created operation of Nietzsche's will of truth concept.

KEY-WORDS: archeology; medicalization; criticism; knowledge; will of truth

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
A IDEIA DE UMA ARQUEOLOGIA POLÍTICA DOS SABERES	10
OS EFEITOS DE UMA PAISAGEM EPISTEMOLÓGICA	18
O <i>INCIPIT</i> ARQUEOLÓGICO: DESCONTINUIDADE E VERDADE	26
HÁ UMA VERDADE NA FILOSOFIA?	32
ANTÍPODAS DA ARQUEOLOGIA	36
<i>Notas</i>	46
I. O SABER, A VERDADE E A NORMA	48
1.1 UMA HISTÓRIA ARQUEOLÓGICA DA VERDADE	48
1.2 UMA VERDADE PARA O SABER MÉDICO: A REGULAÇÃO MORAL ...	58
1.2.1 A lepra não é coisa médica: o espaço moral de exclusão	62
1.2.2 Medicina e Moral	65
1.3 AS ESPACIALIZAÇÕES MORAIS DA CLÍNICA E O HOMEM COMO NORMA DE VERDADE	91
1.3.1 Uma arqueologia do olhar médico: os regimes do ver-saber	95
1.3.2 O ver-saber da anatomoclínica: um espaço individual do patológico	97
1.3.3 Uma mutação ético-social do patológico: o ver-saber do espaço social	102
1.4 O DERRADEIRO ÂMBITO DE VERDADE: O HOMEM-NORMA	111
1.4.1 Uma verdade ética: o homem como domínio positivo do saber	123
<i>Notas</i>	131
II. O SABER COMO ESPAÇO POLÍTICO	140
2.1. A FUNDAMENTAÇÃO DA CRÍTICA	140
2.2. A MATERIALIDADE REPETÍVEL DO ENUNCIADO	155
2.2.1. A não repetição da enunciação e a repetição do enunciado	160
2.2.2. Repetição e focos de poder	164
2.3. MÉTODO E POLÍTICA: A ORIGEM MORALIZANTE DE <i>A ARQUEOLOGIA DO SABER</i>	178
2.4. O SABER E A FILOSOFIA	183
2.4.1. O regime de repetição do enunciado de exclusão da loucura	186
2.4.2 A filosofia na Idade Clássica e sua condição de impossibilidade	189

2.4.3 A filosofia trai sua existência	192
2.5. DERRIDA CONTRA A ARQUEOLOGIA	193
2.5.1. Derrida e a demonstração do erro	197
2.6. <i>MON CORPS, CE PAPIER, CE FEU</i>: O ERRO DE APENAS DEMONSTRAR.....	201
2.7. RETORNADO ÀS PRÁTICAS NÃO-DISCURSIVAS	207
<i>Notas</i>.....	211

III. UMA ESTRATÉGIA ARQUEOLÓGICA: A VONTADE DE

VERDADE	215
3.1. UM FUNDO ORIGINÁRIO	215
3.2. A TOMADA DE “CONSCIÊNCIA” DO ORIGINÁRIO ARQUEOLÓGICO	219
3.3. UM LEITOR SEM INTERMEDIÁRIOS	222
3.4. A VONTADE DE VERDADE COMO <i>COMEÇO</i> ARQUEOLÓGICO.....	227
3.4.1 Intérprete e interpretar	232
3.4.2 A <i>origem</i> nietzschiana e a confirmação do saber como poder.....	237
3.5. UMA VONTADE DE ENGANO: O HOMEM COMO SUBVERSÃO DO SABER	244
3.5.1 Descrever o próprio arquivo: o arqueólogo-descontinuidade.....	247
3.5.2 Experimentar estrategicamente o saber	251
3.6. A ARQUEOLOGIA: DIAGNÓSTICO POLÍTICO	256
<i>Notas</i>.....	261

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	265
O ARQUEÓLOGO, UM MILITANTE DO CONCEITO	265
<i>Nota</i>	270

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	271
---	------------

INTRODUÇÃO

*Nossa tarefa agora é livrar-nos definitivamente do humanismo, e, nesse sentido, nosso trabalho é um trabalho político*¹.

Michel Foucault

A IDEIA DE UMA ARQUEOLOGIA POLÍTICA DOS SABERES

“Consideraram que era um problema politicamente sem importância, e epistemologicamente sem nobreza”². A declaração de Michel Foucault refere-se à recepção de seus primeiros trabalhos, em mais uma das vezes em que se queixa do silêncio da esquerda francesa, em relação aos seus trabalhos iniciais no domínio da psiquiatria e da medicina. Na citada entrevista, o filósofo apresenta algumas razões contextuais que poderiam ter levado a esse desinteresse generalizado. Foucault fala da insistência com os domínios e problemas reconhecidos pelos intelectuais marxistas que, em vias de consolidação na instituição universitária, pareciam assumir a ordem discursiva “da renovação da tradição liberal”.³ Em face da desconfiança em relação à natureza dos *gulags*, Foucault aventa ainda – reconhecendo o perigo desta avaliação retrospectiva – que talvez, por isso, a intelectualidade do P.C.F. tenha se recusado “a colocar o problema da reclusão da utilização política da psiquiatria”⁴. Reconhecidamente polêmicos, tais motivos criticam a hegemonia dos intelectuais do P.C.F. na determinação dos objetos que estariam “à altura das grandes formas do racionalismo clássico”⁵. Em vários momentos, Foucault utilizará, inclusive, um tom igualmente severo, ao se referir a essa quase-rejeição de seus trabalhos que, narra ele, só depois de 1968 ganhariam

¹ FOUCAULT, M. Entretien avec Madeleine Chapsal. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 544.

² FOUCAULT, M. Verdade e Poder. In: *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005, p. 2.

³ Ibidem, p. 3.

⁴ Ibidem, p. 3

⁵ Ibidem, p. 2.

créditoⁱ. Em 1974, lembrando o mesmo silêncio a respeito de *História da loucura* e *O nascimento da clínica*, chegaria a dizer que a política é que *viera* até ele:

Em contrapartida, quando, em *As palavras e as coisas*, eu disse que Marx tomara de Ricardo seus conceitos econômicos, então... o que se produziu? A fronteira política mudou seu traçado e, agora, os temas como a psiquiatria, a internação, a medicalização de uma população tornaram-se problemas políticos [...] eu posso dizer com orgulho que a política é que veio a mim, ou melhor, que colonizou essas áreas, que já eram quase políticas, mas não foram reconhecidas como tais⁶.

Mais importante que a questão da recepção dos trabalhos do filósofo, este desconforto diante do silêncio imposto aos seus primeiros trabalhos indica a necessidade de marcar uma direção própria para a questão política requerida pelas reflexões iniciais do filósofo, notadamente a arqueologia. A dignidade política do pensamento foucaultiano não foi obliterada apenas porque não fora bem recebida em certo meio da intelectualidade francesa; é diminuta a recusa, em um quadro teórico, se considerarmos a originalidade que implicava a própria prática histórica da arqueologia. Pode-se marcar como ponto de partida dessa novidade a afirmação de Canguilhem sobre a *História da loucura*, pois para ele a singularidade desse trabalho apresenta-se no reexame profundo do começo da psicologia positiva. O *acontecimento* que “trouxe à luz a aparição de uma diferença e fissura no saber universitário”, constata ele, foi a revelação de uma história da psiquiatria ter obscurecido a história da loucura. Confessa Canguilhem:

Era difícil, em 1961, para um mestre da psicologia patológica reconhecer com Foucault que a psicologia nunca esgotará aquilo que está ao nível dos conhecimentos verdadeiros. É ainda mais difícil discernir neste trabalho a carga explosiva que viria a estourar nem *O nascimento da clínica*, por ter mostrado que, se o asilo do século XIX determinou o acontecimento de uma psicopatologia epistemologicamente frágil, o hospital do século XIX determinou o acontecimento de uma anatomopatologia e de uma anatomoclínica epistemologicamente sólidas⁷.

Canguilhem expressa que *História da loucura* é um acontecimento porque leva às últimas conseqüências a idéia de uma história não normativa das ciências. Ou melhor, nenhuma história da ciência pode esgotar um conhecimento verdadeiro sobre esta mesma ciência. Tal máxima indica a novidade trazida pela arqueologia: a história dos saberes é a

⁶ FOUCAULT, M. Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir. *Dits et écrits I – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1392.

⁷ CANGUILHEM, G. *Sur l'Histoire de la folie en tant qu'événement*. **Débat**. Paris: Les Éditions Gallimard, no. 41, p. 37-40, setembro-novembre, 1986, grifo nosso. A respeito da recepção de *História da loucura*, sobretudo entre os psiquiatras, vide: ROUDINESCO, E. Leituras da *História da loucura*. In: *Foucault - leituras da história da loucura*. São Paulo: Relume-Dumará, p. 7-32, 1994.

Sobre uma arqueologia da psicologia, no mesmo escrito, lembramos o capítulo “Arqueologia da psicologia” de F. Gros (Cf. GROS, F. *Foucault et la folie*. Paris : PUF, 1997, p. 75-85).

crítica de suas transformações, em um domínio de formação discursiva. Assim, partindo da ideia central de Foucault de que a arqueologia não se detém em uma história dos conhecimentos como uma ascensão à objetividade racional ou científica, o que advogamos, como hipótese geral, é que o caráter político da arqueologia pode ser apreendido no próprio desenvolvimento das condições históricas e de regras específicas do discurso. Se podemos fazer a história da transformação das condições de existência e funcionamento dos discursos, então a modificação destas formações já é uma forma da ação política; logo, não se deve perguntar qual prática política envolve a arqueologia, mas que avaliação pode ela fazer das transformações no modo de existência das formações discursivas.

A ideia de uma arqueologia política dos saberes é, com efeito, a consideração de tal empreendimento: uma história do discurso estabelecida como um diagnóstico político singular, à medida que Foucault se propõe ao ambicioso objetivo de determinar como se enraízam, nas “estruturas” sociais, as *práticas discursivas* e *não-discursivas*.⁸ Uma história desses discursos é, de saída, uma história política porque a instância crítica do *saber* deve responder à interrogação sobre “o que rege os enunciados e a forma como estes se regem entre si, para constituir um conjunto de proposições aceitáveis cientificamente [...]. Em suma, problema de regime, de política do enunciado científico”⁹. Um projeto como a arqueologia que, desde suas primeiras investidas, coloca-se em busca da constituição das condições reguladas do discurso, encontra-se inteiramente atravessado por operações críticas próprias,

⁸ É preciso, de antemão, esclarecer que a relação entre o patamar discursivo e o não discursivo cedem lugar, na fase genealógica, à noção de dispositivo especialmente depois dos livros *Vigiar e punir* (1975) e *História da sexualidade I A vontade de saber* (1976). Salma Tannus Muchail, por exemplo, assinala que o dispositivo envolve numa mesma operação o nível discursivo e o extradiscursivo. (TANNUS MUCHAIL, Salma. O lugar das instituições na sociedade disciplinar. In: *Recordar Foucault* RIBEIRO, Renato Janine(org), São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 197. É o que vemos Foucault afirmar: “Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos”. Além disso, Foucault conceitua o dispositivo possuindo ainda duas outras características: o dispositivo reúne os elementos heterogêneos, “*discursivos ou não*”, num “tipo de jogo” e sob uma “função estratégica dominante”.(FOUCAULT, M. *Sobre a história da sexualidade. In: Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 21ª. ed. Rio de Janeiro : Graal, 2005, p. 244). No entanto, procuramos evitar estas comparações no afã de assinalarmos que a conversão do saber ao poder não é um movimento abrupto, mas comporta uma lógica própria. Seguimos, assim, uma referência de Ian Hacking. Para entender a relação entre saber e poder, não se deve ir de imediato “aos seus escritos sobre o poder”, afirma Ian Hacking, porque é exatamente “nas suas reflexões sobre o conhecimento que se produz esta conversão” Por esta via, como se verá, a *História da loucura* e o *Nascimento da clínica* estão investidos de um mesmo objetivo, o de descrever criticamente, no discurso médico da loucura e da doença, as formas de exclusão segundo “os novos candidatos para a verdade e a falsidade” assim como “os expertos imbricados dentro de um novo conhecimento”. HACKING, Ian. La arqueología de Foucault. In: HOY, David C. (org). *Foucault*. Traducción de Antonio Bonano, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, p. 48-49).

⁹ FOUCAULT, M. Verdade e Poder. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005, p. 4.

das quais a mais geral e importante - o que seria também o pressuposto fundamental da crítica arqueológica - é a ideia de que a formação de saberes almeja à condição definitiva de discursos verdadeiros, por meio de racionalizações que só a elas dizem respeito. Dito de outro modo, para a arqueologia é peculiar o fato de tais processos se apresentarem como racionalizações específicas, formadas por práticas definidas e que se inscrevem, fundamentalmente, nas ciências, mas que são igualmente testemunhadas por instituições, por textos literários, pela filosofia. Aqui se explica melhor a pouca dignidade política dada inicialmente aos “assuntos” tratados pela arqueologia: é que ela se constrói silenciosamente, na proporção do surgimento dos objetos originais que despontam com as histórias das racionalizações específicas nos saberes empreendidos por Foucault. Uma arqueologia política dos saberes efetiva-se no movimento teórico que determina as condições de existência do discurso, revelando-o como ação política, ao mesmo tempo em que esta *molda e modifica os discursos*:

Acredito que uma análise teórica e exata da maneira sob a qual funcionam as estruturas econômicas, políticas e ideológicas é uma das condições absolutamente necessárias para a própria ação política, sobretudo porque a ação política é uma maneira de manipular e possivelmente mudar, de transtornar e de transformar as estruturas¹⁰.

Tal abordagem não remete em específico, portanto, nem ao desenvolvimento de uma temática na arqueologia chamada “política”, que se *expressaria* nos discursos, nem mesmo a um postulado fundamental em favor de uma teoria do poder; mas, sim, a um trabalho histórico dirigido à exploração dos padrões específicos de racionalidade que permite, por si só, reconhecer as condições mesmas de que tais racionalidades procederam, enraizaram-se e se ofereceram socialmente como discursos reconhecíveis. O diagnóstico político que define a arqueologia é, portanto, revelador de uma natureza derivada da realidade social em que o discurso é sua condição de efetividade, isto é, ela se dá a conhecer “sob efeitos de poder” os quais “circulam entre os enunciados”.¹¹ Isso também é denominado de *regime interior de poder*¹².

Todavia, a apreensão do discurso, nessa condição política intrínseca, é tarefa desafiadora, se nos propomos deslocar no “contexto” dos trabalhos iniciais de Foucault, por

¹⁰ FOUCAULT, M. Interview avec Michel Foucault. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 683.

¹¹ FOUCAULT, M. Verdade e Poder. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005, p. 4.

¹² “Nesse nível, não se trata de saber qual é o poder que age do exterior sobre a ciência, mas que efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos; qual é seu *regime interior de poder*; como e por que em certos momentos ele se modifica de forma global” (Ibidem, p. 4, grifo nosso).

isso é preciso uma breve precisão a respeito do trato com os trabalhos do filósofo. É de praxe tomar algumas divisões para o pensamento foucaultiano, sugeridas às vezes pelo próprio filósofo, sendo que a mais comum é a dada por certo eixo metodológico-conceitual¹³. Assim, fala-se de uma arqueologia do saber concentrada na constituição histórica dos discursos, sobretudo, os das ciências (estamos a falar das quatro grandes obras da fase arqueológica: *História da loucura* [1961], *O nascimento da clínica* [1963], *As palavras e as coisas* [1966] e *A arqueologia do saber* [1969]). Porém, numa nova frente, desponta uma genealogia do poder que, com a apropriação do método genealógico nietzschiano, estuda historicamente os mecanismos de poder-saber da sociedade moderna (período representado pelos dois livros, *Vigiar e Punir* [1975] e *História da sexualidade I, a vontade de saber* [1976]). E, por fim, há uma história do sujeito ético, momento no qual Foucault passa a uma história do homem do desejo, retornando à cultura greco-romana - nesse último eixo, a questão metodológica é ainda a genealogia, mas aplicada à constituição histórica das *práticas de si e de si aos outros* (são desse momento os dois volumes de *História da sexualidade, O usos dos prazeres e O cuidado de si* [1984]).

A divisão da obra por esses eixos do saber, do poder e da subjetividade são, de fato, inegáveis pontos de viragem dos grandes projetos do filósofo. Apesar disso, como Muchail mesmo ressalta, “arqueologia e genealogia distinguem-se, ao mesmo tempo em que guardam, de certo modo, a mesma natureza e o mesmo teor. Mais de uma vez Foucault afirma que os propósitos explícitos nos escritos da fase genealógica já estavam presentes, mas não percebidos, nos primeiros escritos”¹⁴. Isso quer dizer que a perspectiva genealógica já estaria presente nos trabalhos ditos arqueológicos, muito embora Foucault venha a aprimorar a análise da “discursividade local” (arqueologia) por uma “tática [...] que ativa os saberes libertos da sujeição que emergem dessa discursividade”¹⁵ (genealogia). E, embora tenhamos em conta as devidas distinções entre arqueologia e genealogia, este trabalho não se dedica ao clássico tema da passagem de uma a outra; tratamos, em realidade, de nos ater aos primeiros escritos, notadamente aqueles publicados entre *História da loucura* e *Vontade de saber*, e o cuidado em assim explicitar os limites de nossas análises deve-se ao intuito de avaliar o alcance de nossa hipótese central: a ideia de que as histórias das racionalizações específicas

¹³ Salma Tannus Muchail fornece-nos essa trajetória de Foucault, que aqui acompanhamos. MUCHAIL, S. T. A trajetória de Michel Foucault. In: *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 9-20.

¹⁴ Ibidem, p. 15.

¹⁵ FOUCAULT, M. Genealogia e Poder. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005, p. 72.

nos saberes descortinam uma perspectiva política própria. Ademais, essa singularidade também indica que, se o saber referido ao poder *explicita-se* apenas a partir dos anos 1970, sobretudo com o projeto de uma analítica do poder, essa conversão não é abrupta, nem suplanta a arqueologia, mas é uma elaboração gradativa que a categoria do saber pressupõe¹⁶.

Tendo tal preocupação em vista, são os primeiros escritos de Foucault – com sua “pureza” não teórica sobre o poder – que nos permitem acompanhar com mais precisão esse estreitamento que refere o saber ao poder. Em larga medida, o que constituiu, assim, nosso trabalho foi um imperativo de reencontro: reencontrar esse elo entre saber e poder que vem tomando corpo e se adensando, conforme o desenvolvimento de algumas temáticas presentes tanto nas investigações históricas propriamente ditas, quanto na reflexão “teórica” de *A arqueologia do saber*.

Foi assim que nos propusemos a percorrer alguns traços essenciais que expressassem diretamente tal posição. Nosso trabalho está organizado em três capítulos: partimos de uma determinação comungada pelos dois primeiros trabalhos do filósofo - uma história arqueológica do discurso médico; tratamos de mostrar que a verdade desse âmbito discursivo, em sua existência e funcionamento “objetivos”, é tributária de algumas práticas reguladoras analisadas por Foucault. Na experiência da loucura na Idade Clássica, a prática da internação estabelece sua objetividade na forma do banimento, isto é, o conhecimento da loucura tem na repressão uma organização positiva da loucura e do próprio louco. Como uma especificação dessa regulação moral, as novas *práticas do olhar* desenvolvidas na clínica moderna mostram como a medicina moderna adveio, na realidade, de uma medicina do espaço social. Em outras palavras, o conhecimento individual do patológico remete-se ao *status* político que ganhou a medicina durante o fim do século XVIII. Ora, ao ligar-se aos fins do Estado e ao associar sua objetividade, no século XIX, à análise do corpo morto, a medicina é um conhecimento individual do homem. Daqui inferimos que o homem saudável é o homem tomado como norma, isto é, que as ciências da vida implicam arqueologicamente as ciências do homem. Aqui desembocamos no último âmbito analisado pela arqueologia: o

¹⁶ Basta-nos esta palavra de Foucault: a passagem da arqueologia à genealogia é manifestamente entendida como uma complementação de projeto. O filósofo chega mesmo a declarar no *Annuaire du Collège de France* que o projeto de curso *A vontade de saber* (1970-1971) é “uma morfologia da vontade de saber” (FOUCAULT, M. La volonté de savoir. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p.1108). Ela vem justificar teoricamente os estudos empíricos realizados pela arqueologia: “Os estudos empíricos”, confirma Foucault, “em psicopatologia, em medicina clínica, história natural, etc. foram capazes de isolar o nível das práticas discursivas. As características gerais dessas práticas e métodos para analisá-los tinham sido inventariadas sob o nome de arqueologia. As pesquisas empreendidas a propósito da vontade de saber devem agora poder dar a este conjunto uma justificativa teórica” (Ibidem, p. 1109).

homem como norma de verdade, pois, inventariado como resultado de uma história isomórfica dos saberes, esse homem é domínio positivo do saber.

Com efeito, nosso capítulo I (*O saber, a verdade e a norma*), tratando das práticas reguladoras do saber médico, culmina no postulado antropológico das ciências humanas; deslocamos nossa análise, portanto, das regulações morais da Idade Clássica (*grande internamento e medicalização*) para o homem como forma radical de autorregulação da Idade Moderna (*analítica da finitude*). Uma arqueologia política nessa primeira abordagem realiza-se, porque Foucault faz uma descoberta, ao mesmo tempo, arqueológica e ética: o homem como campo de saber (nas empiricidades da vida, do trabalho, da linguagem) nesse mesmo movimento, é *seu* discurso regulador, isto é, descobre que a *eficácia política* dessa história dos discursos resulta no embate do homem como sua vontade de verdade. A norma de verdade é, então, uma construção de normalização.

Acontece, porém, que, se Foucault descobre um novo campo de pesquisa (o homem) que é uma reversão absoluta da vontade de verdade, é preciso justificar essa nova perspectiva teórica do saber: é preciso fundamentar de modo o postulado antropológico se refere à vontade de verdade a fim de explicar o “solo” arqueológico. É o problema da fundamentação da crítica arqueológica que originou as acusações contra a arqueologia de autorreferencialidade e esvaziamento do social, bem como de um estruturalismo inconsistente.

Por meio das noções de *enunciado* e de *materialidade repetível do enunciado*, Foucault recusa a natureza significativa do signo, isto é, o seu projeto de crítica do homem equivale à descrição e crítica dos modos de sujeição. O primeiro passo desse projeto é forjar o saber em noções operatórias que tenham condições de fazer a crítica das instaurações discursivas sobre o homem. Tal forja percebe-se claramente, à medida que Foucault não quer compreender as práticas sociais como símbolos ou signos de formas de poder sempre já determinadas, e isso se deve ao seu interesse pela força do *enraizamento discursivo*. É que os âmbitos não-discursivos (instituições, processos econômicos, teorias bem aceitas e praticadas etc.) são expostos no enraizamento de práticas discursivas, sendo esse encaminhamento uma operação em diagonal, orientada pela definição de enunciado que se pretende uma função de existência e obedece a um entrecruzamento de sistemas de referência: seu fim nada mais é do que compor as condições materiais das dobras discursivas. Segundo essa exposição, pensamos que o arqueólogo re-significa o privilégio do nome comum “sociedade”: ela não pode ser mais o receptáculo e ponto final de todas as coisas, o nome eternamente pressuposto para a análise política, mas exige ser desnudada em práticas do discurso.

Com essa problemática, no capítulo II (*O saber como espaço político*), mostramos que Foucault, em *A arqueologia do saber*, elabora para a crítica arqueológica uma fundamentação teórico-prática que também é a efetivação do saber como espaço político. Assim, se o homem se convertera, na modernidade, em irreversível domínio do empírico-transcendental, o saber, por sua conta e fazendo a exposição do enraizamento discursivo dessa operação, subverte, nesse mesmo movimento, o caráter eminentemente regulador da antropologia. A fim verificar, enfim, esse diagnóstico político aberto pela fundamentação da crítica arqueológica, procuramos a partir do debate *Foucault x Derrida*, sugerir um modo possível da operação do conceito de materialidade repetível do enunciado. Em torno da interpretação da primeira *Meditação*, de Descartes, percorremos as linhas gerais que deslocam o enunciado de exclusão da loucura às práticas não discursivas da internação.

O resultado maior a que chega *A arqueologia do saber* é que a complexa fundamentação teórica da crítica arqueológica tem *regras* do discurso como *status* racional, isto é, operações que visam a descrever a instauração de verdades. Essas condições de existência do discurso, ao mesmo tempo em que se distanciam da interpretação e da formalização, revelam conceitos que as fundamentam. Na última parte de nosso trabalho, procuramos mostrar, com mais detalhe, que essa operação de distanciamento das unidades significativas em favor de um certo modo originário do discurso é, no fundo, uma estratégia tomada da atitude experimental da filosofia nietzschiana. Por isso, em nosso capítulo III (*Uma estratégia arqueológica: a vontade de verdade*) creditamos a Nietzsche essa maneira de Foucault lidar com o saber e a verdade. A última temática que estrutura nossa investigação sobre a dimensão política da arqueologia configura-se como uma postura experimental: o experimentalismo nietzschiano é norteador do diagnóstico, nesse movimento concomitante do homem como norma de verdade e da sua subversão pelo saber. Nele fazemos ver que a fundamentação da crítica é o próprio processo de conceituação da vontade de verdade nietzschiana, que emerge na fase arqueológica e constitui uma atividade experimental e permanentemente crítica da razão, ou melhor, das racionalidades.

Assim, da historicidade da norma à nudez discursiva, em autêntica travessia subversivo-enunciativa do signo, empenhamo-nos em descrever uma arqueologia política dos saberes e, por esse percurso, podemos nos certificar da postura ímpar do filósofo no que tange ao discurso, que “aparece como um bem - finito, limitado, desejável, útil – com suas regras de aparecimento e também suas condições de apropriação e de 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”¹⁷. E se Foucault não oferece exposição separada e sistematizada dessa dimensão política da arqueologia e das reflexões éticas que se lhe acoplam será preciso que a configuremos a partir do modo como o filósofo trabalha com a questão no interior das obras arqueológicas. Por tal motivo, não se trata de uma interpretação exaustiva de cada uma dessas obras, mas de uma exegese seletiva que apreende seus questionamentos centrais e vincula-os a textos da fase arqueológica (1954-1970) e, quando possível, ao período posterior a ela.

OS EFEITOS DE UMA PAISAGEM EPISTEMOLÓGICA

A justificativa dos padrões de racionalidade que presidem a verdade científica talvez tenha sido a problemática mais geral do projeto filosófico de Foucault - projeto este que, desde seu surgimento, tem buscado realizar uma história das ciências segundo as condições de possibilidade dos discursos. Essa orientação essencial o filósofo herdou da epistemologia histórica: G. Canguilhem, A. Koyré, J. Cavaillès e G. Bachelard¹⁸ são alguns autores com os quais Foucault compartilha o interesse comum pela história epistemológica das ciências. Mas a compreensão de tal prática, todavia, não é uniforme. De Bachelard a Canguilhem há, decerto, modulações profundas nas investigações e dar uma definição geral seria mais uma caricatura que propriamente revelar o significado da história das ciências no pensamento francês contemporâneo. Não cabe aqui, portanto, separarmos os epistemólogos, distinguindo-os cada qual nos seus particularismos e nos pormenores de seus objetos, temas e métodos; não pretendemos “conferir” tal tradição, no sentido da confirmação de um semblante mais ou menos hegemônicoⁱⁱ.

Quando questionado sobre seu silêncio em relação a Bachelard — quanto à contribuição deste para sua formação intelectual — Foucault declara que, de fato, encampou ao menos dois elementos vindos desse autor: a *descontinuidade* na história das ciências e “a idéia de um trabalho da razão sobre ela mesma, no momento em que ela constitui os objetos

¹⁷ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 137.

¹⁸ CANGUILHEM, Georges. *Le normal et le pathologique*. PUF, 1966. KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, 1961. BACHELARD, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1938. CAVAILLES, Jean. *Sur la Logique et la théorie de la science*. PUF, 1947.

de análise”¹⁹. De fato, não seria difícil trazer à tona uma prática descontinuista da história das ciências posta em execução por Foucault²⁰. Sem muito esforço, outrossim, seria possível exemplificar que tal descontinuidade é um exercício sobre o domínio de racionalidades que, por sua parte, só podem ser aquilatadas no próprio trabalho da razão dita *científica*²¹.

Apesar da referência a Bachelard, porém, é a Canguilhem que, em seguida, credita definitivamente uma herança direta que, embora seja uma presença constante, é curiosamente qualificada como tardia: “mesmo se ela veio tardiamente”²², diz Foucault. Isso se explica, talvez, porque essa declaração foi dada em 1980, momento em que a questão dos investimentos discursivos sobre a vida, na problemática do biopoder e do sujeito, punha-se de forma sobressalente na pesquisa de Foucault. O filósofo complementa essa afirmação, ressaltando a temática das ciências da vida e o sujeito vivente, objeto da prática canguilhemeana da história das ciências: “Ele (Canguilhem) aprofundou, sobretudo, os problemas das ciências da vida, procurando mostrar como era, de fato, o homem como ser vivente que se colocava em questão nesta experiência”²³.

Trabalhos como *Les déviations religieuses et le savoir médical* (1968) e *La situation de Cuvier dans l’histoire de la biologie* (1970) não se preocupam em expor, com um rigor que se pode dizer metodológico, a distinção entre epistemologia e arqueologia. Nesses trabalhos, as transformações epistemológicas nas ciências assumem a perspectiva da

¹⁹ FOUCAULT, Michel. Entretien avec Michel Foucault. *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 875.

²⁰ Michel Foucault licenciou-se em psicologia e diplomou-se em psicologia patológica. Sobre o domínio da pesquisa psicológica, por exemplo, é que inicialmente ele empreende essa descontinuidade: “O trabalho real da pesquisa psicológica não é, portanto, nem a emergência de uma objetividade, nem o fundamento ou o progresso de uma técnica, nem a constituição de uma ciência, nem a elucidação de uma forma de verdade. Seu movimento, ao contrário, é o de uma verdade que se desmancha, de um objeto que se destrói, de uma ciência que busca apenas se desmistificar: como se o destino de uma psicologia que é escolhida como positiva e exigiu a positividade do homem, ao nível de sua experiência negativa, fosse paradoxalmente não fazer senão uma tarefa científica inteiramente negativa” (FOUCAULT, Michel. *La recherche scientifique et la psychologie. Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 165).

²¹ É exemplar a passagem: “Não penso que se possa falar, na história das ciências, de mudança em termos absolutos. Segundo a maneira pela qual classificamos os discursos, o nível no qual os abordamos, ou a grade de análise que lhes impomos, veremos aparecer continuidades, descontinuidades, constâncias, modificações. Se seguirem a história do conceito de espécie, ou aquela da teoria da evolução, Cuvier, evidentemente, não constitui uma mudança. Mas o nível em que me ponho não é o das concepções, das teorias: é o das operações a partir das quais, em um discurso científico, **os objetos podem aparecer, os conceitos podem ser praticados e as teorias podem ser construídas**” (FOUCAULT, Michel. *La situation de Cuvier dans l’histoire de la biologie. Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 926, grifo nosso).

²² FOUCAULT, Michel. Entretien avec Michel Foucault. *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 875.

²³ FOUCAULT, Michel. Entretien avec Michel Foucault. *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 875.

descontinuidade e da ruptura, como a própria possibilidade de interpretar os conceitos normativos das ciências da vida. A terminologia aí utilizada, se por vezes recorre à ideia de “arqueologia”, ainda não demarca, com rigor, o que seria um domínio exclusivamente arqueológico. Na verdade, a palavra arqueologia (*archéologie*) vem aparecendo desde *Doença mental e personalidade*²⁴, usada com sentido mais técnico (para definir as trocas sem linguagem entre loucura e desrazão), no Prefácio à *História da loucura*²⁵, mas, doravante, apareceria largamente, inclusive nos subtítulos de *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*, sem falar ainda das muitas ocorrências nas várias entrevistas concedidas entre os anos 1960-1970. Não é nosso intento observar tais ocorrências do termo, nem seu percurso ao longo dos escritos, de modo a apreendê-lo como um conceito autônomo, mas poderemos concluir que certo paradoxo se coloca: se Foucault, desde 1968, quer se distanciar de uma história exclusivamente conceitual²⁶ e parte dela para estruturar os contornos do que chamará de função enunciativa, pode-se afirmar que é no contorno da epistemologia histórica, portanto, que a arqueologia de Foucault ganha densidade, até dela se afastar, mas nunca por completo.

O que se pode dizer é que, para acompanharmos aqui a tese de Roberto Machado²⁷, a arqueologia é o resultado de certo afastamento da epistemologia histórica que compreende a singularização de seu próprio percurso. Machado representa não só um importante capítulo da leitura feita a partir da tradição epistemológica, como ainda faz uma avaliação fundamental da arqueologia enquanto caminho no qual sua trajetória desenha-se. Esse autor defende que a arqueologia foucaultiana, embora ligada à história epistemológica tal como praticada por Canguilhem e Bachelard — denominada, enfaticamente, de *contemporaneidade* da arqueologia —, inventa, a partir de tal referência, um novo tipo de

²⁴Diz Foucault: “Em resumo, todo estágio libidinal é uma estrutura patológica virtual. A neurose é uma arqueologia espontânea da libido” (FOUCAULT, M. *Doença mental e psicologia*, Tradução de Lilian Rose Shalders. Rio de Janeiro: Biblioteca tempo brasileiro 11, 1975, p. 20). O texto de 1962 manteve a expressão do texto de 1954 (Idem. *Maladie mentale personnalité*. Paris: PUF, 1954).

²⁵“Não quis fazer a história desta linguagem, mas a *arqueologia* deste silêncio” (FOUCAULT, M. Préface. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 188). No Comentário à Antropologia de Kant, a palavra aparece associada à exegese do texto kantiano: “Mas também é possível que a Antropologia tenha sido modificada nos seus elementos maiores, à medida que se desenvolvia a tentativa crítica: a arqueologia do texto, se ela fosse possível, não permitiria ver nascer um a ‘*homo criticus*’, cuja estrutura difere essencialmente do homem que o precedeu?”

²⁶ Em *Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao Círculo de epistemologia*, Foucault principia marcar o chamado nível arqueológico por meio da noção de enunciado, esforço consolidado apenas com a escrita de *A arqueologia do saber* (Cf. FOUCAULT, M. Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p.724-759).

²⁷ MACHADO, R. *Ciência e Saber. A trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

história. A assim chamada *história arqueológica* singularizar-se-ia em face da *história epistemológica*, quando localiza um novo campo de racionalidade: “o importante [diz Machado] é que pelo próprio fato de gravitar em torno da questão do homem — considerado como uma região ao lado das regiões da natureza e da vida — a **démarche** arqueológica não se norteia mais pelos mesmos princípios que orientam a história epistemológica”²⁸.

O argumento central de Machado, na apresentação dos novos princípios da arqueologia, é o de que ela se singulariza porque se converte em *história dos discursos*. A epistemologia não teria alçado esse voo. Afinal, dedica-se ela a *ordenar a ciência* — referência que Machado faz a Bachelard, ao evocar a própria ambição de cientificidade pretendida pelo epistemólogo. É justamente dessa ambição que, em certo sentido, Foucault se afastaria, pois desejava que a arqueologia abandonasse o progresso da razão presente na epistemologia, que ela fosse independente da ciência e, enfim, que fosse “uma crítica da própria idéia de racionalidade”. Trata-se de efetuar o deslocamento da *ciência para o saber*, porque a arqueologia apresenta um novo tipo de problema que a epistemologia não poderia estudar:

[...] parece-nos mesmo que a riqueza do método arqueológico é ser um instrumento capaz de refletir sobre as ciências do homem enquanto saberes — investigando suas condições de existência através da análise do que dizem, como dizem e por que dizem — neutralizando a questão de sua cientificidade e escapando assim ao desafio impossível da recorrência, sem no entanto, abandonar a exigência de realizar uma análise conceitual capaz de estabelecer descontinuidades, não certamente epistemológicas, mas arqueológicas, isto é, ao nível do saberes²⁹.

O deslocamento da ciência para o saber corresponderia, pois, à própria trajetória da arqueologia enquanto estabelecimento de uma nova *démarche* na epistemologia histórica das ciências. Essa marca é a própria categoria de saber, como a análise de práticas discursivas que, sempre passíveis de ser submetidas às regras de formação do enunciado, despontam como discursos positivos além da cientificidade de que se julgam criadores.

7. Uma observação ligeiramente distinta, porém, pode ser feita. Criticar a ideia de racionalidade e remeter os conceitos que tal crítica traz à condição de existência é apenas um dos anelos da arqueologia. Parece-nos que estabelecer uma descontinuidade, advinda do conceito, é mais um ponto de contato com a tradição da epistemologia histórica do que propriamente um elemento inovador da história que Foucault propõe nas investigações arqueológicas. A história das ciências de Canguilhem, por exemplo, admitia que a

²⁸ MACHADO, R. *Ciência e Saber A trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981, p 11.

²⁹ Ibidem, p. 11.

historicidade fosse o elemento a manifestar a pretensão de validade do discurso científico, na qualidade de um projeto instruído e a ser empreendido por normas internas. Aqui, certamente Foucault reencontraria Bachelard, para quem o *corte epistemológico*³⁰ é uma espécie de norma de retificação das ciências, sob o regime de um passado sempre atual. A história arqueológica é plena de exemplos que remetem os objetos dos discursos científicos particulares a descontinuidades que os validam em sua emergência atual.

Outra questão na qual a arqueologia parece acompanhar inteiramente a epistemologia é a recusa de uma história das ciências como a história de objetos constituídos. Canguilhem falava-nos desse tipo de história, feita ao modo da detecção de resultados por um microscópio de laboratório. Ele compreendia, na verdade, que a história das ciências deveria ser tomada ao modelo de uma “escola ou de um tribunal”, ou seja, “de uma instituição e de um lugar em que se trazem os julgamentos sobre o passado do saber, sobre o saber do passado”³¹. Por essa referência, já percebemos que a verdade científica é um espaço de averiguação, no qual “a *epistemologia* é chamada a fornecer, para a história, o princípio de um julgamento, ensinando-lhe a última linguagem falada por tal ciência”³². Para levar a efeito esse princípio, a epistemologia equivale, pois, não ao simples ato de julgar o passado das ciências, mas sim àquela ação que, recolhendo no passado para o presente essa linguagem que se tornou estrangeira, consegue expor a constituição de sua cientificidade. Em suma, a epistemologia é a ação crítica da atualidade das ciências, avaliando os objetos que para ela são a *sua* racionalidade. A arqueologia, em que pese sua rejeição à racionalidade científica como referência normativa, avalia o passado de um saber, isto é, variando os dados comparativos entre formações discursivas, acaba por conservar o caráter crítico que lhe permite avaliar as ciências e os tantos discursos que lhe dão suporte: da formalização a determinações não discursivas, é sempre um exame crítico que está em jogo.

Enfim, digamos que, se antirrecorrencial, de fato a arqueologia não admite formular um presente como juiz do passado, mas nem por isso se exime de um determinado tipo de tarefa avaliadora, à qual a epistemologia histórica sempre foi solidária. A epistemologia, tal como a arqueologia, realiza uma crítica da ideia de racionalidade, compartilhando ambas a necessidade de realizar uma prática judicativa das ciências. Para

³⁰ A respeito da noção de corte epistemológico, ver: BALIBAR, E. Le concept de “coupure épistémologique” de Gaston Bachelard à Louis Althusser. In: *Écrits pour Althusser*. Paris: La Découverte, 1991.

³¹ CANGUILHEM, G. *Études d'histoire et philosophie des sciences*, 5. ed. Paris: J.Vrin, 1989, p. 13.

³² Ibidem, p. 13.

Foucault, já Bachelard lidava com um estatuto de racionalidade que se orientava pelo que chamou de seus efeitos “menores”:

Bachelard não hesita opor Descartes a um filósofo menor ou a um sábio... um sábio, creio eu, um pouco... um pouco imperfeito ou fantasista do século XVIII [...]. Fazendo isso, não se trata absolutamente de reconstituir a grande cultura global que é aquela do Ocidente, ou da Europa, ou da França. Não se trata de mostrar que é sempre o mesmo grande espírito que vive, que por tudo formiga, que reencontra o mesmo; eu tenho a impressão, ao contrário, que Bachelard tenta atocaiar sua própria cultura com seus **interstícios**, seus desvios, seus fenômenos menores, seus pequenos **desafinos**, suas falsas notas³³.

Tanto é assim que, na reflexão a respeito do seu trabalho de historiador, em *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*³⁴, Foucault inclui-se no novo uso da descontinuidade – no qual figuram Bachelard, Canguilhem e outros –, como um elemento fundamental à especificação do objeto da prática histórica. Apenas com a publicação efetiva de *A arqueologia do saber* é que a análise da arquitetônica interna de uma teoria é admitida como função exclusiva das descrições epistemológicas³⁵. Nem mesmo aí, contudo, Foucault negaria que essas tenham problematizado a noção de cientificidade. Por isso, pelo que fica exposto até aqui, não pretendemos certamente invalidar o importante filão que entrecruza arqueologia e epistemologia histórica, mas levar à percepção de que os efeitos dessa paisagem podem repreender em demasia o funcionamento da arqueologia como fruto da descontinuidade históricaⁱⁱⁱ.

Assim, a respeito desse vínculo entre normatividade do discurso e anelo de cientificidade, é possível asseverar que, tanto para a arqueologia quanto para a epistemologia, ele representa uma mesma denúncia crítica: crítica dos saberes que são batizados retrospectivamente pela história tradicional e pela própria narrativa dos discursos internos das ciências, considerado como um objeto dotado de cientificidade inquestionável, um *objeto natural*. Pesquisar a pretensão de validade é o que gera a ruptura, no âmago de uma nova história que se diz propriamente *conceitual*. Essa prática histórica é comum a Foucault e aos modelos do epistemólogos. Uma crítica, cujo vezo é o de retirar a cientificidade como norma externa de avaliação para qualquer história, não se pode pretender, ela própria, científica, senão oferecendo um novo sentido de positividade. Se algum dia a epistemologia arrogou-se

³³ FOUCAULT, M. Piéger sa propre culture. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1250, grifos nossos.

³⁴ *A Arqueologia do saber* tem origem nestas respostas dadas ao *Cercle*. Cf. FOUCAULT, M. *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001.

³⁵ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 177.

esse direito, ela o fez na condição de revelar o próprio conceito de cientificidade como mais um termo de que se deve, igualmente, fazer a história.

Se, de fato, como quer Machado, a arqueologia em face da história epistemológica, é neutralizadora da questão da cientificidade, deve-se entender essa “neutralização” não como se a epistemologia portasse uma ideia de cientificidade que se aparenta à verdade do objeto das ciências. A história epistemológica, ao menos esta de Canguilhem, corre o risco de se ver comprometida com o elemento que justamente problematiza: a condição normativa de toda ciência que se oferece como matéria de estudo à prática epistemológica. A ciência pode ser verdadeira, mas sua história não tem essa referência nem para a arqueologia, nem para a epistemologia. A ruptura epistemológica que resulta em descontinuidades e, portanto, em uma afirmação de verdades descontínuas nas ciências, advém de uma tarefa judicativa. Todavia, essa tarefa não se impõe como avaliadora de um passado extensivo da ciência, mas de uma regionalidade intensa que o próprio historiador dos campos epistemológicos deve trazer à baila.

Por esse caminho assim apontado, devemos compreender as reflexões ulteriores presentes em *A arqueologia do saber*. A expressão “o saber não é o canteiro epistemológico que desapareceria na ciência que o realiza” mostra a clareza que Foucault tem, mas só a partir desse trabalho, a respeito da distância real entre seu fazer arqueológico e os mestres que o precederam. “A ciência (ou que passa por tal)”, precisa ele, “localiza-se em um campo de saber e nele tem um papel que varia conforme as diferentes formações discursivas e que se modifica de acordo com suas mutações”³⁶. O saber não é o canteiro epistemológico das ciências porque a arqueologia percebe que tal canteiro depende de muitos outros para realizar o que se chamará de ciência. Leiamos, portanto, sobre a diferença entre a história arqueológica e história epistemológica estabelecida por Foucault, em *A arqueologia do saber*. A história epistemológica é uma análise histórica que “se situa no **limiar da cientificidade** e que se interroga sobre a maneira pela qual ele pôde ser transposto a partir de figuras epistemológicas diversas”³⁷. A análise arqueológica “toma como ponto de ataque o **limiar de epistemologização** - o ponto de clivagem entre as formações discursivas definidas por sua positividade e figuras epistemológicas que não são todas, forçosamente, ciências”³⁸. A

³⁶ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 206.

³⁷ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 212.

³⁸ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 213.

história epistemológica, conforme conta Foucault, tem por referência normativa a “ciência constituída”. Por isso, como analisa Roberto Machado:

a epistemologia é uma reflexão sobre a produção de conhecimentos científicos que tem por objetivo avaliar a ciência do ponto de vista de sua cientificidade. Mas para que esta reflexão possa dar conta das condições de possibilidade dos conhecimentos científicos a epistemologia elege a história como instrumento privilegiado de análise³⁹.

Tematizar as ciências em sua historicidade é situar-se “em uma perspectiva filosófica” e distinguir-se “das disciplinas propriamente históricas ou científicas”⁴⁰. A epistemologia é a análise histórica das ciências, porque esta lhe coloca a questão da racionalidade – a ciência é discurso normatizado e normativo, lugar do conhecimento e da verdade, instaura a racionalidade. A história da ciência não é científica: ela analisa os obstáculos, fim dos preconceitos e mitos, meio filosófico que clarifica o conhecimento considerando como referência normativa o alto grau de elaboração da própria racionalidade científica. A epistemologia é, assim, uma filosofia que tematiza a racionalidade através da ciência, por ela considerada como a atividade racionalista por excelência⁴¹.

A história arqueológica, ao contrário, não se pauta pela ciência como norma de racionalidade na qual “verdade e erro, racional e irracional, obstáculo e fecundidade, pureza e impureza, científico e não-científico” são clivagens determinantes. Se a cientificidade não serve como norma, é porque as formações discursivas revelam as regras que instauram um domínio científico. As práticas discursivas e a instauração de uma positividade qualquer obedecem a regularidades e modificações constantes que constituem seu *status* de ciência. Com isso, encontramos a definição de arqueologia dada por Canguilhem:

Apesar do que diz a maior parte dos críticos de Foucault, o termo arqueologia diz vem o que ele quer dizer. É a condição de uma *outra história*, na qual o conceito de acontecimento conservou, mas onde os acontecimento afetam conceitos e não homens. Uma tal história deve, também ela, reconhecer cortes, como toda história, mas cortes situados diferentemente⁴².

³⁹ MACHADO, R. *Ciência e Saber A trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981, p. 9.

⁴⁰ MACHADO, R. *Ciência e Saber A trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981, p. 10-11.

⁴¹ “Trata-se de saber, por exemplo, como um conceito - carregado ainda de metáforas ou de conteúdos imaginários - se purificou e pôde assumir *status* e função de conceito científico; de saber como uma região de experiência, já demarcada, já parcialmente articulada, mas ainda atravessada por utilizações práticas imediatas ou valorizações efetivas, pôde constituir-se em um domínio científico; de saber, de modo mais geral, como uma ciência se estabeleceu acima e contra um nível pré-científico que, ao mesmo tempo, a preparava e resistia a seu avanço, e como pôde transpor os obstáculos e as limitações que ainda se lhe opunham. G. Bachelard e G. Canguilhem apresentaram os modelos dessa história” (Ibidem, p. 213).

⁴² CANGUILHEM, G. “Mort de l’homme ou épuisement du *cogito*?” *Critique*. Paris : Éditions de Minuit, T. XXIV, n. 242, p. 607.

O INCIPIT ARQUEOLÓGICO: DESCONTINUIDADE E VERDADE

Em relação à epistemologia, a arqueologia vê-se atuando num limiar de epistemologização, isto é, no *limite* estabelecido entre uma positividade estabelecida e as figuras epistemológicas que a formaram como tal. Se não se relaciona a uma verdade, ou a uma falsidade, o que implica então a análise arqueológica? Uma posição tardia vem esclarecer isso; mas, não pertencente à *trajetória da arqueologia*, essa posição indica, como dobra retroanalítica sobre os trabalhos do pensador, o que se veiculou como o deslocamento arqueológico.

Foucault parece compreender que a arqueologia é uma forma de prática filosófica que se liga à epistemologia histórica, conforme uma tradição da história das ciências na qual Canguilhem figura como um caso exemplar. Em 1985, a *Revue de Méthaphysique morale* homenageou o próprio Canguilhem. A contribuição de Foucault apareceu por meio de um artigo que, em 1978, tinha sido originalmente o prefácio da edição americana do livro *O normal e o patológico*⁴³. Mantido em suas linhas gerais, o artigo de Foucault retrava o caso *Canguilhem* como uma chave de interpretação de várias questões e, inicialmente, tratava do significado político da epistemologia de Canguilhem, segundo o estatuto particular que a disciplina história das ciências obteve com o autor. Foucault fez a seguinte afirmação, no mínimo contundente:

Retirem Canguilhem e vocês não compreenderão grande coisa sobre uma série de discussões que ocorreram entre os marxistas franceses, vocês não apreenderão, tampouco, o que há de específico em sociólogos como Bourdieu, Castel, Passeron e aquilo que os marca tão fortemente no campo da sociologia. Vocês perderão todo um aspecto do trabalho teórico feito pelos psicanalistas e, em especial, pelos lacanianos. E ainda, em todo o debate de idéias que precedeu ou seguiu o movimento de 1968, é fácil encontrar o lugar destes que, de perto ou de longe, foram formados por Canguilhem⁴⁴.

O pano de fundo sobre o qual a interrogação histórica da arqueologia desenrola-se pode ser assinalado, portanto, conforme o mote dado pelo próprio Foucault a respeito do nascimento da filosofia contemporânea na França. Segundo ele, proferida a conferência *As Meditações cartesianas*, a fenomenologia penetrou na França, a partir de 1931, engendrando

⁴³ FOUCAULT, M. Introduction par Michel Foucault. *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 429-442.

⁴⁴ FOUCAULT, M. La vie: l'expérience et la science. *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1583.

dois tipos de leituras do trabalho de Husserl: uma interpretação calcada na filosofia do sujeito (Sartre e seu artigo *A transcendência do Ego*, de 1935) e outra linha de interpretação que se remontaria aos “problemas fundadores da filosofia de Husserl”⁴⁵: o formalismo e o intuicionismo, isto é, interpretação marcada pela teoria da ciência (Cavaillès e suas teses de 1938, *Método axiomático e formalismo, Ensaio sobre o problema do fundamento das matemáticas*). Animada por essa segunda interpretação, a questão clássica da *Aufklärung* (uma história da razão, a dimensão histórico-crítica da filosofia) teria sido reativada na França, fazendo-se entrar, sobretudo nos anos 1960, pela história das ciências. Em linhas gerais, esta desenvolverá ao seu modo o problema do papel e do estatuto do saber. Foucault diz:

[...] na França, é sobretudo a história das ciências que serviu de suporte para a questão filosófica sobre o que tinha sido a **Aufklärung**: as críticas de Saint-Simon, o positivismo de Comte e seus sucessores, de certo modo, foram bem uma maneira de retomar a interrogação de Mendelssohn e de Kant na escala de uma história geral das sociedades⁴⁶.

Foucault expressa assim que, na prática histórico-epistemológica inaugurada por Canguilhem, reuniram-se os elementos de toda uma clivagem de debate de ideias que puderam fomentar esses “*étranges années soixante*”. Canguilhem surge como um verdadeiro fio de Ariadne. Corifeu dessa distinção fundamental, Foucault sugere-nos um quadro geral do pensamento contemporâneo na França:

Sem desconhecer as clivagens que puderam, durante estes últimos anos e desde o final da guerra, opor marxistas e não-marxistas, freudianos e não-freudianos, especialistas de uma disciplina e filósofos, universitários e não-universitários, teóricos e políticos, parece-me que poderíamos encontrar uma outra linha de partilha que atravessa todas estas oposições. Tal linha é aquela que separa uma filosofia da experiência, do sentido, do sujeito e uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito. De um lado, uma filiação que é esta de Merleau-Ponty e Sartre; de outro, esta de Cavaillès, Bachelard, Koyré e Canguilhem. Sem dúvida, esta clivagem vem de longe e poderíamos seguir seus traços através do século XIX: Bergson e Poincaré, Lachelier e Couturat, Maine de Biran e Comte⁴⁷.

A história das ciências, tradição de uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito, reconhece-se de modo privilegiado no pensamento contemporâneo francês, na epistemologia histórica. Mas Canguilhem singularizaria essa “escola” e Foucault toma quatro

⁴⁵ FOUCAULT, M. Introduction par Michel Foucault. *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 430.

⁴⁶ FOUCAULT, M. La vie: l’expérience et la science. *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1585.

⁴⁷ FOUCAULT, M. La vie: l’expérience et la science. *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1583.

aspectos da história epistemológica, a partir dos quais pode assinalar a singularidade da história das ciências de Canguilhem.

O tema propriamente histórico de Canguilhem foi o das *ciências da vida* e ele ampliou a atuação da história das ciências a partir de pontos essenciais da tradição epistemológica. Se a história das ciências foi, inicialmente, a história de algumas ciências tidas como “nobres”, devido à sua antiguidade e formalização, ou mesmo à sua dedutibilidade sempre possível (matemática, astronomia, mecânica, física, entre outras), Foucault ressalta que, com Canguilhem, essa disciplina passou a se preocupar com o campo da biologia e da medicina. Nelas, tudo pareceria alheio “aos hábitos da filosofia” e, em outras palavras, Foucault lembra que se trata de um campo negligenciado, devido a uma velha associação histórica entre elas e os “fascínios da imaginação”. Nessa ampliação da dignidade filosófica, que tais disciplinas adquirem com Canguilhem, parece que a posição epistemológica é, por assim dizer, reinaugurada através do remanejamento de determinados conceitos, dos quais a própria epistemologia tinha um ponto de partida.

Canguilhem inovou, ainda, a história das ciências, pelo uso que fez do conceito de *descontinuidade* e pelo método que se refere a ela como consequência, a questão da *recorrência*. A descontinuidade seria singular em Canguilhem, por duas razões: primeiro, porque não seria nem um postulado, nem um resultado da/na história. A descontinuidade é um tipo de atitude epistemológica, uma *maneira de fazer*. Assim sendo, a decorrência que se observa é a de que uma opção pelo descontínuo deve significar uma alteração de ponto de vista, não a construção de uma teoria histórica. Tal alteração é a instauração do ponto de vista do epistemólogo, mas de que exigência nasce esse ponto de vista? Por que *precisa* fazer uma história descontinuísta? Foucault nos diz que o próprio objeto de que ela trata exige esse modo descontínuo de fazer. Destarte, a segunda razão que singulariza a descontinuidade em Canguilhem é a complexidade de referência ao verdadeiro e ao falso. A história é uma descontinuidade paradoxal, pois convive, sem espantos, com a admissão da verdade das ciências. Aceita, pois, que estas, enquanto produtoras de normas internas, deem a si mesmas os objetos verdadeiros; aliás, é sua condição de existência enquanto discurso. Tanto melhor: é em razão disso que a investigação pode iniciar a crítica histórica, o que não significa confundir-se com essa normatividade. Certifica-se Foucault:

A história das ciências não é a história do verdadeiro, da sua lenta epifania, ela não poderia pretender contar a descoberta progressiva de uma verdade sempre inscrita nas coisas ou no intelecto, salvo a imaginar que o saber atual

a possui, enfim, de uma maneira tão completa e definitiva que ele pode medir o passado a partir dela⁴⁸.

Rejeitada a verdade como norma da história, ou mais exatamente, rejeitada a história das ciências como ascensão progressiva da verdade — porque acatar isso seria avaliar as ciências segundo um critério absoluto do saber — a referência à verdade, todavia, não se ausenta. Foucault sabe que fazer a história de descontinuidades pode ser simplesmente fazer descrições de ideias que emergem e se apagam. Assim, ele completa com uma adversativa:

E, no entanto, a história das ciências não é uma pura e simples história das idéias e das condições em que elas apareceram antes de se apagarem. Não se pode, na história das ciências, tomarmos a verdade como adquirida, mas não se pode, tampouco, fazer a economia de uma relação ao verdadeiro e de uma relação à oposição verdadeiro e falso. É esta referência à ordem do verdadeiro e do falso que confere a essa história sua especificidade e sua importância⁴⁹.

A descontinuidade assim entendida só pode, efetivamente, ser encampada como um *modo de fazer*. Esse procedimento é exigido pela “natureza” da verdade nas ciências; afinal, que outra forma senão a “forma da descontinuidade” indicaria, mais do que expressaria, a operação de retificação, correção, recobrimento de discursos que serão finalizados por um dizer verdadeiro, na expressão tomada diretamente de Canguilhem? Há um mundo epistemológico de verdades descontínuas criado do próprio fazer do historiador e não de descontinuidades generalizadas que operariam em distintos níveis. Canguilhem preveniu-nos desse perigo: “Freqüentemente, o pesquisador de rupturas acredita, à maneira de Kant, que um saber científico se inaugura por uma ruptura única, genial. Freqüentemente, também, o efeito de ruptura é apresentado como global, afetando a totalidade de uma obra científica”⁵⁰. O autor nos lembra da dificuldade que há em empreender a possibilidade de uma história das categorias do pensamento científico quando se pensa, de saída, a história da ciência sob “a categoria do progresso das luzes”⁵¹. Trata-se de um afastamento perseguido intensamente por Canguilhem, pois, como dissemos, é pela busca de campos epistêmicos que se torna possível praticar uma história para além de um *passado da ciência*⁵² — um conceito vulgar para o autor, porquanto impõe um plano contínuo estabelecido, sobre o qual o historiador se move

⁴⁸ FOUCAULT, M. La vie: l’expérience et la science. *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1588.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ CANGUILHEM, G. *Ideologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie*. Paris: J. Vrin, 1977 p. 25.

⁵¹ Ibidem, p. 20.

⁵² CANGUILHEM, G. *Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie*. Paris: J. Vrin, 1977, p.13-14.

segundo o interesse de um presente do objeto, visto como definitivo em seu progresso. Em outras palavras, a verdade no interior do discurso científico é para ela sua norma ou a descrição correta de objetos; para sua história, é a coerência interna do discurso sem um valor normativo pré-determinado⁵³.

Tal fazer histórico não engendra *uma* descontinuidade, mas formas descontínuas articuladas pelo historiador: “[...] resta, portanto”, diz Canguilhem, “que praticar uma ciência, para o epistemólogo, equivale a imitar a prática do cientista tentando restituir os gestos produtivos de conhecimentos, por um convívio estudioso com os textos originais nos quais o produtor se explica sobre sua conduta”⁵⁴. Trata-se de uma importante *marca* da epistemologia histórica: a ideia de que tolher uma história das ciências, como soberana reprodutora de suas normas internas, exige uma *instalação* no conteúdo dos enunciados científicos. É nesse sentido que se pode apenas *praticar* uma história desse tipo, já que ela leva a instalar-se na forma de seus discursos. A referência à ordem do verdadeiro, como diz Foucault, leva necessariamente ao método recorrente. Mas recorrência não é uma maneira de julgar o presente do saber sob a totalidade descrita; por consequência, o sentido da *recorrência* é haurido dessa instalação nos enunciados científicos: a *autosubversão* é própria dessa ocupação persistente, cuja operação mostra-se como “transformações sucessivas deste discurso verídico”. Elas produzem, assegura Foucault, “[...] ininterruptamente, remanejamentos em sua própria história; o que, por muito tempo, tinha se permanecido um impasse se torna um dia solução: um experimento lateral se transforma em um problema central em torno do qual todos os outros se põem a gravitar [...]”⁵⁵.

Em suma, o que Foucault apreende e ressalta como a história das ciências em Canguilhem é a própria afirmação da descontinuidade que, doravante, será uma ordenação latente de discursos verídicos e a referência a essa ordem implica a redefinição da recorrência. Ela passa a ser o móvel de discursos que se recobrem de verdades descontínuas^{iv}.

⁵³ Lemos a seguinte passagem: “Neste texto (*O materialismo racional*), a tese da descontinuidade epistemológica do progresso científico é sustentada por argumentos retirados da história das ciências no século XX, da pedagogia das ciências, da necessária transposição de sua linguagem. Bachelard termina com uma variação sobre o duplo verdadeiro-verídico. ‘A ciência contemporânea é feita da pesquisa de fatos verídicos e da síntese de leis verídicas’ (Apud Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, p. 86). A veracidade ou o dizer-verdadeiro da ciência não consiste na reprodução fiel de alguma verdade inscrita nas coisas ou no intelecto desde sempre. O verdadeiro é o dito do dizer científico” (CANGUILHEM, G. *Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie*. Paris: J. Vrin, 1977, p.21).

⁵⁴ Ibidem, p. 18-19.

⁵⁵ FOUCAULT, M. *La vie: l’expérience et la science. Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1589.

Compreendendo assim o legado de Canguilhem, Foucault certamente tem em mente a distinção de interesses históricos: a diferença entre o interesse histórico do cientista e o interesse do epistemólogo. Aquele é afeito à normatividade interna das ciências e de sua narrativa, sempre cronologicamente orientada pela referência a um passado desdobrado no objeto do presente. Ao contrário disso, o interesse do epistemólogo é por *vocação* à historicidade, e não um complemento de seu saber tácito, como o é para o cientista. Ele é animado pelo problema de obter uma

[...] sucessão manifesta de enunciados, mais ou menos sistemáticos, *com pretensão de verdade*, o encaminhamento ordenado latente, agora apenas perceptível em que a verdade científica presente é o termo provisório, Mas porque isto é principal e não auxiliar, o interesse do epistemólogo é mais livre que o do cientista⁵⁶.

No interior de seu percurso, podemos marcar alguns direcionamentos específicos da descontinuidade. Ao preço de sermos sucintos demais, enumeremos: (1) Na *História da Loucura*: uma clara descontinuidade entre práticas e instituições, uma vez que a loucura é analisada segundo suas “encarnações” institucionais e não pelo desenvolvimento teórico-conceitual – descontinuidade em favor do domínio institucional; (2) Em *O Nascimento da clínica*, aparentemente há um privilégio do conceito, mas na verdade ele cumpre o mesmo sentido de ruptura da obra anterior, delimitando mais seu trabalho; nessa obra, assim, a teoria médica é sempre justaposta ao espaço social, sendo rupturas tanto no campo exclusivamente teórico quanto nas instituições médicas surgidas especificamente no século XIX - descontinuidade que atravessa o teórico como o espaço social que lhe dá novos objetos; (3) Em *As palavras e as coisas*, a ruptura diz respeito à busca, conforme teorias heterogêneas, dos saberes que se ordenam homogeneamente em *epistémê*; sendo a mais conhecida, portanto: trata-se da descontinuidade como *limiares* entre campos epistêmicos que poderiam, inclusive, ser encarados como contínuos, se pensarmos que uma *epistémê* cede lugar à outra, pelo esgotamento de sua extensão arqueológica. Ora, *A arqueologia do saber* congregará e justificará, em retrospectiva, o uso desses sentidos de descontinuidade: é um nome que o arqueólogo dá às transformações discursivas, portanto, *um modo de fazer*.

A arqueologia desarticula a sincronia dos cortes, como teria desfeito a unidade abstrata da mudança e do acontecimento. A época não é nem sua unidade de base, nem seu objeto: se fala sobre ela, é sempre a propósito de práticas discursivas determinadas e como resultado de suas análises. A época clássica [...] *é o nome que se pode dar a um emaranhado de continuidades e descontinuidades, de modificações internas às positivities, de formações discursivas que aparecem e desaparecem*. Da mesma forma, a ruptura não é, para a arqueologia, o ponto de apoio de suas análises, o limite que ela mostra de longe, sem poder determiná-lo nem dar-lhe uma especificidade: *a ruptura*

⁵⁶ CANGUILHEM, G. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris: J. Vrin, 1977, p.18.

*é o nome dado às transformações que se referem ao regime geral de uma ou várias formações discursivas*⁵⁷.

Em *A arqueologia do saber*, a ideia de *limiar* será fortemente alterada em relação à arqueologia das ciências humanas, uma vez que sua problematização dar-se-á a partir de um aspecto central da prática descontinuista: a marcação da cronologia. Para melhor expressar seu modo de fazer, Foucault apresenta quatro diferentes limiares com os quais a arqueologia lida: limiar de *positividade*, de *epistemologização*, de *cientificidade* e de *formalização*. Eles não equivalem a cronologias sequenciais, mas obedecem a uma ordem singular, podendo-se encontrar sobreposições, desaparecimentos ou realização abrupta de todos os limiares (a matemática é o exemplo a esse respeito, longamente tratado), inexistências e defasagens. Isso serve a Foucault para desvincular a arqueologia de qualquer traço evolutivo.

Retenhamos, enfim, essa opção pela descontinuidade como prática do historiador. Na aurora epistemológica de Canguilhem, pode-se captar o elemento de maior impacto na arqueologia de Foucault e, nessa história das ciências remanejada por Canguilhem, a atitude de historiador é uma *retroanálise* das verdades das ciências. Por esse termo, Canguilhem compreende a abertura às *pretensões de verdade* dos discursos da ciência, sendo que tais pretensões se oferecerão como o ponto notável, a partir do qual o arqueólogo procederá à sua modificação - esmero genuinamente foucaultiano -, o que acabará por expressar, não uma tensão e uma diferença fundamental entre epistemologia e arqueologia, mas, ao contrário, um deslocamento que a arqueologia fará em relação ao papel da filosofia – e da verdade –, nessa história das ciências. O germe da novidade arqueológica reside, dessa maneira, na necessidade de aprofundar-se essa perspectiva de investigação, já aventada por Canguilhem, em que não há nem uma oposição fundamental entre descontinuidade epistemológica e arqueológica, nem propriamente uma neutralização da recorrência; há, sim, uma reformulação geral sobre *o que* se faz na história.

HÁ UMA VERDADE NA FILOSOFIA?

Esse direcionamento da arqueologia como uma descrição das pretensões de verdade fica bem evidente em uma reunião de entrevistas de 1965, que trouxe à mesa A. Badiou, G. Canguilhem D. Dreyfus, J. Hyppolite, P. Ricoeur e Foucault. A questão debatida

⁵⁷ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 198.

foi a possível contradição entre duas afirmações: a de Canguilhem: “Não há verdade senão científica” (Ou: “Não há verdade filosófica”), justaposta à de Hyppolite “Não há erro em filosofia”. Canguilhem esclarece, de pronto, que, quando afirma a não-existência de uma verdade filosófica, não exprime com isso nem uma indiferença do filósofo à verdade, nem uma ausência de interesse da filosofia pela essência da verdade. Trata-se, ao revés, de compreender que a relação mantida pela filosofia com as verdades definidas pelas ciências “é um objeto de meditação”⁵⁸, e cumpre, aqui, observar o termo exato usado por Canguilhem: trata-se de uma *meditação* que se realiza não sobre *a* verdade, mas sobre “as verdades definidas **progressivamente** pelas ciências”⁵⁹.

Em algumas frases, o epistemólogo define com precisão sua atividade: instalar-se no interior das verdades científicas que, no seu avanço próprio – em sua normatividade recorrente –, permitem que o novo historiador realize não uma pesquisa especializada que seria reincidir em um objeto-verdade das ciências, mas sim uma meditação. Impõe-se, desse modo, a definição da tarefa da filosofia, já que Canguilhem afirma algumas vezes que as ciências não podem tratar seus objetos segundo o grau de universalidade com que eles são encarados pela filosofia, pois essa é a tarefa da filosofia:

[...] a filosofia deve confrontar certas linguagens especiais, certos códigos com o que permanece profunda e fundamentalmente ingênuos na experiência vivida. A filosofia não endereça a ninguém em particular, mas universalmente a todos. E a relação entre o pensamento filosófico e o pensamento das diferentes disciplinas científicas é uma relação concreta e nunca abstrata ou especial⁶⁰.

Sem um enraizamento em terreno próprio — porque este é inviabilizado em razão do tipo de ausência da verdade — a filosofia não deixa, contudo, de referir-se a uma ordem de verdade. Reiteradas vezes, Canguilhem adverte que o “valor próprio de verdade” não convém à filosofia, embora ela tenha seu valor. O *valor filosófico*, nessas falas de Canguilhem dirigidas a Hyppolite — falas que não se devem esquecer —, mantém-se do lado da “experiência vivida”, da “existência humana”. Nela, a filosofia é restauradora de uma totalidade cósmica que acabara por se perder, necessariamente, na diversidade das ciências. A *necessidade intelectual da filosofia aparece*⁶¹ no mesmo passo com o qual as ciências dirigem-se a um modo de explicação cada vez mais rigoroso, técnico, verdadeiro: para a

⁵⁸ FOUCAULT, M. Philosophie et vérité. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 476.

⁵⁹ Ibidem, p. 477.

⁶⁰ Ibidem, p. 478.

⁶¹ Idem.

ciência “[...] o que é [afirma Canguilhem] é o que ela define progressivamente como sendo o verdadeiro”⁶². A filosofia é sua confrontação, a dos valores verdadeiro e falso, no mundo *onde nós estamos*. Por essa razão, o discurso filosófico sobre o que as ciências entendem por “verdade” não pode ser definido, ele mesmo, como um discurso verdadeiro.

Radicada nessa fenomenologia inesperada de Canguilhem, a intervenção de Foucault parece imperceptível, porém ela incide justamente sobre o espaço da produção dessa verdade: não é possível *uma verdade da verdade*, visto que Canguilhem e Hyppolite concordam que há um espaço natural da verdade que são as ciências. A propósito desse raciocínio, Hyppolite dá um exemplo: “Embora, para Kant, por exemplo, a analítica transcendental representasse um tipo de verdade, isto não é mais verdade para nós hoje. Estamos em uma antropologia que se ultrapassa, não estamos jamais em um transcendental”⁶³. Não fosse por esse exemplo, não se poderia captar a diferença foucaultiana a respeito da produção da verdade nas ciências: “Sim [replica Foucault], mas mesmo a antropologia sobre a qual infelizmente nós refletimos muito freqüentemente, é precisamente um transcendental que se desejaria verdadeiro ao nível natural”. E aduz em defesa de sua posição: “[...] a partir do momento em que tentamos definir uma essência do homem que poderia se enunciar a partir dele mesmo e que seria, ao mesmo tempo, o fundamento de todo conhecimento possível e de todo limite possível do conhecimento, estamos em pleno paralogismo”⁶⁴.

O modo pelo qual Foucault situa sua mutação, no tocante à produção da verdade nas ciências, torna-se tanto mais compreensível quando se destaca sobre o fundo da antropologia kantiana. Parece que ela é tomada aqui como um contraexemplo, usado para desnudar a espécie de espaço natural que impede, justamente, que tomemos um discurso filosófico por verdadeiro ou falso. Foucault não pretende, com a expressão “estarmos em pleno paralogismo”, validar o transcendental como um tipo de verdade que se efetiva no nível natural, numa tentativa de aferir a verdade filosófica pela antropologia. Ao contrário, o filósofo revela o motivo pelo qual podemos expressar a inexistência de categorias objetivas preexistentes à ciência: elas são categorias da verdade, porque essencialmente compreendidas sob as condições que as tornaram possíveis, ou seja, com o fundamento antropológico do sujeito transcendental^v. Em outras palavras, Foucault concorda em não admitir a verdade ou a

⁶² FOUCAULT, M. Philosophie et vérité. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 481.

⁶³ Ibidem, p. 480.

⁶⁴ Idem.

falsidade de um discurso filosófico, desde que se pergunte por esse espaço naturalizado da verdade, ou melhor, que se pergunte ao discurso, qualquer que ele seja, por “uma vontade de verdade”⁶⁵. Eis aí a mutação em que a arqueologia se fiará; ela acaba por ser exposta na fala final, feita por Badiou, ao concluir:

Eu diria que, como tudo em filosofia, o desacordo surge, apesar de tudo, no interior de uma definição e de uma questão que permite que nós nos compreendamos uns aos outros; eu quero dizer por aqui, e talvez seja a ironia de sua posição, Canguilhem, que a pretensão de verdade do discurso de seu interlocutor é por você reconhecida, mesmo se o conteúdo de seu próprio discurso consiste em afirmar que o valor da verdade não está aqui em curso⁶⁶.

Pretender a verdade é o *incipit* arqueológico, as palavras iniciais de um movimento inteiro que a arqueologia terá de desenvolver. Então, se no bojo mesmo da época e das preocupações ditas arqueológicas foi permitida uma prática genuinamente epistemológica, é porque há uma exigência que se estabelece, pouco a pouco, no alargamento de seu objeto, um novo tipo de abertura à verdade que se imporá. No entanto, o índice dessa abertura constrói-se como uma latência silenciosa, embora não nas reflexões extensas de Foucault sobre a arqueologia, mas nas investidas externas aos livros publicados, nas declarações em entrevistas e no olhar retrospectivo cuja aparência oblíqua revela importante indefinição: arqueólogo ou epistemólogo?

Na realidade, a questão perde aos poucos a utilidade, por ser um inevitável encontro a que todo programa filosófico em construção está sujeito: tanto mais ele queira realizar o seu caminho, maior será, de certo modo, sua insciência incipiente. O arqueólogo chegou ao mundo epistemológico das verdades descontínuas, o de Canguilhem particularmente, ao aplainar, a partir dessa pretensão de verdade das ciências, o seu terreno próprio: escavar a superfície das expectativas do verdadeiro. Foucault acede, com isso, à complexa metodologia da descontinuidade⁶⁷, para inová-la, em seus trabalhos históricos, como o destrinchar de tais expectativas, a fim de “definir relações que estão na própria superfície dos discursos”, para tentar “tornar visível o que só é invisível por estar muito na superfície das coisas”⁶⁸.

⁶⁵ FOUCAULT, M. Philosophie et vérité. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 480.

⁶⁶ Ibidem, p. 492.

⁶⁷ FOUCAULT, M. Sur les façons d’écrire l’histoire. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 613.

⁶⁸ FOUCAULT, M. Michel Foucault explique son dernier livre. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 800. Na entrevista, Foucault afirma não gostar da ideia de “escavação” para caracterizar sua arqueologia, já que este termo poderia denotar a busca pelo oculto, pelo silenciado, ou mesmo pelo mais profundo da consciência humana. Mesmo assim, optamos por falar, paradoxalmente, em *escavar superfícies* para

ANTÍPODAS DA ARQUEOLOGIA

Os efeitos da paisagem epistemológica ensejaram a descrição ordenada de discursos com pretensão de verdade. Porém, desde muito cedo, a nascente arqueologia do saber encontrou seus antípodas. Uma crítica que, “num mesmo sobrevôo, reputou a teoria do discurso como errônea e de desencorajar a humanidade, fazendo da história um processo anônimo, irresponsável e desesperante”⁶⁹. É assim que Paul Veyne sintetiza uma das leituras mais comuns do pensamento de Foucault, especialmente da fase arqueológica. Essas leituras não se preocupam tanto com filiação epistemológica da arqueologia, mas acentuam certo conflito metodológico que seu programa acarreta. Levando em consideração que a noção de poder ocorre, explicitamente, apenas em *A vontade de saber*, alguns leitores entenderam essa ocorrência tardia como um déficit metodológico advindo da arqueologia. Para resumir tal ideia, a pergunta central que se põe nessa série de leituras é: como seria possível afirmar que os saberes sejam sistemas fundados em formas de regulação e, ao mesmo, propor-se a descrição de um saber histórico que investiga a historicidade da própria dominação? Na verdade, o que se põe em questão com tal tipo de problematização é o fato de Foucault, aparentemente, ter deixado de lado a explicação com respeito à sua coerência descritiva: os regimes de saber regulativos que descrevia referem-se a que discurso não-regulativo? O fato de Foucault ter optado por uma inflexão no interior do projeto arqueológico, em direção a uma teoria que reuniria os regimes regulativo-discursivos (saber-poder), levou essa crítica à afirmação de que a arqueologia, esgotada nesse seu pressuposto autorreferencial, requisitaria uma noção *a-social* de poder, para explicar seus fundamentos.

Por fim, nessa constelação de pensadores, Habermas desponta como o mais importante de seus representantes⁷⁰. O seu interesse de situar Foucault na esteira de Nietzsche cumpre, antes de tudo, com sua proposta de inventariar o discurso filosófico da modernidade. Habermas entende que o questionamento radical das condições do conhecimento efetuada pela crítica nietzschiana da moral inaugura uma recusa central: a pretensão do conhecimento

designar a terraplanagem “da superfície das coisas” (*Opus cit.* p. 800), sem precisarmos aceder a algo que “se esconde na profundidade de algum poder estranho” (Idem). Deve-se assumir o nosso *escavar superfícies* no mesmo espírito com que Foucault entende o radical *arché*: “fazer o que poderíamos chamar, conforme os **direitos lúdicos da etimologia**, de algo como uma *arqueologia* (FOUCAULT, M. Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 736, grifo nosso).

⁶⁹ VEYNE, P. *Michel Foucault, sa pensée, sa personne*. Éditions Albin Michel Idées, Paris, 2008, p. 48.

⁷⁰ HABERMAS, J. *O discurso filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

emancipatório da modernidade. A virada do irracionalismo, como ele denomina, corresponderia à montagem de um caminho incerto para o debate filosófico, já que esta recusa tem como condição prática a afirmação do niilismo que, no nível teórico, com efeito, não teria construído nenhum referencial ou categoria positiva. Podemos, em realidade, dizer que, para Habermas, o obscuro irracionalismo de Nietzsche seria um lamentável antirreferencial que, distendido no espaço da própria razão, enreda-se nas contradições labirínticas cuja saída não pode encontrar.

E a Foucault, agora na condição de historiador neonietzschiano das ciências, é dado semelhante destino, porque também ele incorreria nesse fundo inexplicado, por exemplo, de “saber como uma história das constelações da razão e loucura pode ser escrita, se o trabalho do historiador tem de se mover por sua vez no horizonte da razão”⁷¹. Assim, o irracionalismo estético é essa espiral da razão: autorreferencialidade que, em Nietzsche, resulta na própria desobrigação de um novo quadro teórico e prático e, em Foucault, desembocaria numa teoria aporética e apolítica do poder. Irracional porque crítica a razão da qual ainda fala e estético porque Foucault manteria um *impulso emancipatório*.

As práticas sociais, suas bases socialmente partilhadas e os discursos que circulam como uma rede de reprodução dessas bases ligam-se por um mesmo vínculo normativo: aquilo que Foucault denomina, em *A arqueologia do saber*, de práticas discursivas. Nova etapa do irracionalismo estético, a arqueologia vê-se, então, estreitada na subversão crítica a que se propõe: que a crítica da razão foucaultiana carece de critérios de fundamentação, epistemológica, metodológica e eticamente, poderia ser uma apreciação viável, se desconsiderarmos o vazio que se instaura entre a radical crítica das ciências humanas, como dominação, e a confiança arqueológica de que com elas esse método não se confunde. Essa vaga - rupturas, instabilidades, falhas que são suas constituintes – não indicaria já o potencial autossubversivo dessa razão *assim descrita*?

Numa primeira investida, de todo modo, Habermas vê impossibilidade para a arqueologia descrever as regras normativas dos discursos, se se compreende que eles próprios portam sua efetividade normativa. É impossível admitir uma regra dotada de normatividade *per se* que, enfim, regularia seu próprio funcionamento. No entender desse filósofo,

permanece inexplicado primeiramente o problema de como os discursos, científicos ou não, relacionam-se com as práticas: se os primeiros regem as segundas; se a sua relação deve ser pensada em termos de base e

⁷¹ HABERMAS, J. *O discurso filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 346.

superestrutura ou segundo o modelo da causalidade circular ou, ainda, como interação entre estrutura e acontecimento⁷².

Mas entendamos o que Habermas considera como um *historicismo impiedoso*. As formações discursivas encontram, nas regras constitutivas do discurso, seus mecanismos de limitação: os universos discursivos encontram sua forma limitada, afirma Habermas, “nos elementos excluídos inconscientemente como heterogêneos”⁷³. Habermas remete as regras constitutivas do discurso às condições da determinação de um sujeito-objeto, isto é, às condições que determinam um conceito e o tornam válido nesse campo. O significado profundo de semelhante remissão é que nenhum conceito pode ser apreendido fora de suas regras discursivas: o louco, ou a loucura, por exemplo, não passam de descrições autorreferenciais sem “um potencial autêntico de experiência aquém de todos os discursos sobre a demência”; conseqüentemente, a história do Outro, assim chamada pelo próprio Foucault, a *história* do Outro da razão, do heterogêneo excluído, não conservaria “o papel de um referente pré-discursivo que pudesse apontar para a chegada iminente de algo originário perdido”⁷⁴. É uma impossibilidade, portanto, da subversão crítica da razão, porque ela se encontra sem apoio, fora da limitação discursiva que a torna efetiva, mas, sobretudo, porque o heterogêneo desponta como pura conformação negativa, realizada pela bizarra figura desse arqueólogo pacificador.

Em artigo de 1986, *Une flèche dans le coeur du temps présent* tal argumento também é convocado, *tour a tour*, no tocante à mesma impossibilidade de uma descrição (a arqueológica) ser, ela mesma, autorregulada. Habermas dirige agora tal argumento (ou seria sua própria *flecha*?) à interpretação foucaultiana da *Aufklärung*, surgida em 1984. Diz ele:

Como é possível que este tipo de compreensão afirmada de um filósofo moderno, constantemente dirigido para nossa atualidade e inscrito no tempo presente, relacione-se com a crítica inflexível que Foucault faz da modernidade? Como podemos fazer coabitar o fato que Foucault se compreenda como um pensador da tradição da *Aufklärung* com a crítica indiscutível que ele produz no encontro desta forma de saber da modernidade?⁷⁵

Compreendamos que a crítica de Habermas concentra os maiores antípodas da arqueologia: o criptonormativismo ou a autorreferencialidade são formas de dizer que as

⁷² HABERMAS, J. *O discurso filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 340.

⁷³ *Ibidem*, p.354.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 354.

⁷⁵ HABERMAS, J., *Une flèche dans le coeur du temps présent. Critique – Michel Foucault: du monde entier*. Paris: Éditions de Minuit, t. XLII, n. 471-472, août-septembre 1986, p. 797.

formações discursivas falam de “contextos” cujas regras se autorregulam. Ora, se partimos com Habermas da oposição história e estrutura, Foucault seria mesmo um semiestruturalista. A implacável crítica arqueológica da razão, que zela por situar-se no nível do conceito, isto é, de negar que a teoria traga à baila uma determinação de práticas externas às ciências, resulta em um historicismo transcendental – e *transcendental*, ressalta Habermas, “no sentido mais brando”, visto que “concebe os objetos da compreensão histórico-hermenêutica do sentido como constituídos, como objetivações de uma práxis do discurso sempre subjacente e apreensível em termos estruturalistas”⁷⁶. Logo, a arqueologia, autorreferencial e semiestruturalista, só poderia encerrar um esvaziamento teórico-social. E esses elementos normalmente aparecem em conjunto em muitos outros autores.

Assim, tais componentes da crítica habermasiana desdobram-se, como uma segunda frente de apropriação do pensamento foucaultiano, assumida por Honneth⁷⁷. Os argumentos desse autor só ganham força crítica, se assumirmos que em Foucault há uma teoria social *strictu sensu*, projetada desde a fase arqueológica. Aliás, explorando a arqueologia em uma frente inusitada, Honneth parece certo de que, ou bem Foucault é um etnólogo de sua própria cultura e realiza uma fria história das ciências, ou bem recai no vazio da destituição da subjetividade e permanece com uma teoria *a-social* do poder. Ora, a leitura de Honneth tem a particularidade questionável de se concentrar na elaboração de *A arqueologia do saber* e nos elogios que Foucault faz à etnologia, nos últimos momentos de *As palavras e as coisas*. Foucault “analisa os modelos de pensamento”, diz ele, “que impregnam a nossa história com o olhar daquele para quem os contextos semânticos e referenciais da sua própria cultura se tornaram estranhos”⁷⁸. Pela análise desse autor, assim, o filósofo francês não poderá ser um arqueólogo e sustentar uma avaliação das ciências de que fala e da qual faz parte. Em sua leitura da arqueologia, a sermos sumários, os paradoxos apresentados por Honneth podem ser resumidos em um: Foucault, ao criticar a filosofia da história, segundo a projeção de um sujeito que a unificaria e que dominaria sua reflexão, imporia a consequente necessidade de que sua crítica se depurasse de qualquer relação com a filosofia do sujeito. A arqueologia almejaria esse solo puro.

⁷⁶ Ibidem, p. 353.

⁷⁷ HONNETH, Axel. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Cambridge: The MIT Press, 1991.

⁷⁸ HONNETH, Axel. Foucault et Adorno, deux formes d’une critique de la modernité. *Critique – Michel Foucault: du monde entier*. Paris: Éditions de Minuit, T. XLII, n. 471-472, (p. 800-815), août-septembre 1986, p. 803.

Ora, sustenta Honneth, o paradoxo reside na ideia de uma *história* da ciência comportar-se de modo a evocar para si uma *a-normatividade*, pelo mais flagrante engano: dizer que o sujeito da filosofia da história é incapaz de contar a história do saber, porque isso é um modo de normatização da própria ciência. Foucault, para conferir isenção à sua análise, afirmaria que o sujeito, sendo uma forma da história tradicional da ciência, estaria impedido de analisar, *arqueologicamente*, a categoria de que ela mesma emerge. Mas não é correto Foucault querer livrar-se da marcha subjetiva da história.

Então, o autor construirá um amplo argumento para dizer que a avaliação foucaultiana da projeção subjetiva não está correta. Não se pode negligenciar a interação entre sujeitos que é o movimento efetivo de enlace da teoria à prática social. É isso que demonstraria aquela projeção, como uma abordagem parcial e tendenciosa de Foucault e, doravante, o difícil problema que se coloca para ele é determinar metodologicamente a posição do observador:

Foucault, desta forma, deve com razão invocar para sua teoria social a perspectiva de um observador que se tornou alienado de sua própria cultura, somente se ele for capaz de mostrar como se é capaz de gradualmente livrar-se do contexto tradicional de sua cultura científica e, assim, na prática adotar uma posição neutra a respeito disso. Esta tarefa permite que a direção do tema metodológico e a abordagem original do ponto sócio-filosófico de Foucault venham à tona. Através de um ato de auto-purificação conceitual, a teoria social deve se libertar de todos os modos de pensamento que pertençam à cultura que está para ser investigada, de forma que possibilite alcançar, com respeito a ela, a perspectiva distanciada de uma etnologia. A partir desta posição, a função específica que uma crítica da tradição da filosofia de reflexão assume, para Foucault, pode ser vista, e o valor particular que a adoção das hipóteses básicas estruturalistas ocupa para ele podem também ser pensadas⁷⁹.

Por conseguinte, como desdobramento da excêntrica etnologia de Foucault, Honneth faz perceber que o método arqueológico vê-se obrigado a depurar-se, na verdade, dos conceitos da filosofia da reflexão, com o auxílio da abordagem estrutural da linguística e de outras apropriações, igualmente problemáticas e particulares, de certas experiências literárias. O resultado dessa depuração é, sobretudo, que na análise do discurso histórico de Foucault prevaleceria um desconfortável anonimato, uma teoria do social, na qual os sujeitos não são agentes, mas meros desconhecidos apreendidos pela noção estrutural de discurso. É patente, inclusive, o interesse do leitor de Foucault em assinalar essa projeção normativa do sujeito como a mola propulsora da depuração do sujeito. A arqueologia, então, pretenderia evitar o erro de transferir a função constitutiva do sujeito ao processo social e a filosofia da

⁷⁹ HONNETH, Axel. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Cambridge: The MIT Press, 1991, p. 110-111.

reflexão ultrapassaria negligentemente seu domínio, “assim que o modelo de pensamento do ego constituinte-significado é projetado nos eventos históricos e sociais. Isto é, o mundo social então aparece como a produção de um sujeito consciente singular e o processo histórico aparece como o traço de sua permanente auto-objetivação”⁸⁰. Portanto, o irracionalismo estetizante de Foucault, na versão de Honneth, é uma etnologia malograda de estruturalismo: a noção foucaultiana de discurso, devido à exterioridade do enunciado, torna-se uma estranha junção do estruturalismo semiológico com processos anônimos de poder.

A lista que persegue a tríade antípoda da arqueologia é infindável. Recentemente, Anthony Giddens⁸¹, por exemplo, tirou consequências do pensamento de Foucault bem próximas a esse descompasso entre crítica e reivindicações metacríticas. Ele faz o pensamento de Foucault remontar ao momento pelo qual as ciências sociais teriam atravessado desde o final da Segunda Guerra: pelo conservadorismo político que se acirrou no período pós-1945, conforme o qual, especialmente com o novo conservadorismo francês,⁸² nota-se uma substituição, na teoria política, do quadro teórico de Marx pelo irracionalismo de Nietzsche⁸³.

Então, depois de analisar a questão da disciplina e da vigilância conforme a análise foucaultiana do sistema prisional, Giddens conclui: “Talvez não seja exagero dizer que, para Foucault, eram sobretudo a prisão e o asilo que exemplificavam a era moderna e não a fábrica ou o lugar de produção, como para Marx”⁸⁴. Para esse autor, Foucault é um expoente recente daquilo que constituiu os chamados “novos filósofos franceses” – desiludidos com o

⁸⁰ Ibidem, p. 119.

⁸¹ Cf. GIDDENS, Anthony. Foucault, Nietzsche, Marx. In: *Política, Sociologia e Teoria social*. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p. 313-323.

⁸² Embora não tenhamos condições de ora desenvolver a questão, lembremos que a pecha de conservador vem de um comentário feito por Habermas. Certa vez, aludiu à revolução conservadora dos anos 30 para falar de Foucault. Nancy Fraser nos dá a referência: “Em uma recente discussão sobre o pós-modernismo, Jürgen Habermas referiu-se a Foucault como um “Jovem Conservador”. (Cf. HABERMAS, Jürgen. “Modernity versus Postmodernity. New German Critique 22 (Winter 1981): p. 3-14., (apud. FRASER, Nancy. *Opus cit.*). Este epíteto foi uma alusão aos “revolucionários conservadores” do entre guerra na Alemanha de Weimar, um grupo de radicais, intelectuais anti-modernistas em que figuravam Martin Heidegger, Ernst Junger, Carl Schmitt, e Hans Freyer. Chamar Foucault de um “jovem conservador”, assim, era acusá-lo do que Habermas chama de uma “crítica total da modernidade”. Tal crítica, segundo Habermas, é ao mesmo tempo teoricamente paradoxal e politicamente suspeita. É teoricamente paradoxal porque não pode contribuir com as categorias e atitudes modernas, contudo sub-repticiamente, pressupõe muitas delas que afirma ter ultrapassado. E é politicamente suspeita porque destina-se a uma resolução dialética dos problemas das sociedades modernas do que uma rejeição radical da modernidade como tal”. (FRASER, Nancy; *Michel Foucault: a “young conservative”?* in KELLY, Michael (org.); **Critique and power**, MIT Press, p. 185).

⁸³ GIDDENS, Anthony. Foucault, Nietzsche, Marx. In: *Política, Sociologia e Teoria social*. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p. 316.

⁸⁴ Ibidem, p. 319.

maio de 1968, propuseram em seus trabalhos quase que uma “experiência de conversão”⁸⁵, na qual Nietzsche figura como profeta. Como Habermas, Giddens sugere a apropriação da noção de poder nietzschiana, e entende, nesse sentido, que a questão política em Foucault implica, desde os primeiros trabalhos, o tema da descentralização do sujeito, recebida da tradição inaugurada por Saussure e Lévi-Strauss. Nesta tradição, haveria já a confusão entre uma “história sem um *sujeito transcendental* e história sem *sujeitos humanos conscientes*”⁸⁶.

Foucault teria dado seu passo nesse erro: a descentralização não é só um fenômeno metodológico, como também *substantivo*; tanto os campos epistêmicos da arqueologia, quanto os regimes de poderes-saberes da analítica do poder são análises cuja “transmutação de poder emanava de um pano de fundo escuro e misterioso da “história sem sujeito”⁸⁷. Esta, aliás, devemos simplesmente desconsiderar; afinal Giddens entende que tal história sem sujeito – a mesma que, segundo ele, orienta o “método genealógico” do francês – considera “as questões sociais e humanas” como “determinadas por forças das quais os envolvidos estão totalmente inconscientes”⁸⁸. Quanto à outra história, esta sim é digna de crédito: ela advém da máxima de Marx de que “os seres humanos fazem a história, mas não escolhem as condições em que a fazem”, e Giddens a teria desenvolvido na sua *teoria da estruturação*, pela qual os agentes são conscientes, “embora dentro de limites historicamente específicos de condições desconhecidas e das conseqüências não intencionais de seus atos”⁸⁹. Curioso descuido de Giddens: não teria sido Foucault que buscou delimitar as modalidades enunciativas como condições historicamente especificados no discurso?

Nesta mesma linha, podemos ainda lembrar de Charles Taylor. Embora o autor ponha-se à escuta da noção foucaultiana de verdade, Taylor conclui o mesmo poder sem sujeito, que esvaziaria o elo significativo entre as noções de liberdade/verdade, poder/liberação. A leitura de Nietzsche torna-se responsável, outra vez, pelo que antes era aventado como uma possibilidade de liberação aberta pela ideia de desmascaramento:

[...] devido à noção nietzschiana de verdade imposta por um regime de poder, Foucault não pode contemplar transformações liberadoras dentro de um regime. O regime está totalmente identificado com sua verdade imposta.

⁸⁵ Ibidem, p. 314.

⁸⁶ Ibidem, p. 320.

⁸⁷ Ibidem, p. 319.

⁸⁸ Ibidem, p. 320.

⁸⁹ Ibidem, p. 320.

O desmascaramento pode somente desestabilizá-lo: não se pode produzir uma forma nova, estável, mais livre, menos mendaz por este caminho⁹⁰.

Walzer sugere, por sua vez, uma proximidade de Foucault com o pluralismo norte-americano já que sua analítica do poder nega um centro diretriz o que, no fundo, serviria para camuflar a ação política e legal do Estado e de uma elite política⁹¹. Embora admita que a analítica do poder comporta uma rede infinita de poderes, não podendo, portanto, haver um centro disfarçado, Walzer parece não aceitar que haja alguma utilidade nesses inumeráveis pontos móveis da rede⁹². A teoria política de Foucault parece padecer, dessa maneira, do que podemos denominar de um funcionalismo artificialista, já que a *disciplina* é seu elemento central e decorre de uma descrição que não é a mesma da vida real. Foucault seria “mais um teórico que um historiador” trabalhando com materiais (projetos arquitetônicos, manuais, regimentos etc.) que, segundo a estranha expressão de Walzer, não são “relatos de práticas e experiências reais”⁹³. O melhor qualificativo que ele encontra para Foucault é o de um *anarquista-niilista* uma vez que o filósofo declara a abolição do todo disciplinar, sem, contudo, determinar uma forma social que pudesse se diferenciar das capturas disciplinares.

Outra maneira modo de associar Foucault a uma tendência conservadora é ver no seu pensamento certo funcionalismo sociológico. David Couzens Hoy afirma que o funcionalismo sociológico veria a vida social como “sistematicamente interconectada”, de maneira que “a mudança em qualquer parte afeta” a constituição do todo. Diz ele que o funcionalismo pode conduzir ao conservadorismo político, por uma espécie de fortalecimento centralizador. De certo, Hoy força uma derivação da noção de disposição de rede produtiva do poder, que atravessa de modo desigual o corpo social, a este fortalecimento central:

[...] o todo é tão poderoso que os intentos de produzir melhorias sociais mediante reformas particulares inevitavelmente fracassam ou que as instituições sociais existentes devem preservar-se já que, ao menos, são melhores que o caos social que poderia resultar dos esforços da transformação social⁹⁴.

⁹⁰ TAYLOR, Charles. Foucault sobre la libertad y la verdad. In: HOY, David C. (org). *Foucault*. Traducción de Antonio Bonano. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, p. 109.

⁹¹ WALZER, Michael. La política de Michel Foucault. In: HOY, David C. (org). *Foucault*. Traducción de Antonio Bonano. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, p. 64-65.

⁹² Ibidem, p.68.

⁹³ Ibidem, p. 69.

⁹⁴ HOY, David Couzens (org). *Foucault*. Traducción de Antonio Bonano. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, p. 15 (Introdução).

Mesmo Dreyfus e Rabinow que, sem dúvida, são muito atentos à alternativa buscada por Foucault diante da hermenêutica e do estruturalismo, optam por um esgotamento da arqueologia, devido a razões muito semelhantes às dos que tomam Foucault por um conservador. Segundo os autores, embora eles confirmem que o filósofo não tenha rejeitado a arqueologia, ela fracassou e tornou-se mero instrumento que isola sujeitos-objetos.

E seu fracasso é devido a dois tipos de descaracterização do discurso, em face da realidade social: uma é relativa à excessiva autonomia do discurso, que tornaria irreconhecível o papel institucional, e a outra é referente à impossibilidade de uma efetiva crítica de suas questões sociais concretas, porque o filósofo “considera a arqueologia um fim em si mesmo”. Aqui segue uma posição geral de Dreyfus e Rabinow autores: buscando determinar o discurso em sua autonomia, por meio da organização de suas regras, Foucault teria tornado ininteligível o domínio da prática. Por isso, como já é de esperar, Foucault teria saído em busca de um método – a genealogia nietzschiana – que pudesse “tematizar a relação entre verdade, teoria e valores e as instituições e práticas sociais nas quais elas emergem”. E afirmam: “isso o leva a prestar uma crescente atenção ao poder e ao corpo nas suas relações com as ciências humanas”, como se todo o trabalho histórico feito por Foucault tivesse sido a história de uma discursividade, tão pura e tão vazia, que fica difícil imaginar sua operação efetiva nos escritos⁹⁵.

De modo geral, Dreyfus e Rabinow afirmam, carregando nas cores, que a conversão da arqueologia para a genealogia depende de uma inversão da teoria para a prática. Eles entendem que as estratégias discursivas padecem da explicação metodológica que levará Foucault a uma *analítica interpretativa* do poder e da história. Logo, uma vez que as estratégias discursivas não nascem de um fundamento social, isto é, não remetem diretamente a fatores não-discursivos, o que, no limite, nos autorizaria a falar de novos objetos, fica a questão de se compreender como a arqueologia pode ser uma análise das transformações e também uma sistemática “pura” dos discursos. Daí ser necessário analisar o *esgotamento* metodológico da arqueologia, que se mostraria sob a forma de algumas *contradições latentes*: o *poder explicativo* da arqueologia é nulo quanto às razões pelas quais acontecimentos sem significado, apreendidos num espaço lógico de regras discursivas “formam e regulam” os locutores, enunciados, sujeitos e objetos considerados *com* significado.

Por esses breves apontamentos, enfim, pode-se deduzir que nada há de evidente em assinalar o caráter político de um método histórico que, para muitos, não só é hesitante

⁹⁵ DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. XXI-XXII.

para com a realidade social, como a arqueologia lhes pareceu um esvaziamento teórico-social^{vi}. Decerto, não nos cabe refutar cada um desses autores, porque isso seria assumir o pressuposto comum entre eles, a proposta de uma teoria social em Foucault, quando, na verdade, o filósofo descreve categorias do discurso do que pode ter sido a “sociedade”. Adiantemos, por isso, uma posição geral: na arqueologia, entre outras coisas, Foucault reivindica o simples direito de tratar a história no nível das coisas ditas efetivamente, no nível da existência do discurso: *descrição pura dos fatos de discurso*⁹⁶. Então, a partir dessa perspectiva, quando ele se nega a analisar o domínio da prática, em termos de expressão das condições sociais e econômicas, está sendo coerente com o objeto que traz à baila e não necessariamente retirando a legitimidade interpretativa do materialismo histórico, do mesmo modo que não recusa as distintas análises das ciências.

Foucault não é um ideólogo do discurso contra a ideologia, nem seu trabalho esvazia os objetos das ciências; ele é o arqueólogo da *desdobragem* dos espaços nos quais as ciências e a ideologia enraizaram-se. Para o filósofo, inclusive, o funcionamento ideológico das ciências desempenha papel central na história arqueológica e a descrição arqueológica pressupõe a ideologia científica, não para recusar-lhe a entrada no discurso crítico, mas para estabelecer a crítica. A estrutura epistemológica da economia e seu funcionamento como ideologia precisam, assim, ser reconduzidos à formação discursiva que teria oferecido as condições regulares para se fazerem reconhecidos como discurso:

[...] a questão da ideologia proposta à ciência não é a questão das situações ou das práticas que ela reflete de um modo mais ou menos consciente; não é, tampouco, a questão de sua utilização eventual ou de todos os empregos abusivos que se possa dela fazer; é a questão de sua existência como prática discursiva e de seu funcionamento entre outras práticas⁹⁷.

⁹⁶ FOUCAULT, M. Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 733.

⁹⁷ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 207.

NOTAS

ⁱ Cf. FOUCAULT, M. Les réponses du philosophe. *Dits et écrits I* – 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001. Nesta entrevista de 1975, lemos: “[...] Quando eu comecei a me interessar pela loucura, pelo encarceramento e, mais tarde, pela medicina e pelas estruturas econômicas e políticas que sustentavam estas instituições, o que me surpreendeu foi que a esquerda tradicional não dava a menor importância a estas questões. Nenhum relatório, estudo ou revista de esquerda mencionou ou criticou meus pontos de vista nesta época. Estas questões não existiam para eles. Por uma série de razões: uma dentre elas é certamente devido ao fato de que eu não apresentava os signos de um pensamento de esquerda, não tinha as notas de rodapé: ‘Como disse Marx’, ‘Como disse Engels’, ‘Como disse o genial Stalin’. E na França, para reconhecer um pensamento de esquerda, as pessoas olham imediatamente as notas de rodapé. **Mas o mais grave é que a esquerda francesa não considerava estes problemas dignos de uma análise política. Para ela, a leitura dos textos de Marx, ou a teoria da alienação, eis o que eram os trabalhos políticos. Eles jamais se punham o problema da psiquiatria.** Somente após 1968 – durante este processo que não constitui inteiramente o triunfo do pensamento marxista, mas que, ao contrário, o abalou verdadeiramente – que estes problemas entraram para a reflexão política. Pessoas que não se interessavam pelo que eu fazia começaram imediatamente a me estudar. E eu me vi colocado ao lado deles sem ter sido obrigado a deslocar meu centro de interesse. Os problemas que me preocupam não eram pertinentes a uma política de esquerda antes de 1968. Se você quiser: eu fui anexado ou, a partir de certo momento, eu recebi direito de cidadania” (Opus cit. p. 1675-1676, grifo nosso).

ⁱⁱ O trabalho de Christian Descamps indica muito bem a pluralidade de modelos que comportou a rubrica epistemologia histórica. Bachelard pratica uma história das ciências progressiva que prega “um pensamento abstrato capaz de arrumar a desordem confusa da percepção [...]. Soberano, o mundo científico efetuava uma gigantesca averiguação, sempre reordenada. Bachelard desejava tirar uma lição filosófica desses triunfos” (DESCAMPS, Christian. *As idéias filosóficas contemporâneas na França (1960-1985)*. Tradução de Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, p. 13). É possível pensar, neste sentido, no conceito de obstáculo epistemológico que, criticando o imediatismo da experiência, conclamava o epistemólogo a superar este limite a fim de “captar os conceitos científicos em sínteses psicológicas efetivas, isto é, em sínteses psicológicas progressivas, estabelecendo, a respeito de cada noção, uma escala de conceitos, mostrando como um conceito deu origem a outro, como está relacionado a outro. Terá, então, alguma probabilidade de avaliar a eficácia epistemológica. O pensamento científico vai logo aparecer como dificuldade vencida, como obstáculo superado” (BACHELARD, Gastón. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 22-23). Por sua vez, Alexandre Koyré, por exemplo, se afigura a Descamps como alguém que “milita pelas dificuldades”, isto é, “recusa-se à tentação de tornar mais acessíveis as sutis descobertas dos antigos cedendo às facilidades das traduções numa linguagem moderna” (DESCAMPS, Christian. *As idéias filosóficas contemporâneas na França (1960-1985)*. Tradução de Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, p. 87). Pode-se lembrar o que dizia Koyré sobre a indissociabilidade entre de uma história das ciências das outras aventuras do espírito humano: “Desde o início de minhas pesquisas” relata “fui inspirado pela convicção da unidade do pensamento humano, particularmente nas suas formas as mais elevadas [...] A evolução do pensamento científico [...] não formava, muito menos, uma série independente, mas, ao contrário, estava ligada estritamente àquelas idéias trans-científicas, filosóficas, metafísicas, religiosas (KOYRÉ, Alexandre. *Études d’histoire de la pensée scientifique*. Paris, Presses Universitaire, 1966, p. 1-2).

ⁱⁱⁱ Um exemplo um pouco enviesado, mas que se relaciona ao tema geral da tese. Analisando como a concepção de positividade entra para o trabalho de Foucault, Machado mostra que ela se altera na trajetória da arqueologia no sentido de sua especificação até tornar-se o “nível próprio da arqueologia” (MACHADO, R. *Ciência e Saber. A trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.p. 178). Se se pode assim compreender uma crescente precisão da arqueologia como arqueologia *do saber*, isto é, como a história das condições de possibilidade das ciências, suas regras de enraizamento discursivo, por que estas mesmas regras não são descrições e críticas de práticas sociais? Não seria um contra-senso que a *Arqueologia do saber* definisse “a priori como esta relação (discurso e não-discurso) deve ser feita; [...]. Ora, independentemente dessa indicações?”. Diz ainda Machado “é preciso reconhecer que a consideração das práticas sociais tem sua importância progressivamente diminuída nas pesquisas arqueológicas” (MACHADO, *Op. cit.* p. 179).

^{iv} Que compreendamos a visão foucaultiana de *coupure*. Podemos dizer, para prestar algum esclarecimento prévio, que há uma distinção essencial de foco entre a *coupure* epistemológica e a epistêmica. Enquanto a epistemologia pratica uma análise da regionalidade intensa a partir das fraturas conceituais nas ciências, a

arqueologia pratica uma análise da regionalidade extensa a partir dos cortes enunciativos. Lá saímos de objeto a objeto e, de algum modo, um projeto normativo interno às ciências precisa se justificar em face das rupturas epistemológicas; na arqueologia, ao contrário, deslocamo-nos para o campo dos enunciados que, uma vez justapostos, encontram sua coerência no trabalho extensivo ao recorrer a toda sorte de conceitos, incoerências, e contradições.

^v Que se note, desde já, a importância do tema da antropologia nascida junto de *Folie et deraison*, em *L'anthropologie de Kant* (1961), e que retorna como diagnóstico do homem moderno, em *As palavras e as coisas* (1966). Na tese complementar, aparecia a reconstrução de um importante debate entre Kant e alguns de seus interlocutores, a propósito das lições dadas pelo filósofo alemão. Foucault realiza um longo trabalho de reconstrução crítica do tema, tanto no interior da obra kantiana quanto no debate que as lições suscitaram. Este trabalho ele chama de *cronologia dos textos e arquitetônica da obra de Kant*. A certa altura, Foucault localiza o espaço possível da antropologia em geral: a região da antropologia não solicitaria, na observação de si, nem um sujeito em si, nem um *eu* puro da síntese, mas sim um *eu-objeto* que se apresentaria somente em sua única verdade fenomenal.

O conhecimento do homem requisita, na verdade, um sujeito que afeta a si mesmo. Foucault fala, então, da luz que efetiva a cena antropológica: *uma liberdade que se exerce no campo da passividade originária*. O domínio propriamente antropológico é aquele em que a unidade concreta das sínteses e da passividade, do afetado e do constituinte se oferece como fenômeno na ordem temporal. Isso ocorre porque o filósofo mostra-se bastante interessado em associar um trabalho pré-crítico à filosofia transcendental. Ou melhor, quer concluir que a crítica é animada pelo ensinamento antropológico. Foucault concebe esse lugar possível da antropologia como um contraponto que Kant assumiu, que o animará como uma espécie de ilusão necessária. Sua reflexão transcendental se faria acompanhar sempre do acúmulo de conhecimentos empíricos sobre o homem. Foucault acredita que o trato com o ensino da antropologia, que ocupou 25 anos do percurso de Kant, diz respeito à estrutura do problema que Kant persegue, a saber, de que maneira *pensar, analisar, justificar e fundar a finitude*, sem recair numa reflexão que se valha de uma ontologia do infinito, tampouco de uma filosofia do absoluto (Cf. *Introduction à l'anthropologie* (tese complementar em 2 volumes, publicação parcial Kant, E. *Antropologie du point de vue pragmatique*. Paris: J. Vrin, 2008).

^{vi} A feliz dita do pensamento de Foucault em nossos dias parece ter soterrado tais críticas. Um sobrevoo de relance nos trabalhos sobre Foucault pode revelar que seu pensamento é matéria nos estudos na teoria social: BERT, Jean-François. *Michel Foucault, regards croisés sur le corps : histoire, ethnologie, sociologie*. Strasbourg : Éd. du Portique, 2007. _____. *La place de Michel Foucault dans la sociologie française*. Thèse en Sociologie Présentée à l'Université de Paris VIII, novembre, 2006 ; CLADIS, Mark S. *Durkheim and Foucault : perspectives on education and punishment*. Oxford : Durkheim Press, 1999 ; DONZELOT, Jacques ; GORDON, Colin. *Comment gouverner les sociétés libérales? L'effet Foucault dans le monde anglo-saxon* (discussion) *Esprit*, n° 319, novembre, pp.82-95, 2005 ; LENOIR, Remi. *Famille et sexualité chez Michel Foucault*. In : *Société et Représentations*, n° 22, oct., pp. 189-214, 2006. _____. *Foucault et les milieux judiciaires lors de la rédaction de Surveiller et Punir*. *Sociétés et Représentations*, novembre, pp.125-129, 1996 ; _____. *La notion d'État chez Émile Durkheim et Michel Foucault*, *Sociétés & Représentations*, avril, pp.252-273, 1996

CAPÍTULO I: O SABER, A VERDADE E A NORMA

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam o seu objetivo. Involuntariamente, imaginam “o homem” como uma aeterna veritas, como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura de todas as coisas.¹

Friedrich Nietzsche

1.1 UMA HISTÓRIA ARQUEOLÓGICA DA VERDADE

Não se pode dizer, sem implicações verdadeiramente problemáticas, que a história, praticada sob o título de arqueologia, confunda-se com a epistemologia histórica². Em realidade, a efetivação do programa de investigação arqueológica comportou a escrita de quatro grandes trabalhos: A história da loucura na Idade Clássica (1961), O nascimento da clínica (1963), As palavras e as coisas (1966) e o próprio A arqueologia do saber (1969). Com eles, Michel Foucault (1926 – 1984) certamente extrapolou os limites do exercício da prática epistemológica da qual parte, mas isso não se deu de modo homogêneo e nem sempre foi uma questão consciente para o filósofo, explicitando-se apenas em *A arqueologia do saber*. Várias razões poderiam ser apresentadas em favor de tal afastamento; como já aventamos antes, contudo, parece-nos que, em relação ao tema da verdade, podemos obter um resultado pouco esperado da arqueologia: é pelo modo como esse tema articula-se no desenvolvimento dos supracitados trabalhos que a arqueologia singulariza-se em direção ao seu caráter crítico.

Quanto ao tema, podemos assinalar um alargamento típico das investigações arqueológicas: elas se deslocam do inicial interesse pelo saber médico e pela clínica, regiões aparentemente lotadas nas ciências, para as estruturas mesmas do conhecer, formuladas pelos campos epistêmicos denominados *epistémê*, da Renascença às chamadas Idade Clássica e

¹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 16 (§ 2).

² Pensamos que, quanto ao afastamento da arqueologia em relação ao programa epistemológico, Roberto Machado, a quem nos referimos antes, já realizou o importante trabalho de mostrar a *démarche* arqueológica. Ele avalia a arqueologia segundo algumas noções, notadamente as de orientação canguilhemeana (*conceito, descontinuidade e recorrência*) da epistemologia histórica francesa (MACHADO, R. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981).

Moderna. De uma história de verdades descontínuas, de suas formas de validação, Foucault passa a uma arqueologia das expectativas de verdade. Observamos anteriormente que tal percurso é a problemática foucaultiana de uma história da verdade cuja amplitude suplanta o projeto de uma simples história da racionalidade. Por esse motivo, é preciso, antes de tudo, compreender esse alargamento como um modo de operar a verdade, desde o interior da arqueologia; é a definição de âmbitos de verdade, ou seja, de horizontes tomados como pretensões à verdade, que interessa à arqueologia. Pierre Macherey aventa essa ideia, quando afirma que a crítica ao saber positivo da doença mental, já nos trabalhos dos anos 1950, teria sido a história que aconteceu à loucura, portanto, a história da ocultação de uma ausência. Sobre as investigações de Foucault dos anos de 1960, declara ele:

Nelas se esboça uma interpretação da história como processo de ocultação da verdade, cuja inspiração é evidentemente heideggeriana: se não existe verdade psicológica da loucura – *o homo psychologicus* não passando de uma invenção tardia de nossa cultura – é porque a própria loucura, em sua verdade essencial e intemporal, rasga a história com seus relâmpagos que, embora intermitentes (Hölderlin, Nietzsche, Artaud), não deixam de ser os sinais indiscutíveis de sua inalterável permanência³.

Contudo, à diferença de Macherey, que lhe creditou inspiração heideggeriana,ⁱ preferimos compreender essa ocultação da verdade como advinda de um uso precoce e ainda inicial da vontade de verdade nietzschiana (*Wille zur Wahrheit*). É por isso que Foucault instala-se não exclusivamente nos enunciados científicos, mas em uma gama de âmbitos destinados a definir estratos de verdade. Ou melhor, a verdade é uma relação que o saber tem consigo mesmo e essa relação tem uma história que não se reduz a uma racionalidade qualquer, antes a engloba:

É aqui onde a leitura de Nietzsche foi para mim a mais importante: não basta fazer uma história da racionalidade, mas a história mesma da verdade. Isto quer dizer que, em vez de se perguntar a um ciência em que medida sua história lhe aproximou da verdade (ou impediu o acesso a ela), não seria preciso antes dizer-se que a verdade consiste em uma certa relação que o discurso, o saber, mantém consigo mesmo e se perguntar se essa relação é ou não tem ela mesma uma história?

³ MACHEREY, Pierre. Nas origens da História da loucura. In: RIBEIRO, Renato Janine (org). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 70. Cf. a introdução de 1954 elaborada para a tradução de *Traum und Existenz*. Introduction, in Binswanger L. *Le Rêve et l'Existence* (tradução J. Verdeaux), Paris, Desclée de Brouwer, 1954, pp. 9-128 ; FOUCAULT, M I *Introduction*. Dits et écrits I – 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001, p. 93-147).

Na prática arqueológica, a verdade mostra-se critério de si e do “falso”. Essa definição impõe discussão sobre seu próprio ponto de partida que, por força da definição, não é verdadeiro nem “falso”. Foucault não desconsidera os discursos teóricos das ciências — O nascimento da clínica é um longo trabalho histórico sobre as teorias médicas — mas não lhes confere estatuto privilegiado ou destacado de outros âmbitos. Recorre, por outro lado, às mais distintas práticas discursivas — *História da loucura* comprova isso, em sua riqueza de níveis de análise —, mas jamais afirmará que elas desempenham uma determinação preeminente sobre qualquer outro material de trabalho. Fica a questão de como se determina o valor normativo da verdade, não como um progresso da razão, mas como alvo sempre visado das ciências.

Trata-se de reconhecer que essa ampliação de horizontes de verdade comporta uma dispersão, ainda que os mesmo âmbitos tratados nos trabalhos arqueológicos pareçam tratados de modos tão diversos. É inegável, por exemplo, que Foucault realizou um trabalho exaustivo de epistemologia do saber médico em *História da loucura*. Isso deve significar que o filósofo propõe sua história como caminho pelo qual o imperativo de positividade dos objetos da consciência médica converteu a loucura em doença mental. Um caminho que organizou certas condições de possibilidades postas sobretudo, mas não unicamente, sob o solo do Classicismo, cujas resultantes maiores teriam sido a marcação de uma nova época (a clássica), o surgimento de um novo saber sobre a condição mental (a psiquiatria), e a alteração profunda da imagem humana a partir de então. Em que perplexidade, todavia, o leitor encontra-se, ao notar que Foucault faz a história da doença mental, empregando uma diversidade surpreendente de âmbitos discursivos: do tema literário da Nau dos loucos às pinturas de Bosch (1450 – 1516); do teatro renascentista aos jogos acadêmicos de Erasmo (1469 – 1536); dos prontuários do Hospital Geral aos decretos e decisões da Monarquia absoluta etc. E não nos esqueçamos daquela que será verdadeira marca narcísica para alguns dos seus leitores: o risco que este corre com o recurso ao argumento da loucura, na *Primeira Meditação* (1641). Depois, sobre uma rica bancada de trabalho, está *O nascimento da clínica*, livro que traz um tema em relação de continuidade: a noção de doença recebeu, na medicina moderna, uma determinação de certo regime de visibilidade, inaugurado no conhecimento do patológico. Ora, apesar de Foucault tratar fundamentalmente, nesse trabalho, de discursos teóricos sobre a determinação patológica, a compreensão da doença no corpo é um dado que a história pode apreender pelo olhar médico, isto é, novo regime de visibilidade que se dá no ato de consciência do médico. Ato que ilumina o organismo e nele localiza a operação desviante. Um procedimento nada trivial fazer uma história das condições do patológico na

Modernidade, atrelando-a a um elemento de visibilidade, uma estrutura falada do percebido, que é exterior a um espaço ideal da doença e a seus conceitos normativos. Tal pesquisa é, manifestamente, trabalho de arquivista em que se favorece, por assim dizer, a própria “teoria” como arquivo.

Essa dispersão é constitutiva do discurso, é seu critério como a afirmação da singularidade de uma prática discursiva. Aquilo que, no nível mais imediato da história das ideias, pode aparecer uma ausência de balizadores na validação dos discursos pertinentes à emergência da historicidade⁴ para a arqueologia é a afirmação de seu objeto. Foucault assume que “a arqueologia não está à procura das invenções e permanece insensível ao momento (emocionante, admito) em que, pela primeira vez, alguém esteve certo de uma verdade”. E ela, continua o autor, “não tenta restituir a luz dessas manhãs festivas, o que não quer dizer que se dirija aos fenômenos médios da opinião pública e à palidez do que todo mundo, em certa época, podia repetir”. Pode-se dizer que, abdicando do antigo mal do predecessor - “dos santos fundadores”, na expressão do filósofo -, a singularidade de uma prática discursiva abre-se como o seu próprio exercício, ou seja, como “prática que dá conta, na própria obra, não apenas das afirmações mais originais (e com as quais ninguém sonhara antes deles), mas das que eles retomaram, até recopiaram, de seus predecessores”⁵. Parece que esse critério da dispersão concretiza-se, para Foucault, pela comparação entre duas perspectivas que se podem assumir para os discursos.

Com efeito, a esse propósito, no ínterim da publicação de *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber*, forma-se com clareza o nódulo ao qual se referirá essa dispersão da arqueologia: a relação entre os domínios discursivo e não-discursivo. Relação que “a hanté toujours” Foucault, como ele próprio nos diz:

Tentando colocar em jogo uma descrição rigorosa dos próprios enunciados, pareceu-me que o domínio dos enunciados obedecia a leis formais, que se podia, por exemplo, encontrar um único modelo teórico para domínios epistemológicos

⁴ Há quatro pontos de separação entre a arqueologia e a história das ideias que Foucault desenvolverá em *A arqueologia do saber*. Distinção quanto ao original x regular, quanto às contradições, aos fatos comparativos e à mudança e às transformações. Eles podem ser assim resumidos: “Enquanto a história das ideias encontra o ponto de equilíbrio de sua análise no elemento do conhecimento (encontrando-se, assim, coagida a reencontrar a interrogação transcendental), a arqueologia encontra o ponto de equilíbrio de sua análise no saber – isto é, em um domínio em que o sujeito é necessariamente situado e dependente, sem que jamais possa ser considerado o titular (seja como atividade transcendental, seja como consciência empírica). (FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.205).

⁵ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 163.

diferentes e que, nesse sentido, se podia concluir que haveria uma autonomia do discurso. Mas só há interesse em descrever esse estrato autônomo de discursos à medida que se pode relacioná-lo com outros estratos, de práticas, de instituições, de relações sociais, políticas etc.⁶

Nessa passagem, o autor trata do conceito de enunciado, com a precisão que começava a grassar a partir de 1966 e que seria amadurecida nas reflexões de *A arqueologia do saber*. De fato, essa ideia de vinculação necessária entre autonomia discursiva e dependência discursiva, isto é, entre a descrição da autonomia do discurso e sua vinculação a domínios não-discursivos, não era algo claro à época de *História da loucura* e de *O nascimento da clínica*, o que não significa que ela ali se ausentava, pelo contrário. Uma descrição rigorosa dos próprios enunciados, como possibilidade de um estrato autônomo do discurso, não é a forma amadurecida da arqueologia do saber médico; na verdade, diferentemente, ela constitui a possibilidade de relação com outros estratos, isto é, com outros âmbitos, os não-discursivos, que Foucault chama de domínios práticos. Ora, essa vinculação já ocorria antes mesmo da conceituação de enunciado⁷.

Como é de hábito, o filósofo organiza, ele mesmo, uma gênese da questão. A conhecida divisão entre uma história do Outro (*História da loucura* e *O nascimento da clínica*) e uma história do Mesmo (*As palavras e as coisas*) é compreendida como dois eixos históricos, o vertical e o horizontal, que, em verdade, resultam da problemática formada pelo binômio autonomia discursiva / domínio prático⁸. Trata-se de um projeto com duas tarefas, nascido da seguinte questão (sobre a qual, logo após a publicação de *As palavras e as coisas*, o autor demonstra ter completa ciência):

Eu quis, precisamente, na *História da loucura* e em *O nascimento da clínica*, definir as relações entre esses diferentes domínios [estrato autônomo e prático].

⁶ FOUCAULT. Sur les façons d'écrire l'histoire". *Dits et écrits I – 1954 – 1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 618, grifos nossos.

⁷ Basta lembrarmos, por exemplo, o recurso ao texto de Descartes, que é vinculado aos imperativos de internação em jogo na fundação do Hospital Geral de Paris. Contudo, reservamos a discussão sobre conceito de *enunciado* bem como essa vinculação entre autonomia discursiva e domínios práticos para o nosso capítulo II, já que tais questões nos são estratégicas para discutir o caráter crítico da arqueologia.

⁸ “A *História da loucura* era, grosso modo, a história da partilha, a história, sobretudo, de uma certa cisão que toda sociedade vê-se obrigada a instaurar. Quis, ao contrário, fazer neste livro [*As palavras e as coisas*], a história da ordem, dizer a maneira pela qual uma sociedade reflete a semelhança das coisas entre elas e a maneira pela qual as diferenças entre as coisas podem se controlar, se organizar em rede, se desenhar segundo esquemas racionais. A *História da loucura* é a história da diferença; *As palavras e as coisas*, a história da semelhança, do mesmo, da identidade” (FOUCAULT, M. Les mots et les choses. In: *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 526).

Tomei como exemplo o domínio epistemológico da medicina e o das instituições de repressão, de hospitalização, de seguro dos desempregados, de controle administrativo da saúde pública etc.

Assim, num primeiro momento, segundo tal gênese, impunha-se ao autor considerar a medicina como domínio epistemológico e definir as relações que a associam a domínios práticos. Não negligenciemos o fato de Foucault ter encarado a medicina “como exemplo” que, por assim dizer, é justaposto a domínios que não são, em princípio, outros domínios epistemológicos (instituições de repressão, de hospitalização, de seguro dos desempregados, de controle administrativo da saúde pública). Esse tipo de indefinição, que, não raro, parte de uma escolha aparentemente arbitrária, rendeu a Foucault muitas críticas. De todo modo, a partir dessa escolha de um domínio e da vinculação da autonomia discursiva à dependência de domínio prático, a história do Mesmo tem seu princípio afirmado. Então, ele continua:

Mas me apercebi de que, nesses dois primeiros livros, as coisas eram mais complicadas do que eu supunha, que os domínios discursivos não obedeciam sempre a estruturas que lhes eram comuns com seus domínios práticos e institucionais associados, que eles obedeciam, ao contrário, a estruturas comuns a outros domínios epistemológicos, que havia um isomorfismo dos discursos entre si em uma época dada⁹.

Fica patente que algo novo nascia para Foucault. Algo da exclusiva ordem discursiva escapava, na verdade, ao movimento de vinculação do domínio discursivo ao prático. Essa “fuga” do discurso é percebida por ele, quando chama a atenção para dois problemas importantes que implicavam tais estudos iniciais sobre o saber médico¹⁰. O baixo nível de formalização teórica da psicopatologia dos séculos XVII e XVIII tornava o material estudado na História da loucura algo singular e configurava uma complexidade para a análise das relações entre o saber e a sociedade, visto que, sem a sistematização esperada para uma ciência, o conjunto institucional da Idade Clássica sobressaía como seu elemento mais apreensível.¹¹ Ou seja, essa baixa formalização

⁹ FOUCAULT. Sur les façons d’écrire l’histoire. In : *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 618, grifos nossos.

¹⁰ Cf. ROUANET, Sérgio P. Entrevista com Michel Foucault, p. 17-42. In: ROUANET, Sérgio Paulo (org). *O homem e o discurso. A arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971.

¹¹ Aqui vale uma informação de caráter metodológico para a arqueologia. Conforme nos diz Ian Hacking em *Michel Foucault's Immature Science*, o filósofo está na contracorrente com uma história das ciências *imaturas*. As ciências imaturas constituem as chamadas pseudociências, às vezes chamadas de pensamentos empíricos por Foucault pelas quais ele se interessou ao longo de seus trabalhos. São imaturas, como a medicina, por exemplo, porque não desfrutariam da maturidade das ciências altamente formalizadas. As ciências imaturas são acreditadas como impregnadas, em demasia, de um conteúdo empírico, irregular, exposto à contingência: não dispõem, aparentemente,

“teórica” da psicopatologia acompanhada de um complexo institucional tornava a escolha singular: a loucura, na figura do louco, é uma invenção da Idade Clássica, não tendo, em definitivo, verdade teórica que a embasasse. E, por esse caminho, Foucault mostra que o desenvolvimento da realidade histórica da loucura abre o campo para o conhecimento da alienação, sob a forma de uma positividade que a reconhece como doença mental. Contudo, não é a evolução de um domínio teórico que realiza a verdade dessa história, mas sim um ardil sempre pressuposto na cultura clássica: o conhecimento médico sobre a loucura nunca se esgota em si mesmo, sendo uma experiência jamais encarada como exclusiva determinação da teoria médica¹².

No estudo da medicina clínica, por sua vez, é a teoria que ocupa, em princípio, a cena. O filósofo, deliberadamente, afirmava ter escolhido um caminho diferente em relação ao do escrito anterior, lidando com um âmbito bem sistematizado no nível epistemológico – a fisiopatologia que, junto à anatomia, formará a clínica moderna –, a fim de localizar que papel desempenham o sistema institucional, as práticas sociais e econômicas agenciadoras da medicina moderna. E conclui que as práticas não-discursivas associadas às teorias médicas modernas não inventam nada de novo para o saber médico, mas diversificam o modo de demarcar as teorias, como, por exemplo, o espaço da população, que é um novo modo de enquadrar a patologia na condição de fenômeno coletivo.

de uma normatividade própria que regeria sua organização interna. Hacking estrutura sua leitura da arqueologia a partir da suspeita desta distinção entre maturidade e imaturidade da ciência. Diz que ela é mal compreendida pelos filósofos já que parece, de hábito, veicular idéia que são sempre as normas internas o que deve definir a referência de verdade. A história arqueológica, diferentemente, é o estudo das bases de corpos de conhecimentos cuja normatividade é apreendida da regularidades. Elas “determinam sistemas de possibilidade do que é concebido como verdadeiro-ou-falso. Elas determinam o que conta como motivos para o assentimento ou discordância, quais os argumentos e dados são relevantes”. HACKING, Ian. Michel Foucault's Immature Science. In: **Noûs**, Vol. 13, No. 1 pp. 39-51, Blackwell Publishing, 1979. p. 47-48). Hacking se refere à pretensão de verdade que são tais motivos de acato ou discordância. É parte essencial, portanto, da investigação arqueológica considerar o que foi tido como razão, argumento ou evidência, ou seja, os mais distintos modos de imaturidade são, no fundo, historicidades que aparecem como motivos para o conhecimento. Para uma crítica da leitura de Hacking que assimila a arqueologia de Foucault no quadro da tradição analítica, ver: Wartenberg, Thomas E.: “Foucault's Archeological Method: A Response to Hacking and Rorty”. in: *The Philosophical Forum* (Boston, MA), Vol. 15 (1984) p. 345 - 364.

¹² A alteração da consciência da loucura na Idade Clássica não é uma formação teórica, mas uma involução na compreensão da individualidade da loucura por uma nova experiência social: “O que se passou entre o fim da Renascença e o apogeu da Era Clássica não é, portanto, apenas uma evolução nas instituições: é uma alteração na consciência da loucura; são os asilos de internamento, as casas de força e de correição que doravante representam essa consciência” (FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva 2005, p. 123).

Se Foucault pretendeu inicialmente fazer uma história da loucura recorrendo a teorias e conceitos médicos, em direção ao nascimento de instituições que os acompanham na paisagem da realidade social na mesma partilha racional, ele também notou aí que tal arqueologia da medicina não esgotava todos os discursos sobre o fenômeno patológico. Na medicina moderna, é nítida a solicitação que a própria doença mental faz, por exemplo, de outros domínios que não lhe são “aparentados”: no bojo das ciências médicas, o conhecimento sobre a loucura e sobre a patologia revelou-se, no nível arqueológico, como forma de saberes que reivindicam constantemente outros domínios epistemológicos¹³. Basta lembrarmos que não há compreensão da loucura, na Idade Clássica, nem da patologia, na Modernidade, sem o recurso à ordem classificatória da botânica, de sua linguagem que dissemina, pelo saber médico, um verdadeiro jardim das espécies patológicas¹⁴; entretanto esse domínio discursivo é mais amplo, indo além da possibilidade de descrição das instituições que constituíram a grande forma de internação-recepção do louco mudado em doente mental. Ele se liga a outro discurso médico que é aquele do saber clínico, de seus modos de veiculação da teoria patológica. Para isso não é suficiente uma arqueologia da alienação, mas do olhar médico. Entende-se, pois, o intuito central em se fazer uma história da clínica: ela carrega tal preocupação com a determinação do patológico, no nível da visibilidade do discurso, conforme o enquadramento que a ele se deu pelo domínio não-discursivo, isto é, por meio das mudanças institucionais correlatas à compreensão do patológico. Se Foucault começa por uma vinculação dos discursos ao âmbito das práticas, alguns deles vão se mostrar não reduzíveis a esse âmbito que ora se descreve. Só por isso, o autor chega à possibilidade de um isomorfismo de discursos — de uma história do Mesmo —, através da discordância percebida entre os domínios discursivos escolhidos e os domínios práticos associados da história do Outro.

¹³ As dificuldades que Foucault enfrenta nas suas descrições históricas nunca foram escamoteadas e aparecem largamente discutidas nas entrevistas que o filósofo concedeu. Assim é que o nível arqueológico só será definido na reflexão de *A arqueologia do saber*: “[...] tentei apreender as transformações da gramática, da história natural e da economia política não ao nível das teorias e teses sustentadas, mas ao nível da maneira pela qual essas ciências constituíram seus objetos, formaram os seus conceitos, da maneira pela qual o sujeito cognoscente se situava em relação a esse domínio de objetos. É isto que eu chamo de **nível arqueológico** em oposição ao nível epistemológico” (Entrevista com Michel Foucault, p. 25. In: ROUANET, Sérgio Paulo (org.). *O homem e o discurso. A arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971. Também em *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1030, grifos nossos).

¹⁴ Cf. FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed., São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 191.

É em razão de novos parentescos com outros domínios epistemológicos, encontrados a partir do discurso da medicina, que o autor encontra analogia com outros domínios. É fecunda essa lacuna entre um domínio epistemológico e um prático da arqueologia do saber médico, pois viabiliza o isomorfismo do discurso posto em prática em *As palavras e as coisas*, obra que vem responder a esse problema da simultaneidade epistemológica, pois manifesta que o elo entre as formações econômicas e sociais pré-discursivas e as formações discursivas não é exclusivamente do tipo expressivo, mas se estabelece do esgotamento de um campo epistêmico a outro. Tal elo deve ser compreendido como uma função enunciativa e, nesse contexto da história isomórfica dos saberes, é o próprio homem que resulta na mais radical forma de norma. Enfim, seja considerando as ciências bem formadas em suas operações sistemáticas, seja orientando-se pelo complexo da internação clássica, ou ainda mantendo-se no nível puramente discursivo, tais pontos de partida mostram, em conjunto, que Foucault nunca definiu previamente seus objetos.

O que pode indicar, entretanto, esse duplo ponto de partida que entende a história quase como um fazer atual? Comparam-se duas perspectivas do discurso para emergir um ponto de vista nem verdadeiro, nem “falso”. De nossa parte, portanto, acatemos uma indicação dada um pouco mais tarde pelo filósofo: associando seus trabalhos ao novo projeto de mudança de si, no jogo de verdade (*jeu de vérité*)¹⁵, ele passa a entender que cada um de seus livros é um modo de “découper un objet”, forjando cada qual um método de análise. Ao modo das retrospectivas nietzschianas (como os famosos Prefácios de 1886, pelos quais Nietzsche reescreve suas obras publicadas, sob uma nova perspectiva conceitual)¹⁶, Foucault fala de um olhar retrospectivo lançado sobre a experiência da escrita de um trabalho já concluído. Pensar sobre essa conclusão é extrair uma reflexão metodológica que se desprenderia do método que o livro seguiu de fato¹⁷

¹⁵ Expressão que aparece em *História da sexualidade III*, para definir a terceira frente de estudos dos jogos de verdade. Depois dos jogos de verdade na ordem do saber (*arqueologia*), dos jogos de verdade na ordem do poder (*genealogia*), impunha-se estudar os jogos de verdade na relação de si a si (*história da subjetividade*). Cf. FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Graal: Rio de Janeiro, 1998.

¹⁶ No percurso filosófico de Nietzsche, o ano de 1886 resulta manifestamente singular. Se é fato que este não é o ano em que o autor produz um grande número de obras, se compararmos ao seu último ano produtivo (1888), a singularidade de 1886 é sentida na atitude de revisão de seus escritos, através daqueles que ficariam conhecidos como os *Prefácios de 1886*. Marcando a maior parte da produção intelectual do filósofo neste ano, é sob a forma de reedição de obras publicadas anteriormente que aparecem os seguintes prefácios: o *Ensaio de autocrítica* à guisa de prefácio a *O nascimento da tragédia* (1871); os prefácios ao primeiro e segundo volumes de *Humano, demasiado humano* (1878); *Aurora* (1880-1881) e *A gaia ciência* (1881-1882).

¹⁷ FOUCAULT, M. *Entretien avec Michel Foucault*. Dits et écrits I – 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001, p. 861.

Alternando-se entre livros de exploração (História da loucura, O nascimento da clínica) e livros de método (A arqueologia do saber), o filósofo não entende que um dia tenha forjado um “método geral” válido absolutamente e no qual se fiaria para todo sempre. São reflexões (instrumentais e sonhadoras) sobre uma tarefa terminada, cuja experiência – que fez aparecer um novo objeto da história do discurso – permite vislumbrar um novo trabalho. “São espécies de andaimes” diz ele “que servem como etapa (relais) entre um trabalho que está em vias de se concluir e um outro”¹⁸. Explorando, portanto, na direção dos domínios não-discursivos aos discursivos, ou destes ao significado de práticas institucionais, Foucault a cada trabalho delimita um objeto diferente, formando um autêntico método experimental. Pode-se pensar que, fazendo opção metodológica confusa, a arqueologia tinha à mão não importa que discurso-objeto para dele fazer a história. Mas essa indeterminação é um ponto importante da arqueologia. Ele não é um déficit do método, mas uma suspensão prévia do valor verdadeiroⁱⁱ cuja função é operatória, isto é, poder mapear as pretensões de verdadeⁱⁱⁱ.

Enfim, se as descrições epistemológicas “analisam a estrutura interna de uma teoria”¹⁹, chamaremos de tarefa arqueológica esse imperativo crescente de alargamento dos âmbitos de verdade, colocados no pensamento do jovem Foucault desde a sua filiação à prática histórica da epistemologia francesa, até o desenvolvimento ulterior de suas investigações arqueológicas²⁰. Tal tarefa deve ser compreendida como “de descrição” de domínios discursivos.

¹⁸ Ibidem, p. 861.

¹⁹ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 177.

²⁰ Quando propomos essa ampliação dos âmbitos de verdade que foram hauridos da tradição da epistemologia histórica, pensamos, sobretudo, na ideia de descrição a que fortemente se ligou a epistemologia bachelardiana, mas que Foucault irá subverter, à medida que estabelece uma crítica da noção de objeto, sobretudo em *A arqueologia do saber*. Segundo Dominique Lecourt (1944-), Foucault teria partido de uma referência bachelardiana, mas para inová-la fortemente: a história arqueológica, como se sabe, reconhece a necessidade de uma descrição descontínua das ciências, isto é, comparando certa ideologia a uma ciência, do ponto de vista de seus objetos, instaura-se a possibilidade de uma descrição desconectada dessa ideologia. Ora, tomar o objeto como orientação da ruptura, da descrição não ideológica da ciência, pressuporia sempre seu termo correlato, e contra o qual a arqueologia desde cedo romperia, o sujeito. Por isso, para Lecourt, a epistemologia bachelardiana seria vista por Foucault como uma “antropologia camuflada”. Assim, parece-nos que Foucault procede à ampliação na descrição dos âmbitos de verdade, pois como afirma Lecourt: “Impõe-se mais exatamente examinar este tecido que Bachelard não conseguiu pensar, e em particular essas “falsa ciências” que precedem a ciência, essas positividades que as ciências uma vez constituídas, permitem caracterizar como “ideológicas”. (LECOURT, Dominique. *A arqueologia e o saber*. In: ROUANET, Sérgio Paulo (org). *O homem e o discurso. A arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971, p. 48.) Sabemos que, dentre as “falsas ciências” cuja história Foucault se empenhou em fazer, as ciências humanas estão comprometidas arqueologicamente como este campo em que o homem é o “objeto-sujeito”, na Modernidade; mais precisamente, ele é o âmbito de verdade que mostra o “homem” como a constituição objetiva de seu saber, como sua norma de verdade.

“Há mais de 50 anos”, constata o filósofo, “nos demos conta de que as tarefas de descrição eram essenciais nos domínios como o da história, da etnologia e da língua. Afinal, a linguagem matemática, desde Galileu e Newton, não funciona como uma explicação da natureza, mas como uma descrição de processos”²¹. Descrever significa, pois, reencontrar esses processos. Analisar os âmbitos de verdade, como Foucault experimenta fazer, é tarefa primordial de descrição na própria história das pretensões de verdade, sem que pese sobre tal disciplina qualquer prejuízo, pelo fato de não ser um campo formalizado²².

Por conseguinte, mostra-se possível localizar duas etapas desse alargamento dos âmbitos de pretensões de verdade que configurariam a tarefa arqueológica: as práticas reguladoras do saber médico (grande internação, medicina do espaço social e anatomoclínica) e a descoberta, ainda nessa arqueologia do saber médico, do homem como norma de verdade, o que envolverá a analítica da finitude, tema concluinte da arqueologia das ciências humanas.

1.2 UMA VERDADE PARA O SABER MÉDICO: A REGULAÇÃO MORAL

Não é sem razão que A arqueologia do saber toma como objeto primeiro o advento da psiquiatria. É uma história da medicina que forma a primeira investigação foucaultiana sobre as práticas e discursos que levaram a considerar o louco como doente mental. Essa não é uma escolha aleatória. Se assim Foucault principia seus trabalhos históricos, é porque supõe que a racionalidade médica traz algo de singular e relevante sobre o modo pelo qual o homem se compreendeu na Modernidade. Em 1975, a propósito da relação que o poder mantém com o corpo, Foucault é questionado sobre o fundamento do controle dos corpos: “Quem coordena a

²¹ FOUCAULT, M. Sur les façons d’écrire l’histoire. In: *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 616.

²² A respeito da formalização da disciplina histórica, Foucault levanta a necessidade de uma *A arqueologia do saber histórico*, que levantaria o mesmo arquivo de sua arqueologia das ciências humanas (os textos sobre a linguagem), mas que deveria ser tratado junto com as “técnicas de exegese”, das “críticas das fontes”, do “saber relativo à Sagrada Escritura, etc. (idem, *Sur les façons d’écrire l’histoire*”. *Opus cit.* p. 617). Isso mostra que a escolha dos domínios discursivos depende da tarefa arqueológica que se coloca ou a que se pretende. Embora sejam distintas descrições, o filósofo sempre afirma a possibilidade de encontrar regras de passagem entre tais regularidades. *A arqueologia do saber* faz a reflexão parcial sobre essa possibilidade. Ademais, este ponto que Foucault levanta quer desvencilhar a prática histórica de uma “curiosa sacralização” a que a história foi submetida ao ponto que teria engendrado um estranho projeto que era, a um só tempo, individual e de totalidade (ibidem, p. 614).

ação dos agentes da política do corpo?”²³. Tendo já o quadro da analítica do poder em mente, o filósofo responde que é preciso compreender, dentro de um complexo de mecanismos e controles recíprocos extremamente sutis que perpassam o conjunto social, a que sujeição somos submetidos. Como índice de compreensão desse “mosaico muito complicado”, expressão bastante significativa, ele sugere a ideia de “agentes de ligação” e toma como exemplo a filantropia do século XIX. Do surgimento desse cuidado ainda confuso com a vida dos outros, nos aspectos os mais cotidianos, nasceria um sem-número de “personagens, instituições, saberes”, mas, na base dessa sociedade – que chamará de disciplinar – ele situa o discurso médico: “naturalmente, a medicina desempenhou o papel de denominador comum... Seu discurso passava de um a outro. Era em nome da medicina que se vinha ver como eram instaladas as casas, mas era também em seu nome que se catalogava um louco, um criminoso, um doente...”²⁴.

A pergunta inicial que, por isso, é preciso dirigir à arqueologia é a seguinte: por que ela se dedica a uma história das práticas e discursos médicos, como ponto de partida de um trabalho que será ampliado para uma investigação mais geral, para as ciências do homem? Múltiplas são as respostas e, talvez, a mais evidente seja a filiação foucaultiana às inquietações de Canguilhem. Médico e filósofo, seu mestre desenvolverá na França uma história das ciências centrada especialmente nas ciências da vida (biologia, anatomia e fisiologia). As especialidades científicas, como a física, a química e a matemática, desfrutam de privilégios históricos: seu estatuto é o de ciências bem praticadas ou trabalhadas. Canguilhem entende que esses privilégios decorrem da não-problematização, um tanto autoevidente, de tais ciências para com o método recorrencial. Elas não poderiam tomá-lo por um passe-partout, pois “[...] na inteligência de seus atos geradores, pode-se isolar regras de produção de conhecimentos, regras suscetíveis à exploração prudente”²⁵. O mesmo não acontece com os outros objetos da história das ciências, que necessitam de uma etapa preparatória dedicada a problematizar a recorrência: antes de se importarem “os nomes e procedimentos” do novo espírito científico para a história natural do século XVIII, é preciso perguntar: “[...] a partir de qual data podemos marcar nas ciências dos

²³ FOUCAULT, M. Pouvoir et corps. In: *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p.1627-1628.
_____. Poder e corpo. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005, p. 145-152.

²⁴ FOUCAULT, M. Poder e corpo. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005, p. 145-152.

²⁵ CANGUILHEM, G. *Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie*. Paris: J. Vrin, 1977, p. 24.

seres vivos alguma fratura conceitual de mesmo efeito revolucionário que o da física relativista ou da mecânica quântica?”²⁶. Tudo se passa como se a história das ciências da vida exigisse inexoravelmente um exame da recorrência, o que tradicionalmente não se punha para as ciências consagradas pela tradição.

Para compreendermos a opção de Foucault pelo saber médico, podemos acatar uma lição de Canguilhem sobre a eficácia prática a que se deve estar atento em qualquer teoria, inclusive na história das ciências, e talvez aplicá-la, se nos for possível, ao próprio movimento do pensar de Foucault. Canguilhem mencionava a situação do precursor como uma grande mazela para a prática histórica de que ele partilhava. Rigorosamente falando, não há precursores na história das ciências, pelo simples fato de que assumir tal referência é desatar os objetos das ciências de sua dimensão histórica. Assumir os precursores como um espaço possível para a história levaria a uma situação na qual, apenas na aparência, teríamos uma dimensão histórica dos objetos das ciências: o curso das ciências como acabamentos contínuos, em um infinito sem historicidade. Com o precursor em mente, tal historiador delata a inaptidão para a crítica epistemológica: o historiador sempre seria continuador e precursor de alguém. Como bem sustenta Canguilhem, trata-se de um “[...] espaço intelectual em que a reversibilidade de relações é obtida pelo esquecimento do aspecto histórico do objeto pelo que ele é tratado”²⁷. O espaço intelectual da arqueologia deve, igualmente, desvencilhar-se da referência obscura do precursor.

Diante da marca Canguilhem da descontinuidade na arqueologia, seria mesmo forçoso dizer que assumiremos um ponto de vista interno às reflexões de Foucault a esse respeito. Porém, a despeito desse vínculo, já na pré-história foucaultiana, podemos notar o interesse do autor pelo saber médico como um setor privilegiado dos protocolos de nossa racionalidade. Trabalho curiosamente rejeitado pelo filósofo, *Doença mental e personalidade* (1954) tem como um dos grandes ganhos a vinculação da doença mental ao campo existencial a partir do qual a doença ganha sentido. A definição da patologia mental em psicologia mostra-se como uma referência específica ao normal²⁸. Haveria sempre um padrão normativo na definição do normal,

²⁶ CANGUILHEM, G. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris: J. Vrin, 1977, p. 24.

²⁷ Sobre a crítica da figura do *precursor*, cf. CANGUILHEM, G. *Études d'histoire et philosophie des sciences*, 5. ed. Paris: J. Vrin, 1989, p. 20-23.

²⁸ Frédéric Gros estuda os textos dos anos 1950 que antecederam a *História da loucura*, para compreender como, nessa época, Foucault perseguia o tema da loucura como uma patologia social objetiva e um projeto de existência. (Cf. GROS, F. *Foucault et la folie*. Paris: PUF, 1997. Em especial o capítulo I, “O fundamento social /existencial das doenças mentais”, p.7-27). Mais especificamente, Pierre Macherey dedica-se a um estudo detalhado sobre as

que, embora privada de valor, estabelece-se por uma referência socialmente partilhada. É o meio social que ofereceria uma normatividade para a consciência da doença. Mais tarde, na versão de 1962 do livro, como tentativa de esquecer a formulação dessa psicologia “concreta” de 1954, Foucault substituiria sua antiga “antropologia existencial” pela constituição da patologia na história²⁹.

Esse encaminhamento da definição da patologia mental por meio do elo entre meio social e consciência implica tomar o saber médico para sua compreensão. Este não é simplesmente um âmbito privilegiado pela jovem fenomenologia foucaultiana; é, com efeito, o âmbito a partir do qual um discurso poderia cruzar-se com tantos outros âmbitos discursivos. Se a doença mental é encarada como uma norma — em certa medida, socialmente partilhada — é bem possível que Foucault já tivesse advertido que a doença mental — emblema da exclusão moderna e ponto de uma “sociabilidade” complexa — pudesse expor, por isso mesmo, o modo de partilha e funcionamento da razão. A medicina é um campo privilegiado desse funcionamento dos modos de racionalização, porquanto é “entendida como **teoria-e-prática**”, isto é, como uma região que o arqueólogo do saber médico enxerga o valioso entrecruzamento de ciências e práticas. Ela está no rol daquelas ciências que “se ocupam com o que funciona como linguagem”³⁰. Essa analogia estrutural será muito profícua. As chamadas ciências empíricas, como a medicina e a economia política, são disciplinas com baixo grau de formalização. Foram escolhidas pelo filósofo porque mantêm “relações numerosas” com as práticas sociais, isto é, destacam-se, por assim dizer, como discursos em operação³¹.

mudanças pontuais e inovações conceituais ocorridas entre as versões de *Doença mental e personalidade* (1954) e *Doença mental e psicologia* (1962), pelas quais se observam as origens de *História da loucura* (MACHEREY, P. Nas origens de *História da loucura*. In: RIBEIRO, Renato Janine (org). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985).

²⁹ “Resumindo, pode-se dizer que as dimensões psicológicas da doença não podem, sem algum sofisma, ser encaradas como autônomas. Certamente, pode-se situar a doença mental em relação à gênese humana, em relação à história psicológica e individual, em relação às formas de existência. Mas não se deve fazer destes diversos aspectos da doença formas ontológicas, se não se quer recorrer a explicações míticas, como a evolução das estruturas psicológicas, a teoria dos instintos ou uma antropologia existencial. **Na realidade, é somente na história que se pode descobrir o único a priori concreto, onde a doença mental toma, com a abertura vazia de sua possibilidade, suas figuras necessárias**”. (FOUCAULT, M. *Doença mental e psicologia*, Tradução de Lilian Rose Shalders, Rio de Janeiro: Biblioteca tempo brasileiro 11, 1975, p. 67).

³⁰ FOUCAULT, M. Message ou bruit?. In: *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 585.

³¹ Tal estreitamento é tão importante, que faz o filósofo definir, dentro dessa perspectiva, *A arqueologia do saber* como “uma espécie de teoria para uma história do saber empírico” (FOUCAULT, M. Michel Foucault explique son dernier livre. In: *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 806).

1.2.1 A lepra não é coisa médica: o espaço moral de exclusão

Para fazer jus à interpretação de Machado, que quer acompanhar a arqueologia como ponto de chegada e não de partida, digamos que as primeiras páginas de *História da loucura* são como um prelúdio à arqueologia do porvir³². Às portas da Idade Média, surge o primeiro conceito da arqueologia: a loucura é um sucedâneo da lepra. O primeiro passo para propor essa inusitada simultaneidade de vozes é o diagnóstico de um vazio:

Para um milhão e meio de habitantes do século XII, Inglaterra e Escócia tinham aberto, apenas as duas, 220 leprosários. Mas, já no século XIV, o vazio começa a se implantar; no momento em que Ricardo III ordena uma pericia sobre o hospital de Ripon (em 1342), ali não há mais leprosos, atribuindo ele aos pobres os bens da fundação³³.

A pesquisa sobre o desaparecimento crescente da lepra, já em meados do século XIV, faz operar uma noção importante: a de espaço moral de exclusão. Grandes praias vazias às margens da cidade viram-se estéreis e inabitáveis, em razão do decréscimo da lepra. Desaparece a doença, despovoam-se fisicamente os leprosários, porém tal lugar aparentemente oco ainda ecoará por muito tempo o sentido moral que se traçou em torno do leproso. A implantação desse vazio não foi, certamente, anunciada por Foucault sem propósitos:

Aquilo que sem dúvida permanecerá por muito mais tempo que a lepra, e que se manterá ainda numa época em que, há anos, os leprosários estavam vazios, são os valores e as imagens que tinham aderido à personalidade do leproso; é o sentido dessa exclusão, a importância no grupo social dessa figura insistente e temida que não se põe de lado sem se traçar à sua volta um círculo sagrado³⁴.

Estamos diante de um esvaziamento produtor, quicá o mais essencial para a compreensão da experiência da loucura no Ocidente. Os leprosários desocupados pela simples ausência de doentes – segundo Foucault um “[...] resultado espontâneo dessa segregação e a consequência, também, após o fim das Cruzadas, da ruptura com os focos orientais de infecção”³⁵

³² MACHADO, R. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981, p. 10.

³³ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 5.

³⁴ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 6.

³⁵ *Ibidem*, p. 5.

– fazem emergir o sentido moral que se atrelara ao leproso. Esse sentido é a forma socialmente partilhada de certos valores e imagens, isto é, a forma simbólica social da própria exclusão. Sinal da cólera divina, mas também marca da Sua generosidade, a lepra é interpretada como a feliz oportunidade do homem de regenerar-se junto a Deus por meio dessa sagrada face humana. A doença exposta é a marca dúbia de Deus no homem. Abandoná-lo à sua própria sorte, este que é marcado pelo pecado visível, deixá-lo à desventura de sua doença corresponde não a uma falta moral, mas sim à garantia mesma da salvação. Bizarra inversão da caridade cristã, que faz do abandono público a salvação. Procedimento hierático que aparta da vida social em nome de um bem superior:

Os leprosos de Brueghel assistem de longe, mas para sempre, a essa subida do Calvário na qual todo povo acompanha o Cristo. E, testemunhas hieráticas do mal, obtêm a salvação na e através dessa própria exclusão: uma estranha inversão que se opõe a dos méritos e das orações, eles se salvam pela mão que não se estende. O pecador que abandona o leproso à sua porta está, com esse gesto, abrindo-lhe as portas da salvação³⁶.

Em que pese ao sentido de a exclusão ter como ponto de partida a própria subtração da vida social, somente a retirada do convívio jamais concluiria a complexidade com que Foucault pensa tal gesto primevo da exclusão. Uma segunda ausência impõe-se, para que o gesto da experiência moral de exclusão efetive-se. Trata-se, então, de fazer aderir a essa experiência de ruptura dos laços sociais habituais um sentido que fixe efetivamente essa primeira ausência descrita. Tudo se passa como se o confinamento recobrasse a segregação³⁷. Em outras palavras, o confinamento — a restrição ao espaço físico social — demanda um recurso discursivo moral que torne efetivos os valores e as imagens do desligamento. Este agora não é o da sociabilidade física, que se justifica pelos imperativos do não-contágio, mas do mundo gregário, do qual se aparta o leproso, para que seja encerrado no limite presente de um vazio semi-invisível.

O caminho seguido para efetivar a segregação, diagnostica Foucault, é a própria implantação desse vazio presente; é a constatação de um lugar que, desabitado, ressoa silenciosamente o espectro do sagrado leproso. Isso quer dizer que a efetividade discursiva da

³⁶Ibidem, p. 6.

³⁷ Embora essa distinção não apareça manifestamente no vocabulário foucaultiano, é bem possível operarmos com ela: o confinamento é a limitação física cujo sentido maior é o do confin, isto é, do limite como fronteira e contiguidade; já a segregação é apartar do gregário, mundo socialmente organizado e reconhecido como tal em seu valor, portanto, envolvendo necessariamente o limite no sentido moral: o limite não como vizinhança física, mas divisão que estabelece a oposição ao mundo coletivo organizado.

exclusão, isto é, a própria condição de “possibilidade” do tipo moral em jogo, solicita, para a ausência enquanto restrição a espaços físicos, esta outra: a ausência como presença fugidia. Lados de uma mesma moeda, o banimento demanda a retenção de um espectro preenchido silenciosamente por certos valores pelos quais toda uma experiência torna-se presente. Embora analisando de modo rápido, Foucault faz ver de que modo a cultura europeia, ainda no final da Idade Média, forjou sua estrutura peculiar de exclusão na figura do leproso. Em um primeiro momento, o lugar moral do leproso é sua ausência da vida social. Mas isso só ganha efetividade discursiva quando o próprio doente acaba por se ausentar dos espaços a ele destinados para, então, apenas assim, ser retido em um espaço definitivo, em um espaço moral de exclusão.

A espacialidade da exclusão dá-se, pois, no complexo jogo entre a presença e a ausência desse que não está mais ali; desse temível impuro a ser purificado. O tipo moral criado é uma forma simbólica, necessariamente equívoca: ausência sempre presente do fantasmagórico que, por não estar lá, perpetua os valores e imagens como um duplo de si. Permanentemente ausente da vida social e, por isso mesmo, em conformidade com essa manifestação negativa da salvação, ele é cerimoniosamente circundado pela auréola de uma comunhão divina. Isso quer dizer que, se a lepra retira-se, inaugura-se sob o oco desse recuo um novo espaço. Ele conserva “[...] esses ritos que não estavam destinados a suprimi-la [a lepra], mas sim a mantê-la a uma distância sacramentada, a fixá-la numa exaltação inversa”. O tipo moral do leproso, um temível inaparente do sagrado, torna evidente uma importante forma de experiência social: “[...] essencialmente, essa forma maior de uma partilha rigorosa que é a exclusão social, mas reintegração espiritual”³⁸. São as modificações sofridas nessa “estrutura exclusiva”³⁹ que

³⁸ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 7. O *espaço moral de exclusão* é um conceito operatório, nessa crítica do saber médico. Em um estudo sobre o significado das possessões demoníacas, na consciência médica do século XVI, Foucault novamente mostra o estreito vínculo que a medicina estabeleceu com esse espaço equívoco de exclusão e reintegração. Nesse caso, trata-se de notar a ausência e presença do mal, na descrição médica dos poderes físicos provocados por Satã: “Nesta ordem dos poderes físicos que, doravante, não é senão um universo de fantasmas, Satã tornou-se a perpétua ausência. Mas é nesta ausência que se assegura e se demonstra sua presença. Menos ele é assinalado na sua presença transcendente, em um ponto preciso do mundo e da natureza, mais suas operações se universalizam, mais elas ganham na invisível sutileza, se insinuam entre toda verdade e cada aparência” (FOUCAULT, *Les déviations religieuses et le savoir médical*. In: *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 657). A feitiçaria veio a ser um objeto de saber na Idade Clássica porque, segundo Foucault, pode-se demonstrar a crescente cumplicidade entre a Igreja, o poder real, a magistratura e os médicos, que fizeram aparecer a figura do feiticeiro como um domínio possível de racionalidade, ligando-o aos avatares da doença mental “pergunta-se ao médico se o feiticeiro é ou não doente” (FOUCAULT, M. Entrevista com Michel Foucault. In: ROUANET, Sérgio Paulo (org.). *O homem e o discurso. A arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971, p. 41).

Foucault pretende descrever no fenômeno clássico da loucura. Como logo se nota, tal estrutura é muito mais que uma preocupação médica^{iv}.

1.2.2 Medicina e Moral

É flagrante quão variados e peculiares são os objetos dos quais o filósofo lança mão no capítulo primeiro de *História da loucura*. Da composição literária do ciclo dos argonautas aos arquivos das principais cidades da Europa renascentista, da pintura de Bosch à prosa de Erasmo, enfim, de toda uma literatura, erudita e popular, representativa no que tange à loucura — Tristão e Isolda é, por exemplo, largamente utilizado —, à iconografia de Brueghel (1525 – 1569), Foucault faz emergir duas distintas e justapostas experiências da loucura na Renascença. Já no primeiro prefácio, em 1961, somos informados, a esse propósito, de que essa história da loucura liga regiões aparentemente independentes cujos movimentos próprios acabam por se trair em suas lógicas internas. Tudo se passa, pois, como se houvesse um diálogo inconfesso, em que certos modos de partilha *razão e não-razão, loucura e não-loucura* encontram-se indiferenciados. Então é preciso, diz o autor:

[...] esforçar-se para reunir, na história, este grau zero da história da loucura em que ela é uma experiência indiferenciada, experiência ainda não partilhada da sua própria partilha. Descrever, desde a origem de sua curvatura, esta “outra volta” que, de uma parte à outra de seu gesto, deixa recair a Razão e a Loucura, coisas a partir de então exteriores, surdas a toda troca, e como mortas uma para outra⁴⁰.

No mesmo prefácio, o autor dirá que não é possível ter verdadeiro acesso a esse grau zero da loucura em que não há separações. O que se precisa fazer é ir em direção ao confronto entre razão e loucura, no instante em que se limitam, isto é, ligação e separação, esse “murmure d’insectes sombres”, que se torna incompreensível fora da história⁴¹. Podemos dizer que todo o

³⁹ FOUCAULT, M. La folie n’existe que dans une société. In: *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 196.

⁴⁰ FOUCAULT, M. Préface *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 187.

⁴¹ FOUCAULT, M. Préface *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 192. A possibilidade de uma história da loucura define-se pelo que Foucault denomina de *estrutura do trágico*: oposições que se enfrentam

esforço da parte de Foucault está em explicitar como a hipérbole da loucura descreveu seu contorno, ou melhor, promoveu seu *autre tour*. Nela, seus pontos concluintes integram uma mesma continuidade histórica, cujo reconhecimento positivo final entre eles, no entanto, será enxertado de descontinuidades, em face da cronologia tradicional da história da medicina: uma ordem da completa exterioridade.

A partir de uma forma da exclusão, na cultura medieval, vimos como Foucault entende o forjar-se de uma estrutura peculiar: aquela que é traçada sob certos ritos sociais de sacralização inversa da figura do leproso. A espacialidade da exclusão pode ser entendida como a perda de utilidade dos obscuros leprosários, que, por uma exaltação inversa da doença e desde sua ausência, acabaram por produzir a figura moral do leproso. Ausência “presentificada” pela moral, a loucura se dará como este *autre tour* da exclusão do leproso.

A partir dessa primeira referência conceitual, podemos apreciar o caráter propriamente ético que Foucault confere à nascente experiência da desrazão no século XVII. Presença do mal ausente, eis a estrutura de certo modo vazia de conteúdo que localizará uma importante relação para a compreensão foucaultiana do saber médico: a relação entre medicina e moral. Em vários momentos do pensamento do filósofo, essa relação, de conhecido parentesco na história dos medos seculares, leva a uma crítica que ficará conhecida como a da medicalização (*médicalisation*). Pois não é outra coisa o que se nota na pujança da arqueologia do saber médico, desejosa menos de uma história grandiloquente da medicina do que demonstrar o seguinte: a verdade médica sobre a loucura é uma forma moralizante. Assim, tal diagnóstico é um claro fio que atravessa a *História da loucura*. A crítica moral nesse trabalho permeia toda a exposição dos modos de partilha entre razão e desrazão. Lembrando que é essa uma velha aliança, o autor acentua: “O tema de um parentesco entre medicina e moral é, sem dúvida, tão velho quanto a medicina grega”. Porém, complementa: “Mas se o século XVII e a ordem da razão cristã inscreveram-nos em suas instituições, fizeram-no em sua forma menos grega possível: na forma da repressão, da coação, da obrigação de conseguir a salvação”⁴².

permanentemente, mas que se referem umas às outras, enquanto obedecem a um tipo experiência de limitação: o que uma cultura repudia será para ela seu Exterior (Ibidem, p. 189; 190).

⁴² FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva 2005, p. 88. Lembremos que Galeno será uma das referências mais importantes para Foucault em *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Na cultura helenística, no que diz respeito àquilo que a medicina afirma sobre os prazeres sexuais, a reflexão médica de Galeno atua em três planos, em relação aos *aphrodisia*: “ancorados na ordem da providência demiúrgica”, no “jogo de correlações complexas e constantes com o corpo” e, o que mais nos interessa aqui, eles se situam num “vasto campo de parentesco com um conjunto de doenças”. Foucault mostra

Foucault não tardará em afirmar que tais “estruturas permanecerão”, que “essas formas subsistirão”⁴³ e voltarão com um novo sentido. São elas que exigirão a encarnação de um novo mal, isto é, um novo sentido da exclusão, em uma nova cultura. Sabemos que os antigos ritos da lepra serão ressuscitados no fenômeno da loucura, mas essa sequência é complexa. A espacialidade da exclusão solicita um novo sentido na cultura da Idade Clássica, mais precisamente no interior do fenômeno da loucura; ela se torna complexa, à medida que o autor nos convida a entender tal sequência conforme algumas experiências centrais da Renascença.

Para Foucault, tais experiências conformam um período de latência no qual se justapuseram, fundamentalmente, duas experiências da loucura. Assim, o filósofo julga que, para compreender a experiência clássica da loucura e como então se reestruturaram velhos ritos da espacialidade da exclusão, é indispensável que se faça presente tal análise do período de latência que se deu na Renascença. O que está latente nesse período é justamente a presença de duas “figuras essenciais” da loucura, que estabelecem, no âmago da análise foucaultiana, uma relação profícuca entre os conceitos de imagem e palavra. Esse é o ponto indiferenciado da hipérbole, já que estes polos convivem numa mesma época^v.

Há toda uma experiência que converteu a exuberante simbiose entre imagem e palavra — caracterizada como a experiência trágica da loucura — em direção à preeminência, quase exclusiva, da palavra — surtindo a experiência crítica da loucura. A loucura ocupara no espírito do tempo renascentista o lugar do fascínio enquanto experimentação do desatino. Nele, imagem e verbo formam uma unidade trágica. Com efeito, em um primeiro movimento argumentativo, Foucault trata de retomar um tema de tempos imemoriais: a *Narrenschiff*, composição literária do ciclo dos argonautas, na qual se representam figuras que embarcam para suas verdades ou destinos. Alternando-se entre o fato de esta nau dos loucos ter realmente existido na Europa e o significado que tal embarcação insana poderia ter representado nos séculos da Renascença, abre-se uma possibilidade: o fato de essas naus dos loucos terem assombrado “[...]”

que, na teoria galênica, existem relações de analogia, parentesco e causalidade entre os fenômenos da epilepsia e das convulsões com os *aphrodisia*, o que indica a necessidade de regime próprio para os prazeres. Mas nunca essa cautela indicaria uma forma prescritiva de caráter natural ou de legitimidade de relações, o que ratifica a ideia de que a medicalização é um fenômeno peculiar à normalização de indivíduos e populações, na Modernidade. (Cf. FOUCAULT, M. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. 110-115).

⁴³ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

a imaginação de toda a primeira parte da Renascença”⁴⁴. Elas estariam ligadas a um patamar fortemente simbólico: “navios altamente simbólicos de insanos em busca da razão”. De fato, o gesto que esborraça — partida e desembarque — não diz respeito apenas a uma utilidade social ou à segurança dos cidadãos. “Significações mais próximas dos ritos”⁴⁵, diz Foucault, fazendo crer que a partida dos loucos integrava o que ele próprio denomina os exílios rituais.

Desde então, já é possível notar como Foucault faz jus à história da loucura como a história dos limites, à qual se propôs. Afinal, uma nova exterioridade já desponta na paisagem renascentista. Símbolo de uma divisão rigorosa e passagem absoluta, essa nau é, todavia, uma inquietude do homem renascentista, isto é, tal exterioridade participa do trabalho da verdade; só é exterior, à medida que habita as cenas mais íntimas dessa cultura: “[...] a loucura é um momento duro, mas essencial no trabalho da razão” e, assim, “[...] a verdade da loucura está no fato de ela ser interior à razão, de ela ser uma figura da razão, algo como uma força e uma necessidade momentânea que a razão utiliza para melhor se assegurar de si mesma”⁴⁶. Trata-se, então, de buscar os motivos desse soerguimento repentino, compreender por que, então, atravessando tempos imemoriais, essa loucura amalgamada com a extensão incomensurável da água⁴⁷ encantou o cotidiano de toda uma literatura e iconografia na Renascença. A nau dos loucos desfrutava da diferença de ter existido realmente:

Num certo sentido, a navegação não faz mais que desenvolver, ao longo de uma geografia semirreal, semi-imaginária, a situação liminar do louco no horizonte das preocupações do homem medieval – situação simbólica e realizada ao mesmo tempo pelo privilégio que se dá ao louco de ser fechado às portas da cidade: sua exclusão deve encerrá-lo; se ele não pode passar e não deve ter outra prisão que o próprio limiar, seguram-no no lugar de passagem. Ele é colocado no interior do exterior, e inversamente.

Se é preciso fazer a história da loucura por meio desse laço equívoco entre razão e desrazão em seus modos de partilhas sociais, que tal história comece, convida Foucault, justamente pela ambiguidade que a loucura e o louco representam nas cenas habituais da cultura.

⁴⁴ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 10.

⁴⁵ Ibidem, p. 11.

⁴⁶ Ibidem, p. 36.

⁴⁷ O significado da água na história da loucura é outro tema desse trabalho. Confira: FOUCAULT, M. *L'eau et la folie*. In: *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 296-300.

O filósofo procederá a todo um trabalho de crítica documental da literatura de contas e moralidades, da literatura erudita, da “dialética infatigável dos discursos acadêmicos da loucura”, e à crítica de uma “longa dinastia de imagens” entre a Idade Média e a Renascença. Isso a fim de concluir que a loucura seduz o espírito renascentista. A amplitude dessa inquietação ambígua toma, inclusive, o tema da morte como “a virada no interior da mesma inquietude”⁴⁸. A loucura vem perpetuar o nada da existência, que ora se vê ameaçada pela morte. Imagem participante do cotidiano, a loucura fascina em sua ambiguidade, o que não poderia ser negligenciado por esse fino intérprete dos medos seculares em face da Peste.

Exatamente por isso, não se trata de dizer que há uma distância mínima entre razão e loucura, para o homem renascentista. O que faz Foucault caracterizar a experiência da Renascença como uma consciência trágica da loucura é o fato de ela constituir um todo discursivo coerente: “[...] sob suas formas diversas – plásticas ou literárias – esta experiência do insensato parece de extrema **coerência**. Pintura e texto se remetem eternamente um ao outro: aqui, comentários, e lá, ilustração”.⁴⁹ Tanto é que ele se esmera em analisar o que teria sido a base desse onirismo renascentista, através da “ruína do simbolismo gótico”, a partir da qual, paradoxalmente, teria início uma “multiplicação do sentido por ele mesmo”. Nessa profusão, relações de significação foram tão abundantemente cruzadas e multiplicadas, que se compreenderiam então apenas “no esoterismo do saber”⁵⁰. Um todo trágico e esotérico, remissão permanente da palavra à imagem, e vice-versa, soerguimento onírico das antigas naus em que mesmo a morte é a reafirmação do nada humano, a loucura exerce a irresistível influência sobre o homem renascentista, que nela se vê reconhecido. Seu espelho, metaforiza Foucault, procede a uma deformação constante de si mesmo. É essa infidelidade refletida que o atrai em direção ao conhecimento do que supõe enxergar. Portanto, a consciência trágica da loucura é o momento em que a espacialidade medieval da exclusão é indefinida, isto é, o louco, diferentemente do leproso, tem um traçado familiarizado.

Então, a fim de se entender como a loucura destaca-se sobre tal fundo de intimidade com a paisagem social, é preciso entender a experiência que aí se justapõe: a consciência crítica

⁴⁸FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 16.

⁴⁹ Ibidem, p. 17, grifo nosso.

⁵⁰ Ibidem, p. 18

da loucura como a primeira experiência diferenciada da desrazão. Se “[...] figura e palavra ilustram ainda a mesma fábula da loucura no mesmo mundo moral [...]” elas “logo tomam duas direções diferentes, indicando, numa brecha ainda apenas perceptível, aquela que será a grande linha divisória da experiência ocidental da loucura”⁵¹. Essas experiências, aqui sugeridas são, de um lado, o soterramento da loucura trágica, e de outro, a grande internação (*le grand renfermement*)⁵². De que modo, afinal, a bela unidade trágica desfez-se entre imagem e palavra? É necessário aquilatar a forma que toma essa brecha, apenas perceptível, pela qual se desenha a linha, ainda só esboçada, da experiência clássica da loucura.

“Uma brecha ainda apenas perceptível”, diz o filósofo: também no texto foucaultiano é apenas perceptível; portanto, quase imperceptível o tópico do qual se parte para sugerir essa marca ainda delgada da desrazão clássica. O que insinua semelhante experiência e traceja já um novo limite, próprio à experiência discursiva da loucura, é o campo da moral. Inicialmente, Foucault apenas dirá que, na mesma época estudada, verifica-se que “[...] os temas literários, filosóficos e morais da loucura são de tipo bem diferente”. Na sequência, porém, ele deixa de tomar a moral ao lado das expressões literárias e filosóficas, para concluir explicitamente que a própria loucura, conforme a análise que faz de tais expressões, “[...] desemboca, portanto, num universo **inteiramente moral**”⁵³. O que faz a loucura contrastar com a tragicidade indiferenciada pela qual era percebida na Renascença é que ela vai implicar um tipo de prática moral.

Que se considerem os aspectos deste universo moral no qual a loucura passou a ser considerada desde o Humanismo. Dos temas morais, Foucault faz ver que essa época dá à loucura lugar de destaque, considerando-a desprovida de enigmas, reinando em tudo o que existe de mal no homem, mas também agindo sobre todo bem que ele possa fazer. Nasce, podemos dizer, uma insanidade ao estilo de uma primeira crítica universalista da moral. Não de outro modo, na literatura e na filosofia, o autor assinala a sátira moral como forma que essas expressões assumiram: a loucura elogiada por Erasmo não participa dos assaltos da razão, a não ser a uma distância suficiente para dominar a loucura e guardar tal distância que a apazigua; Montaigne

⁵¹ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 18.

⁵² Também chamada de *Época da internação* (*L'époque du Renfermement*). FOUCAULT, M. La folie, l'absence d'oeuvre. In: *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 445.

⁵³ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva 2005, p. 25.

(1533 – 1592), por seu turno, testemunhará esta distância: “visitando Tasso em seu delírio, Montaigne sente mais desilusão que piedade; porém, no fundo, e mais que tudo, admiração. Desilusão, sem dúvida, por ver que a razão, no ponto mesmo em que atinge o máximo de suas possibilidades, está infinitamente próxima da mais profunda loucura [...]”⁵⁴. A loucura é um ridículo jocoso da razão. Na pintura, a tragédia do cosmo; na literatura e na filosofia, a razão infiltra-se na loucura para dar-lhe um julgamento⁵⁵.

Essa experiência nascente da consciência crítica da loucura procedeu a um ato fundamental: seu desligamento do “mundo e suas formas subterrâneas” e o ligamento dela ao homem em sua condição humana, demasiado humana. Tal patamar em que a loucura passa a ser considerada, agora da humanidade, é a antevisão da experiência clássica do “homem”. A experiência crítica é um novo modo de reflexão moral; ela converte, na feliz expressão de Foucault, uma “figura do cosmos” em “traço de caráter do *aevum*”. Certamente, e em nome de fins metodológicos, Foucault insistirá em dizer que ainda as distinções são tênues, imperceptíveis; que a loucura trágica entrecruza com o nascente mundo discursivo da loucura, ambos confrontando-se de modo equívoco. Isso resumiria tudo o que pode ser formulado sobre a loucura na Renascença. E seremos mesmo levados a concluir que aquela brecha apenas perceptível é “esta adesão imaginária a si mesmo”^{vi}, na qual:

[...] o homem faz surgir sua loucura como uma miragem. O símbolo da loucura será doravante este espelho que, nada refletindo de real, refletiria secretamente, para aquele que nele se contempla, o sonho de sua presunção. A loucura não diz tanto respeito à verdade e ao mundo, quanto ao homem e à verdade de si mesmo que ele acredita distinguir⁵⁶.

⁵⁴ Ibidem, p. 35.

⁵⁵ Foucault é sensível ao desaparecimento, na literatura do Classicismo, da figura do bufão como portador de uma emissão da verdade: “[...] o louco, na literatura da Idade Média, da Renascença ou da época barroca é um personagem que conta a verdade sem saber que ele conta a verdade; em outros termos, é um discurso de verdade que, na realidade não tem a vontade da verdade e não a possui nele mesmo. Ora, este tema não é o que pesa muito fortemente e a partir de tanto tempo sobre o pensamento ocidental? Pois, ao afinal das contas, o que Freud procurava nos seus pacientes, senão fazer aparecer a verdade por meio deles? Tratava-se de fazer aparecer a forma autêntica do ser neurótico do paciente, em saber a verdade que ele próprio não domina. Pode-se então tentar uma história panorâmica da cultura ocidental: esse copertencimento da verdade e da loucura, esta intimidade entra a loucura e a verdade, que se podia reconhecer até o início do século XVII foram, em seguida, durante um século e meio ou dois, negadas, ignoradas, recusadas e escondidas” (FOUCAULT, M. Folie, littérature, société. In: *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 980. Cf. La folie et la société, *Opus cit.* p. 996-1003).

⁵⁶ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 25.

Porém, serão os *privilégios da reflexão crítica* que se farão reconhecer como indispensáveis e consolidarão uma loucura do “homem”. De fato, Foucault resumirá esse modo de partilha, dizendo que a loucura adquire, na verdade, dois modos bi-implicados de partilha. No primeiro, é uma forma relativa à razão e, nesse caso, uma mede a outra, colocando suas próprias recusas e, assim, fundamentando-se numa determinação mútua. No segundo, é uma das formas da razão. Eis que a loucura é um duplo constituinte da razão, fazendo-se como que um corisco de força paradoxalmente alter-interna a ela, um trabalho necessário da razão. A loucura será tanto o cortejo inexorável da razão, quanto sua forma própria.⁵⁷ E assevera Foucault:

[...] é que agora a verdade da loucura faz uma só e mesma coisa com a vitória da razão e seu definitivo domínio, pois a verdade da loucura é ser interior à razão, ser uma de suas figuras, uma força e como que uma necessidade momentânea a fim de melhor certificar-se de si mesma⁵⁸.

Isso merece atenção redobrada de nossa parte. Os privilégios exclusivos da consciência crítica, como diz Foucault, foram as prerrogativas adquiridas por uma loucura cujo campo de efetividade é uma experiência diferenciada da loucura, determinada em uma consciência crítica. Foucault ainda expressará que essa consciência foi posta progressivamente “sob uma luz mais forte”, enquanto “suas figuras trágicas” adentravam as penumbras⁵⁹. A conhecida metáfora da luz e sombra demonstra o espírito insinuante do estilo do filósofo e é uma maneira de indicar como prosseguiram os privilégios da consciência crítica da loucura: é uma iluminação sob a qual a loucura foi posta. Assim, esse descolamento da crítica tem seu desenrolar pela instauração do vazio entre a razão e aquilo que ela não é, seu outro, sem ainda saber exatamente o que ela deverá ser. Esse abismo que começa a se abrir, mas ainda transponível, encontra a abertura para uma autorreferência da razão.

O nome próprio dessa luz sob a qual a loucura fora posta, e que banuiu as sombras da tragicidade, equivale à enunciação inicial de uma densidade moral. Nela, a loucura desponta

⁵⁷ Frédéric Gros explica esta bi-implicação: “A desrazão então é um sentido histórico de loucura (e não mais seu não-sentido metafísico). Ela se remete simultaneamente a uma Irracionalidade vazia (desrazão como ausência de razão) e a uma Racionalidade superior (a desrazão sendo o delírio da razão, o que ela detém de verdade sobre ela mesma é inteiramente tomada nas formas da razão)”. Este duplo re-envio da negatividade da razão tem como domínio integrado, para Gros, uma desrazão moral: “nível da sensibilidade social, espaço de exclusão traçado pela partilha ética tornando semelhante todos as perturbações do espírito e dos costumes [...]”. (Gros, F. *Foucault et la folie*. Paris : PUF, 1997, p. 52-53).

⁵⁸ Ibidem, p. 36.

⁵⁹ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 28.

como a espessura discursiva, se não de um olhar, certamente de uma miragem do próprio homem. E esse homem é, ao mesmo tempo, a confrontação com suas regras e sua verdade, e o advento de uma nova crença a seu respeito – a do espelhamento –, na qual pode distinguir a si mesmo, na operação permitida pela consciência crítica, embora a razão careça ainda de ser confirmada pela loucura, ou mesmo de assumir sua forma. Entretanto, a loucura não mais se refere unicamente à louca verdade do cosmo, mas cada vez mais ao reflexo secreto daquele que passa a se contemplar no “sonho de sua presunção”. Temos, então, o lance inicial de uma loucura do homem e para ele. E o filósofo nos certifica de tal compreensão autorreflexiva, quando diz: “[...] ela [a loucura] nasce no coração dos homens, organiza e desorganiza sua conduta; embora governe as cidades, a verdade calma das coisas, a grande natureza a ignora”⁶⁰. Em outras palavras, se a grande natureza a ignora, é porque, então, essa loucura é já o projeto daquele castelo asilar no qual se fechará sob o regime de uma verdade naturalizada. Eis a pequena natureza que se organiza como loucura, no campo da linguagem, da consciência crítica, que só pode ser consciência crítica do homem⁶¹. Como veremos, essa consciência crítica do homem terá lugar na Modernidade como uma Dobra do empírico e o transcendental. Com o fim da Idade da representação, isto é, quando ela “perdera o poder de determinar, por si só e num movimento único, o jogo de suas sínteses e de suas análises” foi necessário que “as sínteses empíricas fossem asseguradas em qualquer outro lugar que não na soberania do “Eu penso”. Deviam ser requeridas onde precisamente essa soberania encontra seu limite, isto é, na finitude do homem — finitude tanto da consciência, quanto do indivíduo que vive, fala, trabalha”⁶². Para falar outra vez à maneira nietzschiana, a linguagem dessa razão é a atestação de um fenômeno de superfície que, propositadamente, postula sua ignorância fundamental sobre si como a verdade mais certa. A consciência do homem é essa operação. Todavia, a pequena natureza, como o homem de razão ainda apenas conjecturado, não nos autoriza a supor a existência desse sujeito em um campo totalmente definido da sensibilidade social da loucura, nem de uma linguagem estabelecida em suas regras positivas. Mas um

⁶⁰ Ibidem, p.28.

⁶¹ Ibidem, p. 28.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 470-471. Sobre a distinção entre a finitude da Idade Clássica e a finitude moderna, ver: LEBRUN, Gérard. Transgredir a finitude. In: *Recordar Foucault* RIBEIRO, Renato Janine(org), São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 9-23. Lebrun define a finitude moderna: “[...] a própria sombra do homem como uma opacidade originária que nenhum exercício de consciência de si poderá dissipar” (Ibidem, p. 11).

semblante nessa superfície nova da loucura certamente se nota. Na verdade, o filósofo falará de personagens morais que se estruturam conforme um determinado afastamento da norma social⁶³.

Esse primeiro passo da *História da loucura* indica de que modo a arqueologia do saber médico e suas condições de operação projetam em traços indelévels um espaço de crítica moral. Na verdade, Foucault caracterizará outras consciências da loucura, que, presentes em todas as formas históricas dessa experiência e distinguindo-se nitidamente umas das outras, não se reduzem, entretanto, a nenhuma em particular⁶⁴. Aqui ganha pleno significado a reiterada afirmação de Foucault de que essa história da loucura é uma história do Outro, já que é a busca, incessante, por descrever o conflito mantido entre as formas de loucura, a cada época que o arqueólogo venha a marcar. De todo modo, durante a Renascença, a loucura que é pintada e a loucura que navega serão substituídas, gradualmente, por essa de que se fala nos discursos (dimensão crítica da loucura). Trata-se de uma dimensão moral, porque a reversibilidade entre razão e loucura, e a partição que se fará de uma loucura-sábia e uma loucura-louca, demonstra que ela veio dos confins do mundo e da morte, para ser dominada e retida: perdeu sua violência, deixou de ser “uma figura escatológica”⁶⁵, para ser dominada no homem, experiência em vias de ser parida.

É com olhos nessa experiência que se procurará, de modo bem particular, vincular a medicina às práticas de regulação, desenvolvidas na Idade Clássica, entendidas como repressão e obrigações de ordem moral. Depois, já situando a questão na Renascença, Foucault aborda um tema que funciona como acesso às práticas reguladoras da medicina no Classicismo: o modo como as intervenções demoníacas não foram banidas do discurso médico em proveito de

⁶³“O que outrora constituía um inevitável perigo das coisas e da linguagem do homem, de sua razão e de sua terra, assume agora figura de personagem. Ou melhor, de personagens. Os homens do desatino são tipos que a sociedade reconhece e isola: existe o devasso, o dissipador, o homossexual, o mágico, o suicida, o libertino. O desatino começa a ser avaliado segundo um certo distanciamento da norma social”. (FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 104). Essa formulação é essencial para o futuro humanismo psiquiátrico de Pinel e Tuke, que, acreditando libertar o louco da animalidade de suas correntes, nesse mesmo ímpeto concebe a ideia de retorno à sociedade pelo *tipo social* plenamente determinado. A retomada da razão é a retomada da honra: “O que constitui a cura do louco, para Pinel, é sua estabilização num tipo social moralmente reconhecido e aprovado” (Ibidem, p. 474).

⁶⁴ Resumindo: há quatro formas históricas chamadas de consciências da loucura: uma consciência crítica da loucura, uma consciência prática da loucura, uma consciência enunciativa da loucura e uma consciência analítica da loucura. (FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p.166-169).

⁶⁵ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 42.

categorias do patológico, mas a ocorrência de uma mutação do fenômeno religioso em *pararrelioso*, isto é, que comece a entender a possessão por meio de uma medicalização⁶⁶ - aliás, uma das primeiras vezes, senão a primeira, em que o termo *médicalisation* aparece. Tal termo surge ligado à reformulação do fenômeno da possessão pela consciência médica: ela não reduz o fenômeno patológico à condição de sobrenatural; ao contrário, demonstra *a fortiori* sua existência inevitável, explicando de modo complexo, não naturalista, a intervenção demoníaca: fenômeno que recorre à ideia de “suportes corporais da “fantasia”, pertencendo de modo confuso ao domínio da “falta e do erro”⁶⁷. Foucault conclui:

O desenvolvimento do saber médico no século XVI não está ligado à substituição do sobrenatural pelo patológico, mas à aparição dos poderes transgressivos do corpo e da imaginação. Médicos como Molitor ou Wier não puderam naturalizar o demoníaco sob a forma da doença. Eles fizeram do demônio o sutil médico capaz de curvar o corpo a suas artimanhas e de lhe impor a falsa imagem de seus poderes. Temos a prova no século XVII quando fizermos os visionários, os fanáticos os insensatos, e todos aqueles que imaginam e se enganam, padecer no internamento, do mesmo tipo de exclusão⁶⁸.

A medicalização da loucura, como Foucault desenvolverá ao longo não só de *História da loucura*⁶⁹, altera profundamente a condição do louco: ela é quem lhe dará, na verdade, a unidade da doença mental. Mas que práticas políticas e éticas referem-se a tal constituição de um domínio específico da ciência? Nesse sentido, *História da loucura* é uma arqueologia do saber médico em que se apresenta uma topografia crítica de certos imperativos éticos, a descrição detalhada de um campo teórico-prático fecundo que, antes de pretender à cura e ao conhecimento

⁶⁶ FOUCAULT, M. Les déviations religieuses et le savoir médical. In: *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 658.

⁶⁷ Ibidem, p. 658.

⁶⁸ FOUCAULT, M. Les déviations religieuses et le savoir médical. In: *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 659. Na nota 82 do capítulo I de *História da loucura* (*Stultifera Navis*), Foucault já anunciava: “Mostraremos num outro estudo como a experiência do demoníaco e a redução que dele se fez, do século XVI ao XVIII, não deve ser interpretada como uma vitória das teorias humanitárias e médicas sobre o velho universo selvagem das superstições, mas sim como uma retomada, numa experiência crítica das formas que outrora haviam veiculado as ameaças de aniquilação do mundo” (op. cit., p. 28). Foucault desenvolve outra vez esta questão em *Médecins, juges et sorciers au XVIIe siècle* (op. cit., p. 781-794).

⁶⁹ A questão da loucura, especialmente no que diz respeito à temática da medicalização e da normalização, encontrará desdobramentos em dois outros trabalhos, nos cursos no Collège de France: *O poder psiquiátrico* (1973-1974) e *Os anormais* (1974-1975), dos quais nos ocuparemos aqui apenas circunstancialmente (FOUCAULT, M. *Os anormais – curso no Collège de France (1974-1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Idem. *O poder psiquiátrico – curso no Collège de France (1973-1974)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006).

da doença, quis internar um contingente inteiro. A constituição da loucura, no domínio da psiquiatria, tem desdobramento altamente complexo. Sem poder esgotá-lo certamente, fazemos ora uma opção: podemos elaborar, pela internação clássica, algumas referências políticas e atitudes éticas que demonstrariam a constituição da loucura no espaço de sua verdade como regulação moral.

A razão modifica radicalmente sua linguagem, e suas raízes enterram-se em práticas de exclusão. Se a razão fala agora com a certeza da impossibilidade de uma loucura razoável, os equívocos morais da exclusão conduzem-na à soberania. Os capítulos II e III de *História da loucura* anunciam o gesto de exclusão que forma uma massa marginal destituída de seus antigos vínculos com a desrazão renascentista e pronta para ser agrupada sob o esteio da loucura banida. Nessa direção, a grande internação é um gesto abrupto de autocertificação: certeza de que o pensamento não pode ser louco, na economia desigual da dúvida cartesiana, não menos divisória que a internação, prática visível que funde o louco ao interno. “Na história da loucura, dois fatos assinalam esta alteração com uma singular nitidez: 1657, a criação do Hospital Geral e a grande internação dos pobres; 1794, liberação dos encarcerados de Bicêtre”⁷⁰. O Hospital Geral é essa terceira ordem da repressão. Localizado entre a polícia e a justiça, é um estranho poder estabelecido pelo rei e a ele sujeito: “Em seu funcionamento, ou em seus propósitos, o Hospital Geral não se assemelha a nenhuma ideia médica. É uma instância da ordem, da ordem monárquica e burguesa que se organiza na França nessa mesma época”⁷¹. Foucault insiste no caráter repressivo desse estranho novo poder que por si mesmo “decide, julga e executa” ou, ainda, caracteriza-o como uma “[...] soberania quase absoluta, jurisdição sem apelações, direito de execução contra o qual nada pode prevalecer”⁷².

Motivo tanto maior para ver no curioso modo de surgimento do Hospital Geral um novo apelo ético. Assim, tal estabelecimento semijurídico é como um estandarte levantado por Foucault, para que possa considerar o sentido ético do surgimento das casas de internamento que então pululam pela Europa. Loucos, desempregados e libertinos ganham um novo solo, o da

⁷⁰ FOUCAULT, M. Préface. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 193.

⁷¹ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 50.

⁷² FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p.50.

internação. Os internos são o resultado de uma prática moral equívoca pela qual a Idade Clássica atravessa, e que pode ser sintetizada em quatro grandes mudanças⁷³: (1) a Reforma Protestante e a nova sensibilidade à miséria e ao deveres da assistência; (2) o desemprego e a ociosidade; (3) a nova consciência ética do trabalho; e (4) a associação entre obrigação moral e lei civil.

Expressando a nova sensibilidade à miséria e aos deveres da assistência, o autor desloca-se até a **Reforma Protestante**⁷⁴. A Renascença começa a arquitetar efetivamente o jardim no qual passará o louco. Foucault aponta alguns aspectos que lançaram as raízes de uma nova percepção moral dessa antiga figura que, ao cabo, é inventada como o interno. Primeiro, Calvino e toda uma complexa transformação da religiosidade cristã renascentista passam a considerar a miséria como desprovida de sua positividade mística: “Doravante, a miséria não é mais considerada numa dialética da humilhação e da glória, mas numa certa relação entre a ordem e a desordem que a encerra numa culpabilidade”⁷⁵. Semelhante percepção altera-se no tocante aos deveres de assistência, que passam apenas a indicar um testemunho da fé e não mais um meio privilegiado de salvação, para a qual a caridade nada mais serve. A obra de caridade destituída de seu estatuto santificador converte-se, junto do novo patético da miséria, em novas obrigações do homem com a sua sociedade. Eis as casas de internamento encontrando aí sua justificativa, pois a miséria estará, desde então, cindida entre uma *boa miséria*, a submissa — conforme a ordem dos Estados — e a insubmissa, desordeira e que se insurge contra o internamento. Benefício e punição, recompensa e castigo, o internamento revela a duplicidade moral sob a qual esse ato se fizera na Idade Clássica. Os maus pobres evocam a repressão, como que pela simples condição de desordem que representam, cabendo, ao contrário, aos bons miseráveis o reconforto da caridade cristã, signo não da simples busca da salvação, mas da utilidade social do internamento. *Bom pobre e mau pobre*: sob tais insígnias do mérito, revela-se

⁷³ “O gesto que, ao traçar o espaço do internamento, conferiu-lhe um poder de segregação e atribuiu à loucura uma nova pátria, por mais coerente e ordenado que ele seja, não é simples. Ele organiza numa unidade complexa uma nova sensibilidade à miséria e ao deveres da assistência, novas formas de reação diante dos problemas econômicos do desemprego e da ociosidade, uma nova ética do trabalho e também o sonho de uma cidade onde a obrigação moral se uniria à lei civil, sob as formas autoritárias da coação” (FOUCAULT, M. História da loucura na Idade Clássica. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 56, grifo nosso).

⁷⁴ O mundo católico adotará do mundo protestante esse modo de percepção da miséria. Vicente de Paula, com suas ações, é o nome levantado por Foucault (Ibidem, p. 59-60).

⁷⁵ Ibidem, p. 58-59.

ou a região do bem e uma pobreza conformada ao internamento, ou a região do mal, e a pobreza insolente que pretende sempre escapar à ordem.

Essa percepção moral da miséria proposta pelo filósofo é o passo inicial de um forte argumento que ele está a construir em torno do advento de uma nova ética do trabalho e da condenação da ociosidade. A loucura sem o sagrado é uma perspectiva de valor tributário da dessacralização da miséria, na Europa, em tempos de reformas religiosas. Mas, curiosamente, estas não recairão senão numa exclusiva percepção moral não religiosa, mas do louco. O louco passa a ser um sujeito moral porque, como sobre a pobreza, impõe-se sobre a loucura uma necessária hospitalidade, para manter a ordem da cidade: “[...] ela vai destacar-se sobre um fundo formado por um problema de polícia”⁷⁶. Trata-se de um problema de fundo, como seria de esperar de um leitor da crítica moral nietzschiana: o novo fundo - ou mesmo a perspectiva de valor que se inventa, sob o qual se distingue o sujeito moral louco - é o seu lugar, na chamada *dialética imanente dos Estados*. O distúrbio presente nesse novo sujeito moral é, de saída, a perturbação do espaço social; o seu desvario não refaz uma peregrinação que, como antes, vinha do onirismo de outro mundo, mas o situa aí como objeto saneável pela ordem estatal. Eis um caminho feito para além de toda glorificação inversa do estrangeiro. Os originais anseios de cura das casas de internamento não são a cura no sentido médico, mas a limpeza de toda ociosidade: a pobreza nada mais seria do que a falta de disciplina e a debilidade dos costumes. A miséria se vê desprovida de positividade mística e aparecerá não mais como exaltação inversa da dor do Cristo no homem, mas como efeito da desordem e obstáculo à ordem. A internação nasce, portanto, de um novo tipo de culpabilidade: concepção moral que condena o miserável, porque ele se torna signo de desordem contra o bom andamento do Estado. Equívoco de filantropia laica que reprime.

O internamento se justifica assim duas vezes, num indispensável equívoco, a título de benefício e a título de punição. É ao mesmo tempo recompensa e castigo, conforme o valor moral daqueles sobre quem é imposto. Até o final da era clássica, a prática do internamento será considerada nesse equívoco: ela terá essa estranha convertibilidade que a faz mudar de sentido conforme o mérito daqueles a quem se aplica. Os bons pobres fazem dela um gesto de assistência, e obra de reconforto; os maus – pela única razão de serem maus – transformam-na num empreendimento de repressão. O Hospital Geral designa-os como tais e a própria loucura é dividida segundo esta dicotomia que pode entrar assim, conforme a atitude moral que parece manifestar, ora na categoria da beneficência, ora na da repressão. Todo interno é colocado no campo dessa

⁷⁶ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 63.

valoração ética – e muito antes de ser objeto de conhecimento ou piedade, é tratado como sujeito moral⁷⁷.

Adotando essa perspectiva de ajuste ético do mundo clássico, Foucault passa às *novas formas de reação diante dos problemas econômicos do desemprego e da ociosidade*. Assim como a miséria passa de uma experiência religiosa que a santificou para uma experiência moral que a condena, o filósofo faz ver que mesmo a crise econômica do século XVII está sujeita à criação dessa nova sensibilidade moral ao trabalho. A exclusão do desempregado não é apenas atitude negativa derivada da então situação econômica europeia. Na verdade, diz o filósofo, “[...] toma-se conta dele, às custas da nação, mas também de sua liberdade individual. Entre ele e a sociedade, estabelece-se um sistema implícito de obrigações: ele tem o direito de ser alimentado, mas deve aceitar a coação física e moral do internamento”⁷⁸. As estratégias econômicas e os imperativos éticos do trabalho formulam juntos o ato da grande internação. O equacionamento *loucura, ociosidade e trabalho* é um investimento em sua própria exterioridade, ao mesmo tempo, imanência social da comunidade do trabalho e condenação ética da ociosidade. A comunidade do trabalho converte-se, então, no critério da produção e do comércio, enquanto a ociosidade é o outro lado dessa partilha. Lado eticamente rejeitado pelo novo sagrado da ética burguesa, a loucura é a ociosidade condenável, estabelecida pela divisão entre “os poderes sagrados do labor”⁷⁹ e um *outro mundo*, os muros internos das cidades morais de internação. O século XVII é atravessado por medidas de manutenção da ordem, como um gesto de exclusão de uma massa indistinta: os indigentes, desempregados, pobres etc. O Hospital Geral é uma solução que não faz gesto puramente de exclusão, mas realiza medida de detenção, polícia da Era Clássica: “[...] conjunto de medidas que tornam o trabalho ao mesmo tempo possível e necessário para todos aqueles que não poderiam viver sem ele”⁸⁰. O sem-trabalho não é escorraçado ou punido, mas torna-se objeto da assistência cujo custo é pago pela nação e pela liberdade individual. Equívoco

⁷⁷ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 61-62.

⁷⁸ Ibidem, p. 65.

⁷⁹ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 73.

⁸⁰ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 63.

da utilidade econômica do trabalho que é medida de proteção contra as desordens em tempos de crise.

Assim, tal reação diante da crise econômica do século XVII localiza moralmente a pobreza e o desemprego. Surgem repentinamente as casas de correção, como resposta à pobreza. Em princípio, a significação econômica da internação parece organizar uma reserva social da pobreza, mas, tão logo a crise se atenua, essa reserva não mais será para prender os sem-trabalho, *mas para dar trabalho aos que foram presos: mão-de-obra barata em tempos de prosperidade*. Assim, nem só *para o controle social da pobreza*, ou *para a reabsorção de um contingente marginal*, ou, ainda, *para a utilidade de uma mão de obra barata fora dos tempos de crise* é que as casas de correção pululam. Foucault, a esse título, insiste que os problemas econômicos são sustentados por uma **nova consciência ética do trabalho**:

Nesse primeiro impulso do mundo industrial, o trabalho não parece ligado a problemas que ele mesmo suscitaria; é percebido, pelo contrário, como solução geral, panacéia infalível, remédio para todas as formas da miséria. Trabalho e pobreza situam-se numa oposição simples; suas amplitudes estão na razão inversa uma da outra. Quanto a este poder, que de fato lhe pertence, de fazer desaparecer a miséria, o trabalho (para o pensamento clássico) não o retira tanto de seu poder produtor quanto de uma certa força de encantamento moral⁸¹.

Se o internamento nasce, em parte, como resposta aos problemas do desenvolvimento econômico do século XVII, seu sustentáculo social é, por outra parte, a forma moral da repressão que oferece à ordem esta outra utilidade: dar trabalho aos internos em nome de uma prosperidade coletiva diametralmente oposta à ociosidade, espécie de paganismo não-religioso, mas certamente moral. O banimento de loucos e ociosos representa, para o autor, o parentesco moral que demorará a ser desfeito entre a loucura e uma proscrição moral imanente à própria condição de ociosidade. Por ela, o louco poderia, agora, ser reconhecido; essa imanência da coletividade do trabalho vê-se investida do poder de segregar, porque está envolta pela utilidade que representa. Foucault fala-nos de um poder ético de divisão adquirido pela autoavaliação da categoria do trabalho e esse poder é que autoriza reprimir as formas de inutilidade social, mas, sobretudo, ele é a linha de partilha que socialmente reconhecerá nas casas de internamento a plena manifestação da ética na legalidade civil.⁸²

⁸¹Ibidem, p. 71.

⁸²Frédéric Gros afirma: “[...] antes que um campo objetivo compreenda elementos sociais ou associais, há este gesto indivisível traçando uma linha de partilha social (criando por aqui a figura mesma do a-social), há, sobretudo, as linhas de articulação de uma percepção nova que “vê” (e acredita descobrir quando ela suscita) os estrangeiros em

Eis que nesse ponto o filósofo retoma explicitamente a ideia do espaço moral de exclusão: a cidade moral, *uma cidade na qual a obrigação moral se uniria à lei civil*. Lembra-nos que o Hospital Geral estava, antes de tudo, encarregado de corrigir as falhas morais dos internos, porque toda sua estrutura administrativa estava revestida de um encargo moral: correção e punição; a bem da verdade, um caso de polícia, do começo ao fim das estruturas dessa instituição. “Fenômeno importante — ressalta — essa invenção de um lugar de coação onde a moral grassa mediante uma disposição administrativa. Pela primeira vez, instauram-se estabelecimentos de moralidade nos quais ocorre uma surpreendente síntese entre obrigação moral e lei civil”⁸³.

Trata-se de fazer passar todo o trabalho útil através do crivo da disciplina moral, que ratifica a internação. União perfeita entre *obrigação moral e lei civil*: a cidade moral é o instante da ordem burguesa em que a moral passa a ser assunto administrativo. Corações desordeiros não obstruirão a ordem dos Estados. Tal assertiva, porém, não se faz efetiva só porque o defeito moral é incompatível com a ordem; de modo absolutamente novo, a correção moral será levada a cabo. Diz o filósofo que “[...] o essencial nesse evento novo é que a lei não mais condena: interna-se nas cidades da moralidade pura, onde a lei que deveria imperar sobre os corações será aplicada sem compromissos nem amenidades, sob as espécies rigorosas da coação física”⁸⁴. Equívoco das cidades: moralidade pura em que a virtude é coisa do Estado policial.

A coação física não é apenas o ato visível da internação. É o demonstrativo ético de que o bem deve ser realizado de modo inexorável. O ajuste ético do nascente mundo burguês põe nas mãos do Estado o cumprimento da excelência moral e as casas de internamento, nesse sentido, são a antevisão do maior sonho da sociedade burguesa: *soberania do bem*, pela qual o direito faz-se cumprir sem recursos. A cidade moral é o ideal da legalidade como realização do bem; nela toda virtude se realizaria pela ordem civil e esta se manifestaria em sua perfeição, porque o bem é

sua própria pátria” (GROS, F. Foucault et la folie. Paris : PUF, 1997, p. 56). Nesta toada, Gros confirma-nos esta superposição de linhas de articulação para aquilo que se dá a *ver* socialmente: o “campo perceptivo” do gesto que realiza o banimento do grande internamento destina-se, no nível arqueológico, a ir contra a referencia abstrata de “essências sociais” que são, na verdade, sempre os resultados das práticas discursivas e nunca sua causa. A arqueologia pode falar de um novo espaço social que se inaugurou na Idade Clássica: é um espaço de um limite, ele promove, num só movimento de dissensão, os valores da internação – como descrevemos – e os valores de razão que norteiam, no mundo civil, as práticas de correção justa contra a desordem moral. (*Ibidem*, p. 59-62).

⁸³ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 75.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 75.

garantido pela administração coercitiva a que se submete toda coletividade, em direção à felicidade social. Citemos integralmente:

Para a igreja católica, bem como para os países protestantes, a internação representa, sob a forma de um modelo autoritário, o mito da felicidade social: uma polícia cuja ordem seria inteiramente transparente aos princípios da religião, e uma religião cujas exigências seriam satisfeitas, sem restrições, nas regras da polícia e nas coações com que se pode armar. Existe, nessas instituições, como que uma tentativa de demonstrar que a ordem pode ser adequada à virtude. Neste sentido, a ‘internação’ oculta ao mesmo tempo uma metafísica da cidade e uma política da religião; ela se situa como um esforço de síntese tirânica, nesta distância que separa o jardim de Deus das cidades que os homens, escorraçados do Paraíso, construíram com suas próprias mãos. A casa de internamento na era clássica configura o símbolo mais denso dessa ‘polícia’ que se concebia a si própria como o equivalente civil da religião para a edificação de uma cidade perfeita⁸⁵.

Com a internação, a Europa pôs-se a perceber a loucura pela pobreza, pela ociosidade, pela associabilidade, isto é, trata-se do *retorno* àquele espaço do leproso que agora não parte para os confins da cidade – reconhecimento do estranho entre nós. Esse homem a ser banido “tornou-se então, para maior tranquilidade de nosso espírito, o candidato indiferençado a todas as prisões, a todos os asilos, a todos os castigos”⁸⁶. É preciso compreender esse *esquema de exclusões superpostas* do chamado Mundo Correcional. O imperativo maior da internação é a realização plena da polícia moral, isto é, as coerções ordeiras da cidade de Deus – agora *civilizadas* pelas mãos do Estado – são acionadas pela eficácia da cidade dos homens: a transcendência da loucura é, paradoxalmente, sua imanência a este mundo, ora *sacralizado* pela própria ordem policial: “síntese autoritária da natureza e da virtude”⁸⁷. Comunidade do poder laborioso e complexa administração moral dos que cruzam a contenção ético-legal, a cidade moral inventa uma paisagem social que, ao nosso olhar retrospectivo, parecerá confusa, porque uma massa indistinta ali fora estranhamente encerrada; toda uma *população variada* cuja coerência aparente é apenas a situação de mesma *desonra abstrata*. Contudo, que a obtusidade do olhar presente não

⁸⁵ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 77.

⁸⁶ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 81.

⁸⁷ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 79.

negligencie aquilo que esta experiência “sabe sobre si mesma”⁸⁸. Foucault nos oferecerá, a partir de então, um olhar intrínseco à experiência da internação. O gesto do banimento da grande internação clássica é criador da alienação, isto é, as fisionomias tradicionalmente proscritas, como a do leproso, encontram na internação uma nova forma de ver desconhecida: a alienação é o reconhecimento do estrangeiro, no ambiente da própria paisagem social, na qual, anteriormente, reinava a familiaridade de certas figuras, ora tornadas estranhas ali mesmo onde jamais se esperaria encontrar a diferença⁸⁹.

Percebamos que, nessa arqueologia de uma alienação, o filósofo circunscreve o campo em que o homem clássico reconheceu a sua própria imagem. É por essa razão que o espaço do internamento é considerado tal campo da alienação; afinal, foi nele que tantas figuras, distintas entre si, fundiram-se no louco, agregando-lhe novos sentidos, procedendo a uma verdadeira homogeneização positiva da loucura. A chamada *primeira pátria da loucura moderna* - as casas de internamento - indica a verdade alienada do homem moderno, isto é, aponta que tipo de lógica conferiu ao banimento *unidade, coerência e função*. Quando a consciência médica grassar pela consciência jurídica do insano, o espaço do internamento permanecerá o lugar de uma verdade moral positiva:

O internamento deve ser tanto espaço de verdade quanto espaço de coação, e só deve ser este para poder ser aquele. Pela primeira vez é formulada essa idéia que tem um peso único na história da psiquiatria até o momento da liberação psicanalítica: a idéia de que a loucura internada encontra nessa coação, nessa vacuidade fechada, nesse ‘meio’, o elemento privilegiado no qual poderão aflorar as formas essenciais de sua verdade⁹⁰.

De que unidade, coerência e função trata-se, para o filósofo? É uma tríplice forma a organização positiva do mundo uniforme do Desatino - aproximação arriscada a que se lança a

⁸⁸ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 83.

⁸⁹ Creditamos a Frédéric Gros essa leitura que interpreta tal paisagem social desenhada como uma forma de explicitar positivamente as *consciências constituintes* no amálgama da internação (Cf. GROS, F. *Foucault et la folie*. Paris: PUF, 1997, p. 57). Neste mesmo caminho, Marietti define: “‘Evita-se pelo internamento o escândalo da desrazão, porém, de outro lado, se organiza o escândalo da loucura. Consagrados à moralidade, à ordem, à virtude, estes estabelecimentos contêm a desordem, fazem do Estado aquele que concede a moral, delimitando em seu recinto o negativo da cidade moral, instituindo-se com isso como cidade de recuperação e coerção’”. (MARIETTI, ANGÈLE K. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985.p 127).

⁹⁰ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 432.

Idade Clássica. Mas, como toda reorganização ética, com as “novas linhas de divisão entre o bem e o mal, o reconhecido e o condenado”, estabelecem-se, outrossim, “novas normas na integração social”⁹¹. Foucault resume essa partilha positiva, agrupada ao lado da loucura: (1) A sexualidade, “em suas relações com a organização da família burguesa” - são os novos personagens da exclusão sexual os acometidos das doenças venéreas, os sodomitas, as prostitutas. (2) A profanação, “em seus relacionamentos com a nova concepção do sagrado e dos ritos religiosos” - são os novos profanadores, agora, de uma linguagem da desrazão, os suicidas, os magos da alquimia. (3) A “libertinagem”, isto é, as novas relações que começam a se instaurar entre o pensamento livre e o sistema das paixões” - libertinos serão associados ao delírio, sua razão é escrava do desejo. Dessa forma, nos três domínios, “a loucura, no espaço do internamento” constitui “um mundo homogêneo que é aquele onde a alienação mental assumirá o sentido que lhe conhecemos”⁹². Quer-se evitar a desordem do mundo social igualando-se os domínios de exclusão: sexualidade *versus* família burguesa, profanação *versus* novo sagrado, libertinagem *versus* pensamento racional.

Talvez o exemplo mais proveitoso para assinalar a reformulação ética, no domínio da experiência de que participa a loucura, na Idade Clássica, seja a recepção aos doentes venéreos no Hospital Geral. Antes de tudo, é preciso perceber que tais doentes ocuparam, de fato, os antigos leprosários. Foucault certifica-se de que tal doença logo se tornou coisa médica: assume um lugar como doença entre outras, destinando-se a ser tratada⁹³. No tempo cronológico, as doenças venéreas, portanto, não vieram ocupar o lugar moral da figura do leproso; em contrapartida, com o ato correcional, elas são inseridas sob novos ritos de moralização. A hospitalidade com a qual esses doentes são aceitos na instituição obedece a formalidades, ao mesmo tempo, burocráticas e morais: para saldar a dívida com a moral pública, devem submeter-se à correção e, para limparem-se do pecado que ostentam na doença, aceitar livrar-se dessa marca corporal. Foi no século XVII que a condição dos doentes venéreos amalgamou, numa mesma intenção de purificação, o sofrimento físico, a indicação medicamentosa e o sacramento da penitência. No entanto, essa purificação é destituída de culpabilidade, em geral vinculada só à conhecida marca

⁹¹ Ibidem, p. 83.

⁹² FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 84.

⁹³ Ibidem, p. 8-9.

cristã do pecado. Em razão de uma culpa específica — aquela que se refere à intenção de desordem ou à licenciosidade do próprio coração humano — a purificação faz de todo doente venéreo *conscientia sceleris*, isto é, um sujeito completa e previamente consciente do mal praticado. Esses rituais de aceitação pressupõem, portanto, uma lógica das intenções que não se refere a uma intenção exclusivamente terapêutica: rituais de hospitalidade que se estenderão a toda uma terapêutica moralizante - entre banhos, sangrias e confissões, impõe-se particular cumplicidade entre moral e medicina, na Idade Clássica; instaura-se a punição moral da desordem de uma conduta. No jogo de exclusões superpostas das cidades morais, a condenação ética da ociosidade e os imperativos sacralizados do labor tinham desenhado o limiar da loucura como sinônimo de desordem humana e sujeição à correção; os doentes venéreos, por seu turno, darão nova densidade a essa fusão: banidos pelo mesmo gesto, num mesmo espaço físico, devassidão sexual e desrazão a serem endireitadas, moldarão um sistema de punição que lhes será comum. Por isso, esse novo *personagem moral* cria-se pela perda do parentesco do antigo insano, cuja chancela do inumano ligava-se ao livre curso das fantasias heréticas e do perigo, e nunca à coação:

Durante cento e cinquenta anos, os doentes venéreos vão ficar lado a lado com os insanos no espaço de uma mesma prisão; e vão atribuir a estes durante muito tempo um certo estigma onde se trairá, para a consciência moderna, um obscuro parentesco que lhes destina a mesma sorte e os mesmos lugares no mesmo sistema de punição⁹⁴.

Foucault, a fim de insistir que esse modo de partilha da razão é a descrição da história dos seus limites, da operação de uma pura exterioridade, fala-nos da abertura e delimitação de um espaço social de reconhecimento; na verdade, “uma singular sensibilidade, própria da era clássica. Não se trata de um gesto negativo de ‘pôr de lado’, mas todo um conjunto de operações que elaboram em surdina, durante um século e meio, o domínio da experiência onde a loucura irá reconhecer-se, antes de apossar-se dele”⁹⁵. A desrazão reconhece-se porque a razão a conhece em uma condição de esquecimento. A descrição da razão clássica é esse movimento de aprisionamento silencioso, secreto e coerente do seu vizinho. No ato correcional, ele é inserido sob novos ritos de moralização, como já vimos, os quais apontam para um resultado comum

⁹⁴ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 87.

⁹⁵ Ibidem, p. 103.

essencial, o investimento na ordem do espaço social. A casa de internamento é uma superfície bizarra: “não é mais apenas o leprosário afastado das cidades: é a própria lepra diante da cidade [...]”⁹⁶. O ponto essencial desta nova partilha é, portanto, o fato de o homem desatinado ser um personagem real:

[...] (é) o fato de a loucura ter sido bruscamente investida num mundo social onde encontra agora seu lugar privilegiado e quase exclusivo de aparecimento; de lhe ter sido atribuído quase do dia para a noite [...] um domínio limitado onde todos podem reconhecê-la e denunciá-la – ela que foi vista perambulando por todos os confins, habitando subrepticiamente os lugares mais familiares; (é) o fato de se poder, a partir daí, e em cada um dos personagens em que ela se materializa, exorcizá-la de vez através de uma medida de ordem e precaução de polícia⁹⁷.

Em suma, as práticas médicas não foram geradas senão por uma consciência discursiva da loucura, pois o internamento não a recebeu para a exclusiva cura do corpo, mas sabemos que o próprio internamento resultou da constituição de certos equívocos próprios de uma nova razão moral. Estrangeiros em sua própria pátria, aos loucos lhes são amputadas as antigas verdades, para carregarem a marca da ausência, isto é, habitar os limites da paisagem social um pouco como os leprosos habitavam o vazio moral de antes. Os loucos são, contudo, os alienados. Alienação de fato, uma vez que a loucura fez-se sentir segundo uma ausência exterior que corresponderá à positivação concreta de uma razoabilidade científica, ou seja, ao reconhecimento dessa personagem moral, que levará ao conhecimento positivo da doença mental^{vii}. A presença concreta de uma loucura pelo seu reconhecimento social supõe necessariamente os limites exteriores nos quais deve estar confinada. Confinada e, por isso mesmo, ausente; percebida, mas em discurso negativo; positivamente vazia ou, se se quiser, negativamente erguida em sua efetividade social. A ambiguidade desse discurso é, portanto, a *dimensão de originalidade*⁹⁸, com que o Ocidente expôs sua alteridade: “[...] o louco não é manifesto em seu ser: mas se ele é indubitável, é porque é outro”⁹⁹.

⁹⁶ Ibidem, p. 353.

⁹⁷ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 104.

⁹⁸ FOUCAULT, M. Préface. In: *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 189.

⁹⁹ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva 2005, p. 183.

O Classicismo, ao menos desde Descartes, teria inventado esse outro que se certifica de sua razoabilidade “[...] como diferença experimentada a partir de alguma certeza de si mesma”¹⁰⁰. O século XVIII realiza importante mudança nessa alteridade obtida de uma autopercepção, uma vez que o internamento e toda a organização ética do mundo correccional “[...] implicam um relacionamento exterior que vai dos outros a esse outro singular que é o louco [...]”¹⁰¹. A alteridade que a loucura significa no ato correccional aponta para algo mais que a percepção do sujeito, o qual, certo e evidente de si, descarta seu outro como não sendo ele. A alteridade da loucura é o outro em face de todos os outros: “[...] o outro – no sentido da exceção – entre os outros – no sentido do universal”¹⁰². Descolado da e na universalidade normal, quer dizer, preso ao não-lugar da exceção anormal de que é portador, o louco não desfruta de mundo interior — por isso, no século XVIII, ocorre ainda uma impossibilidade de toda a psicologia da loucura —; sua existência é o destaque da exterioridade que ocupa. Por conseguinte, é apenas sobre o fundo da normalidade interior, tão cara ao sujeito razoável, que se nota o não-insano, que o louco se torna saliente como inscrição da exterioridade. No jogo entre a evidência do sujeito razoável de não ser esse aí - o louco - e a existência negativa deste - regra racional da exceção e do universal -, é que se armam as verdadeiras vigas e paredes das casas de internamento. Elas são as estruturas de uma materialidade discursiva conformadas na alteridade própria ao mundo correccional: *diferença do Outro na exterioridade dos outros*. Foucault expressa:

Diferença pura, estranho por excelência, ‘outro’ numa potência dupla, o louco, com esse mesmo recuo, vai tornar-se objeto de análise racional, plenitude oferecida ao conhecimento, percepção evidente; e será exatamente isto na medida em que é aquilo. A partir da metade do século XVIII, e é isto que lhe dá seu peso decisivo na história do desatino – na **negatividade moral** do louco começa a constituir apenas uma única e mesma coisa com a positividade daquilo que dele se pode conhecer: a distância crítica e patética da recusa, do não-reconhecimento, esse vazio de características torna-se o espaço no qual vão serenamente aflorar as características que aos poucos esboçam uma verdade positiva¹⁰³.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 183.

¹⁰¹ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 183.

¹⁰² Ibidem, p. 183.

¹⁰³ Ibidem, p. 184-186. Cf. a análise dessa alteridade dupla de a loucura “*postar-se diante da razão*”. Foucault vai até a tradição latina para acentuar sua originalidade na cultura clássica.

O *outro*, como categoria determinante da razão de reconhecer a diferença, não é uma constatação que se esquivava de denunciar a dicotomia constituinte da experiência clássica da loucura. Aliás, se Foucault orientou mesmo um olhar desconfiado para a instituição que se encarregou de receber um amálgama de marginalizados, mais temeridade ainda terá, ao reconhecer o aparente ato de libertação dos doentes mentais encarcerados em Bicêtre. Tal desconfiança reconhece um sentido para o qual se dirigiu esse setor privilegiado da razão que fora seu *outro*, a loucura. A racionalidade médica, em sua autocompreensão de cientificidade comum a qualquer outro discurso de razão, enxergará na doença mental a mutação de um saber haurido do estranho pastiche entre o obscurantismo das formas de assistência e os imperativos de cura. Mas tal progresso, já sabemos, é aparente. No nível arqueológico, trata-se da enunciação da diferença profunda, mantida sob o véu do esquecimento ativo de um inteiramente *outro*.

É em torno da culpabilidade que este *outro* é mantido vivo. Talvez, esse seja o mais importante capítulo da crítica foucaultiana da razão clássica. Castigo e remédio, punição e cura foram ligados pelo desenvolvimento de um racionalismo fundado na sensibilidade a uma desrazão, que fora submetida ao banimento, a fim de que se pudesse, positivamente, ordená-la e curá-la: “[...] não é importante para nossa cultura — pergunta Foucault — que o desatino só tenha podido tornar-se objeto de conhecimento na medida em que foi, preliminarmente, objeto de excomunhão?”¹⁰⁴. De nossa parte, é mister apontar para o fato de que essas práticas reguladoras descritas pela grande internação participam do mesmo fundo de angariação instituído pela insanidade: o campo em que a razão dobra-se aos desejos escravizantes do coração e dos erros da imoralidade. Desatino e culpabilidade associar-se-ão definitivamente no discurso médico, mas de forma particular ao Classicismo e a todo mundo moderno: o alienado experimentará tal halo de culpabilidade em torno da loucura “[...] como sendo um destino, e que o médico descobre como verdade da natureza. Nesse espaço fictício criado inteiramente em pleno século XVII constituíram-se alianças obscuras que cento e tantos anos de psiquiatria dita ‘positiva’ não conseguiram romper, alianças que se estabeleceram pela primeira vez, bem recentemente, na época do racionalismo”¹⁰⁵.

¹⁰⁴ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 105.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 87.

O conhecimento positivo da loucura como alienação mental será visto, por Foucault, como a tradução de uma unidade ilusória. Ele só é distanciado da loucura e imparcial na condição de mascarar-se por certa regulação moral¹⁰⁶. Assim, a maior objetividade — e verdade — do saber médico explica-se por uma consciência delimitada na culpabilidade das intenções do insano, na culpabilidade que é uma queda na natureza, condenação moral que perfaz um “determinismo do coração, de seus desejos e paixões”¹⁰⁷. Na verdade, o internamento e o mundo correcional. A regulação moral é, talvez, o tipo mais importante dentre as “superfícies de afloramento”, que designa o saber da loucura.¹⁰⁸ A etiqueta “para internar” do Classicismo, como diz Foucault, ainda terá de se fazer coincidir com a consciência jurídica da loucura¹⁰⁹. Só então é que uma dialética “sempre recomeçada entre **o Mesmo e o Outro**” vai situar o homem como objetiva e subjetivamente culpado: o homem “[...] não é mais considerado numa espécie de recuo absoluto em relação à verdade; ele é, aí, sua verdade e o contrário de sua verdade; é ele mesmo e outra coisa que não ele mesmo; é considerado na objetividade do verdadeiro, mas é verdadeira subjetividade”¹¹⁰. Nova etapa da velha partilha moral em que “[...] aos poucos, no decorrer da era

¹⁰⁶ Vale destacar, com Pierre Macherey, que Foucault não propõe que o gesto clássico da exclusão seja uma prefiguração da doença mental; “[...] ao contrário, o gesto clássico da exclusão, que precede a doença mental no trabalho histórico de constituí-la, impõe-lhe os seus próprios modelos de representação”. (MACHEREY, Pierre. Nas origens da História da loucura. In: *Recordar Foucault*, São Paulo: Brasiliense, 1985 p. 61).

¹⁰⁷ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 107.

¹⁰⁸ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.206.

¹⁰⁹ “O momento em que a jurisprudência da alienação se torna a condição preliminar de todo internamento é também o momento em que, com Pinel, está nascendo uma psiquiatria que pela primeira vez pretende tratar o louco como um ser humano. O que Pinel e seus contemporâneos sentirão como uma descoberta ao mesmo tempo da filantropia e da ciência é, no fundo, apenas a reconciliação da consciência dividida do século XVIII. O internamento do homem social preparado pela interdição do sujeito jurídico significa que pela primeira vez o homem alienado é reconhecido como incapaz e como louco” (FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 132).

¹¹⁰ Ibidem, p. 520. Neste sentido, Gérard Lebrun destaca que se, a psicologia nasce do abandono da Desrazão e da consideração de que a doença mental não é só um processo orgânico, isto encontra um claro paralelo com a idéia de que o psiquiatra não é um médico *como os demais*, devendo “exorcizar por novos meios a antiga Desrazão” (LEBRUN, Gérard. Transgredir a finitude. In: *Recordar Foucault*. RIBEIRO, Renato Janine(org), São Paulo: Brasiliense, 1985, p.15). Com isso, nasce o “privilegio epistemológico” dado ao patológico. Ele não é mais um “negativo” da normalidade”, mas “o doente mental tornou-se um documento vivo, uma mina de informações. Ele é irredutivelmente o meu Outro, mas é decifrando o Outro que eu tenho as melhores oportunidades de aprender quem eu sou” (Ibidem, p. 18).

clássica, esse despertar autoritário da loucura perderá seu sentido original para se limitar apenas a uma lembrança da lei moral, retorno ao bem, fidelidade à lei [...]. Já não é mais como despertador que o médico deverá agir, mas como moralista”¹¹¹.

Em todo caso, a uniformidade do mundo do Desatino clássico encontra-se formulado, como sua percepção social mais fundamental, segundo práticas e regras positivas de organização que, em última análise, nascem daquela nova percepção moral plenificada nas cidades morais. Por elas, grassa o mito da felicidade social. Entre tais práticas reguladoras, o internamento é a mais geral e inegável forma de regulação moral da constituição arqueológica do saber médico. Loucura e poder: não se pode esquecer que, para Foucault, “aquilo que o internamento e suas práticas móveis desenham, como em pontilhado, na superfície das instituições, é aquilo que a era clássica percebe da insanidade”¹¹². O banimento é um âmbito de verdade que aqui se inaugura. Como limite histórico, ele é o domínio possível de objetividade da ciência médica na Modernidade. Portanto, a verdade moral do banimento, afetada de modo indelével por seus valores negativos, faz certamente de tal objetividade uma pátria moral do desatino, já que essencialmente foi formada como castigo. A neutralidade da verdade no conhecimento do objeto loucura deve ser lembrada de seu esquecimento fundamental, de seu “pecado original”, desse “[...] momento decisivo em que a insanidade conquistou suas dimensões de objeto, ao partir para esse exílio onde durante séculos ficou muda”¹¹³. O âmbito de verdade refeito pela história foucaultiana da loucura, dessa arqueologia da alienação, é o próprio campo da alienação circunscrito pelo espaço do internamento. É apenas ele que norteia a possibilidade de a medicina moderna designar o homem louco em sua verdade alienada. O que aparecerá, enfim, à história tradicional da psiquiatria como a verdade psicológica da loucura é, na realidade, o coroamento de práticas de regulação moral. Por esse lado, *História da loucura* já denuncia a normalização, mesmo antes do uso sistemático de tal noção, como confirma Canguilhem:

Se os conceitos de norma e normalização, destinados a tornar inteligíveis as estratégias dos diferentes poderes (político, jurídico, médico) nas sociedades modernas, são utilizados sistematicamente apenas ao fim de *Vigiar e Punir* (1975), é *História da loucura* (1961) que mostrou, desde o início de suas análises (p. 161-162), que aquilo que a psicologia pretensamente científica do

¹¹¹ Ibidem, p. 328.

¹¹² Ibidem, p. 103.

¹¹³ Ibidem, p. 105.

século XIX buscou fundar, a delimitação do ‘normal’, na verdade é somente a consagração discursiva das práticas de estabelecimento da incapacidade jurídica de um indivíduo¹¹⁴.

1.3 AS ESPACIALIZAÇÕES MORAIS DA CLÍNICA E O HOMEM COMO NORMA DE VERDADE

Poder-se-ia ainda recorrer a tantos outros argumentos que se desenvolverão no interior de *História da loucura*, a fim de atestarmos essa ideia central: a particularidade ética com que a loucura fora apreendida na prática médica, não como experiência desenvolvida por um saber que cura, mas por uma organização que a reconhece negativamente - na internação, no asilo e, mais recentemente, na instituição psiquiátrica. Contudo, persiste um traço comum: da nosologia abstrata da época clássica à forma positiva da doença mental na nova divisão formulada pelo saber médico moderno são sempre os equívocos morais que comparecem. Não à toa, se os três domínios do mundo correccional entrarem, cada qual, “para o rol dos signos maiores da loucura”, é porque há uma precedência, nas transformações do Classicismo, das “relações que a loucura mantém com todo o domínio da experiência ética”¹¹⁵.

Por isso, a experiência social da loucura, pela grande internação e montagem do mundo correccional, marcará fundamentalmente a formação da categoria positiva de doença mental^{viii}. Na última parte de *História da loucura*, Foucault desenvolverá essa reestruturação da experiência clássica durante da Idade Moderna: assim como não eram os imperativos de cura que circundavam o louco, no Classicismo, também à experiência moderna da loucura será negada a condição de resultado de uma humanização da internação ou qualquer outro tipo de evolução científica. Assim, para levar a bom termo a constituição da psiquiatria moderna, o arqueólogo da alienação propõe aquelas análises que examinam o movimento de reorganização da internação clássica: o grande medo da febre, na metade do século XVIII, que representou o perigo de contágio das cidades. Isso servirá de motivo para a loucura desligar-se da desrazão, isto é,

¹¹⁴ CANGUILHEM, GEORGE. *Sur l'Histoire de la folie en tant qu'événement*. **Débat**. Paris: Les Éditions Gallimard, no. 41, p. 37-40, septembre-novembre, 1986.

¹¹⁵ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 84.

encontrar um lugar só seu na ordem dos medos seculares, afinal, para evitar o contágio a todo o custo, acaba-se por circunscrever uma região isolada da loucura^{ix}. Daí, e por outras separações, é que houve o aparecimento de casas para receber exclusivamente os insensatos, o que estreita a relação da loucura com o ato de internação^x. E Foucault falará ainda de um novo equívoco moral na experiência moderna da loucura: o movimento de sujeição e liberação presentes no espaço da internação e que atende aos ideais de liberdade da sociedade burguesa^{xi}. Temas e reflexões que, em suma, procurarão delimitar a positividade da doença mental^{xii}.

Vale mencionar que a caracterização do espaço asilar pela ordem disciplinar será a preocupação central do curso de 1973-1974, *O poder psiquiátrico*. Foucault perceberá que foi indispensável ao estabelecimento da medicina como saber que, antes de tudo, ela se impusesse como poder. Uma observação correta do médico sobre o insano depende essencialmente de uma ordem sobre o corpo, ou melhor, os corpos são “superfícies” a serem atravessadas por uma regulação tática. Nesta dependência da “observação exata” de um “esquema prescritivo de regularidades” se dispersam, de modo regrado, “os corpos, os gestos, os comportamentos, os discursos”, e pela qual se obtém “a condição de cura permanente”.¹¹⁶ A objetividade médica e a condição da cura permanente são, portanto, garantidas por um tipo de dissimetria realizadora da regulação disciplinar. O médico é o princípio de regulação já que seu olhar altivo depende da sua presença física que é bem precisa. O médico “é essencialmente um corpo, mais precisamente é um físico [...]”, em seu corpo se inscreve a “cláusula de dissimetria absoluta na ordem regular do asilo”.¹¹⁷ Em torno desta figura reguladora do corpo-médico, encontrar-se-ão tantas intermediações quantas foram necessárias ao sustento do espaço asilar como um campo regulamentar, isto é, desempenhando um “funcionamento tático do poder”.¹¹⁸ Foucault entende este curso como um desdobramento da *História da loucura* que justamente tinha chegado a estudar o espaço asilar com a re-fundação da medicina psiquiátrica com o “gesto” liberador de

¹¹⁶ FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico* (1973-1974). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 5.

¹¹⁷ FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico* (1973-1974). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 6.

¹¹⁸ FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico* (1973-1974). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 9.

Pinel e Tuke.^{xiii} Contudo, o curso vai elaborar alguns distanciamentos desta referência primeiro que foi o escrito de 1961.¹¹⁹

De todo modo, *História da loucura*, porém, não é o único escrito, da primeira fase, em que a arqueologia do saber médico é desenvolvida; a noção de doença na medicina moderna será também objeto de *O nascimento da clínica*. Foucault desenvolverá, com esmero de continuidade, uma arqueologia da clínica moderna, na condição de compreender as práticas e discursos envolvidos no fenômeno patológico. Porém, mais do que uma reflexão em continuidade, por tratar do discurso médico, é a própria medicalização que se enceta outra vez como questão de fundo dessa arqueologia do patológico na Idade Moderna. A esse respeito, um aspecto pouco notado é que, desde o escrito sobre a loucura, Foucault refere-se à possibilidade de reconhecermos, na Modernidade, o cerco de culpabilidade da doença, marcado nas instituições que recebem os doentes mentais^{xiv}. E ele desenvolverá longamente essa relação nos séculos XVIII a XIX, temas aos quais nos referimos acima. Sem dúvida, é o capítulo IV de *História da loucura* (“Nascimento do asilo”) que se destaca nesta reflexão sobre a loucura na medicina moderna: nele Foucault assinala o tema do olhar e seus parentescos, ainda que reestruturados, com a internação clássica:

No internamento clássico, o louco também estava oferecido ao olhar: mas esse olhar no fundo não o atingia; atingia apenas sua superfície monstruosa, sua animalidade visível; e comportava pelo menos uma forma de reciprocidade, uma vez que ali o homem não podia ler, como num espelho, o movimento iminente de sua própria queda. O olhar que Tuke agora instaura como um dos grandes componentes da existência asilar é ao mesmo tempo mais profundo e menos recíproco. Deve procurar acuar o louco nos signos menos visíveis de sua loucura, ali onde ela se articula secretamente sobre a razão e mal começa a separar-se

¹¹⁹ Foucault retoma a auto-crítica que se dirigira em *A arqueologia do saber* quanto à questão de ter feito uma análise das *representações* da loucura. Ele partira de um núcleo de representações que analisavam a imagem ou a percepção da loucura. Assim, as noções de experiência e percepção foram usadas amplamente. No curso, pretende substituir efetivamente as referidas noções pela idéia de dispositivo de poder a fim de saber “em que medida um dispositivo de poder pode ser produtor de certo número de enunciados, de discursos e, por conseguinte, de todas as formas de representações que podem posteriormente daí decorrer?” (FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico (1973-1974)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 17) A arqueologia então não deixa de ser uma análise discursiva do poder, mas, com esta precisão, Foucault não recorre a categorias que pressupõe o ponto no qual uma prática discursiva se forma. O segundo distanciamento é, na verdade, uma inovação propriamente da fase genealógica. A noção de força vem substituir a noção de indivíduo à medida que ele próprio é efeito das redes de poder “[...] antes de lidar com as instituições, são as relações de forças nessas disposições táticas que perpassam as instituições”. (Ibidem, p. 20). Neste mesmo sentido, as noções de *modelo familiar*, *violência*, *instituição* e *aparelho de Estado* se fazem substituir pelas idéias de *microfísica do poder*, *tática de forças* que se enfrentam e *estratégias de relações de poder*. (Ibidem, p. 21).

dela; e esse olhar não pode ser devolvido pelo louco, pois ele é apenas olhado; ele é como o recém-chegado, o último a pôr os pés no mundo da razão [...] ¹²⁰.

Esse olhar liberado e liberador do médico, prestes a reconhecer o desviante na neutralidade de certo espaço destinado ao patológico, é o motivo ético de uma *arqueologia do olhar médico*. Na *História da loucura*, esse olhar tem a particularidade de servir justamente para explicar a ambiguidade do gesto liberador dos acorrentados das casas de internamento, gesto levado a cabo pela obra e ação de Pinel e Tuke. A libertação dos agora “acorrentados” significou a abertura de um domínio que será de “liberdade” e “verificação”, diz Foucault. Acredita-se, doravante, que os antigos impeditivos do internamento caem por terra sob os ditames de “um campo asilar puro”, ideal e sempre recuado diante do louco. É a maneira de conduzir a internação para dentro de si, ou melhor, o médico, como sujeito do conhecimento da loucura, e o doente mental, como objeto dessa objetividade asilar, interiorizam para sempre o fenômeno da loucura. Com tal gesto de pretensa neutralidade, “a psiquiatria positiva paradoxalmente reconheceu sua origem, **interiorizaram a alienação**, instalaram-na no internamento, delimitaram-na como distância entre o louco e ele próprio [...]” ¹²¹. Consequência central: a loucura é requisitada pela superfície sobre a qual pousa um olhar, que circula sozinho na observação dos traços reveladores. O louco é suscitado pelo

papel vazio do visitante desconhecido, e recusado em tudo aquilo que se pode conhecer sobre ele, atraído assim para a superfície de si mesmo através de uma personagem social cuja forma e máscara lhes são impostas, silenciosamente, pelo olhar, o louco é convidado a objetivar-se nos olhos da razão razoável como o estranho perfeito, isto é, aquele cuja estranheza não se deixa perceber.

“A loucura só existe como ser visto” ¹²²: máxima segundo a qual as “correntes e as grades” do antigo internamento são substituídas por um olhar não recíproco. Ele vigia, espia, chega mais perto para melhor examinar – modo disfarçado de posicionar-se mais além para, outra vez, reconhecer e aceitar negativamente o Estranho que controla. A unidade de compreensão ofertada ao louco é, desse modo, sua alienação, na pessoa do médico. “O doente mental é inteiramente alienado na pessoa real de seu médico” e este, complementa Foucault, “dissipa a

¹²⁰ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 480-481.

¹²¹ Ibidem, p. 476, grifo nosso.

¹²² Ibidem, p.482.

realidade da doença mental no conceito crítico de loucura”. Portanto, ocorre a circulação livre das “formas vazias do pensamento positivista”: no par médico-doente “se resumem, se ligam e se desfazem todas as alienações”¹²³.

Esse importante argumento que sustenta a alienação moderna como ato de consciência do médico, tributário do nascimento do asilo moderno, é retomado e desenvolvido em *O nascimento da clínica*. A especificidade desse escrito será, por sua vez, o modo como tal alienação, na pessoa do médico, ocorre segundo a noção de doença na clínica. Se considerarmos alguns aspectos desta arqueologia do *olhar* médico, é possível dizer que a clínica moderna é a região de uma nova empiricidade do saber médico: um corpo seria conhecido pelo observador, no curioso instante em que a medicina acreditava fundar-se como ciência, no século XVIII. Pois, em *O nascimento da clínica*, Foucault deseja reconhecer as razões pelas quais o saber médico localizou seu estatuto de ciência, na prática circunscrita pela clínica, isto é, no momento em que a própria medicina percebe-se banindo de seu território as especulações teóricas da história natural e da filosofia, em nome da delimitação, cada vez mais apurada, de um objeto empírico.

1.3.1 UMA ARQUEOLOGIA DO OLHAR MÉDICO: OS REGIMES DO VER-SABER

Assim, realizar uma arqueologia do olhar médico significa fazer uma história da medicina moderna em que a percepção ótica do conhecimento clínico é o campo de atuação de certas decisões do olhar. Foucault não quer fazer uma história da “concepção de doença” que, tendo a mudança como fundamento, teria implicado uma mudança no “modo de reconhecê-la”¹²⁴. Também não quer o filósofo falar de um “sistema de sinais” que, transformando-se, em seguida mudaria a teoria; nem pretende escrever uma história dos conteúdos temáticos da medicina,

¹²³ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 502. Aqui se desenha o nascimento da psicanálise. Continua Foucault: “E é nessa medida que toda a psiquiatria do século XIX converge realmente para Freud, o primeiro a aceitar em sua seriedade a realidade do par médico-doente, que consentiu em não separar do par nem seus olhares, nem sua procura, que não procurou ocultá-la numa teoria psiquiátrica bem ou mal harmonizada com o resto do conhecimento médico. O primeiro que seguiu rigorosamente todas as consequências desse fato” (Ibidem, p. 502).

¹²⁴ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 97.

tampouco das modalidades lógicas em seu uso; o arqueólogo do olhar apreende as estruturas profundas da visibilidade da doença, o que significa buscar os modos ordenados do ver-saber; buscar, pois:

todo o conjunto e, mais profundamente, a relação da doença com esse olhar a que ela se oferece e que, ao mesmo tempo, ela constitui. Nesse nível, não há separação a fazer entre teoria e experiência, ou entre método e resultados; **é preciso ler as estruturas profundas da visibilidade em que o campo e olhar estão ligados um ao outro por códigos de saber** ¹²⁵.

Segundo o autor, é no domínio da observação de casos que a medicina busca a origem de seu progresso, de sua cientificidade, porém, sobre o fundo de seu avanço esclarecido, outra luz realiza o espetáculo do patológico. A formação do olhar clínico, na medicina moderna, é uma prática inevitavelmente orientada por uma decisão ética que se forja num novo estrato da linguagem:

Para apreender a mutação do discurso quando esta se produziu, é necessário, sem dúvida, interrogar outra coisa que não os conteúdos temáticos ou as modalidades lógicas e dirigir-se à região em que as ‘coisas’ e as ‘palavras’ ainda não se separaram, onde, no nível da linguagem, modo de ver e modo de dizer ainda se pertencem ¹²⁶.

A medicina moderna, assim, rompe com a medicina das classificações, em proveito de um novo espaço do olhar médico sobre a doença. Dessa maneira, Foucault insistirá em dizer: esse saber vem de uma mutação estabelecida entre *o que se vê e quem vê* e não das coisas vistas ou conhecidas. Trata-se, portanto, de uma história das novas *práticas* do olhar, entendidas como a história da ruptura conceitual em relação à medicina clássica, chamada de medicina das espécies patológicas. Então, pode-se dizer que a medicina das espécies afirma uma noção ontológica da doença, num espaço abstrato ou lógico, segundo a qual “o conhecimento aprofundado da nosografia, que permite caracterizar a essência de uma doença por sua situação no quadro taxinômico das espécies, é independente da observação do corpo doente”¹²⁷. A história natural tornara-se o modelo para a classificação patológica da medicina clássica e tinha “nas decisões do olhar” seu critério de estruturação: “[...] a história natural desde a segunda metade do século

¹²⁵ Ibidem, p. 97, grifo nosso.

¹²⁶ Ibidem, p. VII.

¹²⁷ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 97., p. 100.

XVII, se propusera analisar e classificar os seres naturais segundo suas características visíveis”.¹²⁸ Roberto Machado assinala:

Seguindo o modelo classificatório da história natural, a medicina das espécies privilegia o olhar. Mas um olhar que não pretende penetrar na profundidade das coisas [...]. A doença se define por sua estrutura visível, se mostra inteiramente a um olhar que percorre seu ser de superfície. Esta verdade totalmente dada são os sintomas [...]¹²⁹.

Portanto, houve dois momentos que desenvolveram a ruptura com esse espaço de classificação da doença, dando origem à clínica moderna^{xv}. No primeiro, caracterizando a medicina classificatória, também chamada de medicina clássica e desenvolvida entre os séculos XVII-XVIII, Foucault faz ver que ela não possui exatamente uma clínica, porque se identifica com um *estudo de caso*, correspondendo plenamente ao ideal nosográfico de catalogação da doença. No segundo, ela apresenta uma estrutura conceitual nova e interessará mais a Foucault, sendo chamada de medicina dos sintomas, que comporta dois tipos de clínicas: a protoclinica do século XVIII e a clínica do final desse mesmo século. Pode-se falar, pois, que esses códigos de ver-saber ordenam-se conforme as grandes rupturas em relação à medicina clássica. Porém, se na ordem conceitual Foucault caracteriza duas rupturas, de nossa parte, na tentativa de observarmos mais de perto as decisões éticas que envolvem o olhar médico, podemos falar de uma decisão do espaço ético-social da doença: se há três códigos de ver-saber, eles estão ligados pelo novo estatuto do dado olhar médico, numa medicina do espaço social. Analisemos, então, primeiramente, os traços mais gerais do ver-saber da anatomoclínica para, na sequência, pensarmos sobre a mutação ético-social da qual dependeu essa clínica do final do século XVIII.

1.3.2 O VER-SABER DA ANATOMOCLÍNICA: UM ESPAÇO INDIVIDUAL DO PATOLÓGICO

O nascimento da clínica é propriamente a “redescoberta”, por Bichat (1771-1802), da anatomia patológica de Morgagni (1682-1771), contudo sob novos horizontes. Foucault afirma

¹²⁸ Ibidem, p. 96.

¹²⁹ MACHADO, R. *Ciência e Saber A trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981, p 99.

que Bichat tem a *sensação* de redescoberta da anatomia patológica, quando, na verdade, as estruturas do saber clínico e a anatomia patológica não são saberes coincidentes. A clínica e a anatomia são duas *figuras distintas* do saber:

[...] a clínica, olhar neutro sobre as manifestações, frequências e cronologias, preocupada em estabelecer parentesco entre os sintomas e compreender sua linguagem, era, por sua estrutura, estranha a esta investigação dos corpos mudos e atemporais; as causas ou as sedes a deixavam indiferente: história e não geografia¹³⁰.

A fisiologia e a anatomia patológica tornar-se-ão o fundamento objetivo do olhar médico e isso corresponde à colocação do corpo sob a inteligibilidade de tecidos orgânicos: “[...] uma nosografia fundada na afecção dos órgãos” — diz Bichat. E “[...] graças a Bichat”, afirma Foucault, uma nova espessura corporal torna-se real:

[...] a superficialidade se incorpora, a partir de então, às superfícies reais das membranas. As camadas tissulares formam o **correlato perceptivo deste olhar de superfície** que definia a clínica. A superfície, estrutura do observador, tornou-se figura do observado, por um deslocamento realista em que o positivismo médico vai encontrar sua origem¹³¹.

Em realidade, a velha ambição de tornar-se uma análise desobstruída em seu olhar, que penetra e tudo decompõe, encontra a análise do próprio corpo, na junção moderna da fisiologia e da anatomia patológica. A decomposição patológica permite classificação nova, geral e não abstrata das espécies mórbidas, definidas em classes analíticas: eis o fundamento da clínica moderna que passou “[...] de uma percepção analítica a uma percepção das análises reais”¹³². A medicina encontra a doença no espaço corporal homogêneo, ou melhor, passa a tomar a realidade da doença na individualidade dos tecidos e membranas. A lesão é expressão explicativa do sintoma, o organismo é o espaço em que o corpo adoece:

Bichat impõe, no *Traité des membranes*, uma leitura diagonal do corpo, que se faz segundo camadas de semelhanças anatômicas que atravessam os órgãos, os envolvem, dividem, compõem e decompõem, analisam e, ao mesmo tempo, ligam. Trata-se de um modo de percepção idêntico ao que a clínica foi buscar na filosofia de Condillac: a descoberta de um elementar que é, ao mesmo tempo,

¹³⁰ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 138-139.

¹³¹ *Ibidem*, p. 142.

¹³² FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 144.

um universal, e uma leitura metódica que, percorrendo as formas da decomposição, descreve as leis da composição¹³³.

Assim, haverá ao menos dois tipos de mutações que farão com que a anatomia patológica irradie no espaço da clínica a nova visibilidade, a dos corpos mortos. Foucault fala que se traçam “novas linhas geográficas” para a anatomia e, quanto à patologia, impõe-se um “novo modo de ler o tempo”. Primeiro, na anatomia: para Morgagni, a doença tinha uma localidade determinada, mas esse regionalismo será substituído, por Bichat, por uma análise das superfícies tissulares; o tecido é uma nova linha geográfica ordinal e não mais localizadora: todo o sistema de comunicações que se vê inscrito e revelado na *configuração profunda do corpo* “[...] tem, no fundo a mesma estrutura lógica que o pensamento nosológico”¹³⁴ — constata o filósofo.

À primeira vista, poderíamos supor aqui uma contradição, visto que a clínica moderna é sempre afirmada por Foucault como análise concreta da doença que a anatomia patológica houve por bem fundamentar, na superação da nosologia. Acontece que há uma precisão a ser feita na mutação pela qual a generalidade da doença é vista pelo médico: trata-se de um “encaixe de generalidades concretas” - ressalta o filósofo - e não uma localização dos órgãos em suas funções determinadas. A implicação mais central dessa interpretação é que “[...] além da clínica, de onde parte e que deseja fundar, Bichat reencontra não a geometria dos órgãos, mas a ordem das classificações. A anatomia patológica foi **ordinal**, antes de ser **localizadora**”¹³⁵.

Dessa maneira, seremos francamente frustrados, se mantivermos a expectativa tradicional da patologia orgânica. O funcionamento orgânico não fundamenta, em princípio, uma nova localização funcional da doença nos órgãos; é o espaço nosológico que, na verdade, vê-se investido de novo sentido: a análise concreta da doença ganha um “valor novo e decisivo”, que lhe nega a condição de passividade, a fim de “[...] aplicá-la, na medida em que ela já é, por si mesma, o sujeito ativo que a exerce impiedosamente sobre o organismo”¹³⁶.

O segundo tipo de mutação realiza-se da seguinte maneira: na clínica, outro modo de lidar com o tempo coloca a pergunta pela determinação espaço-temporal do patológico. Quais

¹³³ Ibidem, p. 141.

¹³⁴ Ibidem, p. 143.

¹³⁵ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 143.

¹³⁶ Ibidem, p. 143.

critérios determinam a normalidade, se ela só pode ser analisada nos níveis intra, inter e transorgânico, isto é, no tempo em que se diferem os tecidos, no percurso da morbidez? Segundo Sinding, “uma sintomatologia pode responder por diferentes lesões anatômicas, ou as sequências temporais similares podem corresponder a danos de diferentes tecidos; ou, ao contrário, encontramos os danos tissulares idênticos que não reuniam as sintomatologias associadas por um laço de frequência”¹³⁷. Isso significa afirmar que a anatomoclínica define o patológico exclusivamente pela comparação: *só há fato patológico comparado*. Princípio diacrítico que terá nova aplicação, ele se situará na posição equívoca entre o fim da vida e princípios da morte: “Mas, o específico da experiência anatomoclínica é ter aplicado” diz Foucault “o princípio diacrítico a uma dimensão muito mais complexa e problemática: aquela em que se articulam as formas reconhecíveis da história patológica e os elementos visíveis que aparecem quando ela acaba”¹³⁸. Em outras palavras, o espaço-tempo próprio da anatomia-clínica é a noção de *sede* patológica sem uma referência à ideia de *causa* patológica. A referência tomada é de ideia de *foco primitivo da doença*, a partir do qual ela se desenvolve em direção ao futuro. Fixar um “segmento de espaço imóvel” no cadáver deve responder, pois, a essa nova demanda de “resolver os problemas colocados pelos desenvolvimentos temporais de uma doença”¹³⁹.

É neste ponto de referência mútua entre a série das lesões e a dos sintomas, no delgado limite da morte, que Foucault analisa o rigor a que pretendeu a técnica de abertura dos cadáveres^{xvi}: a noção de morte ganha status de conceito, à medida que se abre a possibilidade de abertura imediata dos corpos. A morte é o fundamento possível da divisão entre o normal e o patológico, porque está em pé de igualdade com a doença, porque se falará, desde então, em mortes múltiplas num deslocamento que permite manusear conceitualmente a morte: do patológico à morte há uma linha horizontal que é a vida em perpétuo desdobramento. Assim, diz Foucault:

A morte é, portanto, múltipla e dispersa no tempo: não é o ponto absoluto e privilegiado a partir de que os tempos se detêm para se inverterem; tem, como a própria doença, uma presença pululante que a análise pode repartir no tempo e no espaço; pouco a pouco, cada um dos nós se rompe em vários lugares até que

¹³⁷ SINDING, Christiane. La méthode de la clinique. In: GIARD, Luce(Dir.). *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, p. 74.

¹³⁸ Ibidem, p.149.

¹³⁹ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 155.

a vida orgânica cesse, ao menos em suas formas principais; pois muito tempo depois da morte do indivíduo, mortes minúsculas e parciais virão ainda por sua vez dissociar as ilhotas de vida que se obstinam¹⁴⁰.

É esse um princípio de individuação da doença – a morte repartida no tempo e espaço, como forma de instrumentalizar a definição do patológico. Ela não é nada senão “a linha vertical e absolutamente fina que separa, mas permite aproximar, a série dos sintomas e a das lesões”¹⁴¹, linha que define progressivamente um discurso sobre o indivíduo. Diante da constatação da homogeneidade das lesões nos tecidos, a individualidade da doença é seu acontecimento *modulado* no indivíduo. Na extremidade moderna da definição do patológico, encontramos a medicina como um campo em que o homem tem valor de uma objetivação bem determinada, que submete o homem – ser composto de sucessivas mortes – a uma prática de reconhecimento individual do patológico – técnica do cadáver que instrumentaliza esse olhar sobre o corpo.

A clínica não realizou a proeza de encontrar uma verdade na ação do médico sobre o corpo inerte, que estaria ali exposto plenamente, prestes a se revelar para a perspicácia diretiva que simplesmente manipula o dado corporal. A dissecação há muito era praticada, e a formação da *expertise* médica é mais complexa do que a descoberta de um corpo morto: *abram alguns cadáveres* é, antes, um imperativo do olhar. Ora, se na clínica moderna foi possível tornar a doença analisável, é porque “[...] ela própria é análise; e a decomposição ideológica é apenas a repetição, na consciência do médico, da que castiga o corpo do doente”¹⁴². Tanto é assim, que a doença desponta de uma estrutura falada do percebido: expressão que *O nascimento da clínica* desenvolveu como *uma* arqueologia do *olhar* médico. E, como peça fundamental dessa arqueologia do olhar, o ato de consciência do observador sente-se prontamente autorizado a repetir a análise da doença que já acontece no corpo. Diz o filósofo: “[...] da **espacialização** e da **verbalização** fundamentais do patológico, onde nasce e se recolhe o olhar loquaz que o médico põe sobre o coração venenoso das coisas”¹⁴³. Então, olhando atenta e continuamente, o

¹⁴⁰ Ibidem, p. 157.

¹⁴¹ Ibidem, p.156.

¹⁴² FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 143.

¹⁴³ Ibidem, p. IX.

observador prepara-se sempre para reconhecer o desviante e, de certo modo, para conhecer o funcionamento normal, a partir das formas anômalas e variantes.

Na expressão de Sérgio Paulo Rouanet, “o clínico tem o poder constitutivo, e, por assim dizer, produz a doença com seu olhar, ao contrário do médico da fase anterior, mero expectador passivo. [...] a doença se oferece sem opacidade ao olhar constitutivo do médico”¹⁴⁴. Tal como em *História da loucura*, agora na definição exclusiva da doença, tudo indica que o doente se aliena no observador neutro e real da pessoa do médico. “A velha lei aristotélica que proibia o discurso científico sobre o indivíduo” é ora revogada, já que “a morte encontrou na linguagem o lugar de seu conceito: o espaço ofereceu então ao olhar a forma diferenciada do indivíduo”¹⁴⁵. Mas, se essa equação entre doença, vida e morte integra um mesmo domínio epistemológico, quais “instituições heterogêneas, decalagens cronológicas, lutas políticas, reivindicações e utopias, pressões econômicas, afrontamentos sociais” solicitaram esse espaço individual do patológico?¹⁴⁶.

1.3.3 UMA MUTAÇÃO ÉTICO-SOCIAL DO PATOLÓGICO: O VER-SABER DO ESPAÇO SOCIAL

Se alteramos a sequência de *O nascimento da clínica*, quanto à análise da medicina moderna em direção à medicina clássica, foi porque nos pareceu que uma mutação ético-social do patológico é essencial para que esta *coupure* se realizasse. O modelo classificatório da medicina clássica guiava-se por um olhar de superfície cujo ideal era o do conhecimento como *ordenação*. Espaço essencial, o âmbito do pensamento classificatório faz a doença existir nele, “na medida em que ele a constitui como natureza; e, no entanto, sempre aparece um pouco deslocada”. É espaço essencial em que o doente real existe “aos olhos de um médico previamente armado”. É espaço essencial que é “belo espaço plano do retrato” e, “ao mesmo tempo, a origem e o

¹⁴⁴ ROUANET, Sérgio P. A gramática do homicídio, p. 96. In: ROUANET, Sérgio Paulo(org). *O homem e o discurso. A arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971 – grifo nosso.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 189.

¹⁴⁶ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 16.

resultado último: o que torna possível, na raiz, um saber médico racional e certo, e aquilo para o qual ele sempre deve avançar através do que o oculta da vista”.¹⁴⁷

Segundo Foucault, essa é a **especialização primária**, própria da medicina classificatória – afirmação de um espaço abstrato ou lógico em que a doença é reconhecível pelas homologias, sem qualquer forma individualizante. Já a **especialização secundária** é como que um paradoxo da medicina clássica, pois trata-se de subtrair o indivíduo, mas ele é o ponto de entrecruzamento da natureza da doença, nele se multiplicam as variações quantitativas da doença. Por isso, é preciso elaborar uma percepção do singular, conforme as variações ordenadas da doença. Conclui Foucault:

Pelo jogo da **especialização primária**, a medicina das espécies situava a doença em uma **região de homologias** em que o indivíduo não podia receber estatuto positivo; na **especialização secundária**, ela exige, em contrapartida, uma aguda percepção do singular, liberada das estruturas médicas coletivas, livre de qualquer olhar de grupo e da própria experiência hospitalar. Médico e doente estão implicados em uma proximidade cada vez maior e ligados, o médico por um olhar que espreita, apóia sempre mais e penetra, e o doente pelo conjunto das qualidades insubstituíveis e mudas que se traem, isto é, **mostram e variam**, as belas formas ordenadas da doença¹⁴⁸.

Entretanto há uma especialização terciária que, pertencendo ao espaço essencial do pensamento classificatório, engloba as duas primeiras como “o **lugar de dialéticas diversas**”: é o “**conjunto dos gestos** pelos quais a doença, em uma sociedade, é envolvida, medicamente investida, isolada, repartida em regiões privilegiadas e fechadas, ou distribuída pelos meios de cura, organizados para serem favoráveis”. Essa terceira dimensão firma “todo um corpo de práticas e instituições médicas”, organizando as especializações primária e secundária na resultante de um espaço social cuja “gênese, a estrutura e as leis são de natureza diferente”.¹⁴⁹ A especialização terciária é o âmbito não-discursivo da definição do patológico que, na verdade, desliga o patológico do pensamento classificatório.

A medicina das espécies admite uma natureza “selvagem” da doença em detrimento da complexidade do espaço social e hospitalar. Em outras palavras, o percurso natural do fato patológico, sem intervenção e em sua “essência vegetal”, vê-se alterado, à medida que o espaço

¹⁴⁷ Ibidem, p. 8.

¹⁴⁸ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 15-16, grifo nosso.

¹⁴⁹ Ibidem, p.16.

social estrutura-se: a simplicidade ordenada *desnaturaliza-se* na civilização. E, tal qual a vida social que compromete a doença, o hospital parece tornar impuro esse fenômeno que tem uma natureza “vegetativa” própria; sendo, ao contrário, um espaço encarado como “criador de doença”, e seu entorno social é tão pestilento quanto. Uma medicina das espécies solicita, portanto, “espacialização livre para a doença”, a fim de que esta se desenvolva em seu curso natural de aparecimento e desenvolvimento, sem quaisquer alterações ou multiplicações.^{xvii}

Tal almejo pela presença livre e total da doença sofre, no entanto, inversão: “Uma experiência médica diluída no espaço livre de uma sociedade que organiza apenas a figura da família não supõe o apoio de toda a sociedade?”¹⁵⁰ interroga Foucault. A atenção individual que ocorre no espaço da família parece estar submetida a um tipo de vigilância generalizada: medicina que, ligada ao Estado, coincidirá ideologia política e prática médica, no final do século XVIII. A medicina em domicílio só pode ser viabilizada por uma medicina nacional, por estruturas controladas pelo coletivo e que ocupem inteiramente o todo social. Nasce a preocupação com a saúde da população, pela demanda de atendimento individual – nova espacialização da doença, em face dos imperativos de uma coletividade sob controle, de estruturas que deveriam ser *coletivamente* controladas.

Vai-se presenciar, nessa mesma época, ampla reforma na medicina: reforma das práticas de medicina e de suas instituições na França, que deve atender à preocupação com a vida coletiva da nação. Igualmente se imporá a necessidade de nova unidade da observação de casos individuais, ou seja, reforma do ensino da medicina, com vistas a um conhecimento prático da doença. É a chamada *protoclínica*.

Foucault provê de dois recursos implicados essa construção médica do espaço social: a) mostrará que o espaço hospitalar tornou-se impedimento à construção do campo livre ao olhar médico e b) como um movimento em paralelo a essa exigência do olhar, o filósofo avalia historicamente o fracasso pedagógico e técnico da medicina no século XVIII.¹⁵¹ Nesses dois momentos argumentativos, o autor obtém alguns resultados importantes, no que diz respeito à construção da unidade ética do olhar médico: conclui que a primeira tarefa, historicamente dada ao médico, é política — lutar contra a desordem do Estado — e a realização dessa tarefa, nos anos posteriores à Revolução Francesa, corresponderá a um fenômeno de convergência entre

¹⁵⁰ Ibidem, p. 20.

¹⁵¹ Trata-se dos capítulos II (*Uma consciência política*) e III (*O campo livre*) de *O nascimento da clínica*.

ideologia política e tecnologia médica. “Médicos e homens de Estado reclamam, em um mesmo movimento e em um vocabulário às vezes semelhante, mesmo que por motivos diferentes, a supressão de tudo o que pode ser um obstáculo para a constituição deste novo espaço [...]”.¹⁵²

Nesse contexto, por necessidade de descentralização da assistência médica, surgem os controles regionais das doenças, momento em que ocorre toda uma medicalização das funções de assistência estatal. Profissional da nação, a atividade do médico é investida de poder, para que ele decida de quem cuidar; assim, com *poder* sobre o corpo, pelo *direito* de manter a vida, a medicina ganha o estatuto político de cuidar da saúde pública.

Para explicar o tema, Foucault propõe inicialmente que o destino da doença endêmica e da epidemia, ainda medicina das espécies, comece a instaurar a soberania e liberdade do olhar, através da definição de um estatuto político da medicina.^{xviii} Ele demonstra algo revelador: o modo como se encarava a epidemia no século XVIII nenhuma relação tinha com a inquietação sobre o contágio ou, mesmo, com a noção de agente transmissor da doença. Não se pode saber se os médicos do século XVIII detinham tal percepção simplesmente porque a epidemia era um modo homogeneizado de ver a doença, um *novo estilo de totalização*, conforme certas circunstâncias pelas quais a epidemia seria assinalada.¹⁵³ Desse modo, assim como na criação do Hospital Geral, e com as casas de correção Classicismo adentro, Foucault marca um imperativo de coerção. Também no desenvolvimento da clínica moderna algo semelhante se passa: a medicina da epidemia e da doença endêmica fundará os órgãos administrativos para controlá-la, o que, ao cabo, é uma forma de defini-la. Foucault declara que falar de epidemia e de doença endêmica nessa época era visualizar uma *intervenção constante e coercitiva*:

Só poderia haver medicina das epidemias se acompanhada de uma polícia: vigiar a instalação das minas e dos cemitérios, obter, o maior número de vezes possível,

¹⁵² Idem, *ibidem*, p. 41.

¹⁵³ “Discutiu-se muito e longamente, e ainda se discute, para saber se os médicos do século XVIII tinham compreendido um caráter contagioso e se tinham colocado o problema do agente de sua transmissão. Ociosa questão, que permanece estranha ou, ao menos, é derivada com relação à estrutura fundamental: a epidemia é mais do que uma forma particular de doença; é, no século XVIII, um modo autônomo, coerente e suficiente de ver a doença: «Dá se o nome de doenças epidêmicas a todas aquelas que atacam ao mesmo tempo, e com características imutáveis, grande número de pessoas». Não há, portanto, diferenças de natureza ou de espécie entre uma doença individual e um fenômeno epidêmico; basta que uma afecção esporádica se reproduza algumas vezes e simultaneamente para que haja epidemia. Problema puramente aritmético do limiar: o esporádico é apenas uma epidemia infraliminar. Trata-se de uma percepção não mais essencial e ordinal, como na medicina das espécies, mas quantitativa e cardinal. O suporte desta percepção não é um tipo específico, mas um núcleo de circunstâncias” (FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 23).

a incineração dos cadáveres, em vez de sua inumação, controlar o comércio do pão, do vinho, da carne, regulamentar os matadouros, as tinturarias, proibir as habitações insalubres; seria necessário que depois de um estudo detalhado de todo o território, se estabelecesse, para cada província, um regulamento de saúde para ser lido «na missa ou no sermão, todos os domingos e dias santos», e que diria respeito ao modo de se alimentar, de se vestir, de evitar as doenças, de prevenir ou curar as que reinam¹⁵⁴.

Doravante, o arqueólogo do olhar médico mostrará o surgimento de todo um aparelho burocrático de vigia. A fundação, na França, da Sociedade Real de Medicina, de 1776, ocupará esse campo de saber e de controle: “A *Sociedade não agrupa mais apenas os médicos que se consagram ao estudo dos fenômenos patológicos coletivos; tornou-se o órgão oficial de uma **consciência coletiva** dos fenômenos patológicos; consciência que se manifesta, no nível da experiência e no nível do saber, tanto de forma cosmopolita quanto no espaço da nação*”.¹⁵⁵ É desse modo que o espaço nosográfico das doenças é abandonado. Ele era um círculo de saber que se autocompletava e, em meados do século XVIII, transforma-se em uma ramagem que entrelaça o saber médico em uma prática de “[...] *totalização aberta, infinita, móvel, sem cessar, deslocada e enriquecida pelo tempo, que ele percorre sem nunca poder detê-lo: uma espécie de registro clínico da série infinita e variável dos acontecimentos*”.¹⁵⁶

Dessa maneira, a autonomia do saber médico acaba por ser uma das consequências mais importantes desse *sistema de coincidências* entre prática cotidiana da medicina e ideologia. Autonomia, nesse caso, quer significar que tal saber se distingue, na nova trama causal, sobre o fundo de novos encadeamentos e parentescos entre as doenças, como um movimento autônomo no qual tem origem e se desdobra. Em outros termos, é possível, pela primeira vez, que a experiência cotidiana seja percorrida pelo olhar médico como *ponto de convergência e centro de difusão*. Uma consciência política da medicina coincide, portanto, com o próprio espaço social: presença médica no tecido social como um todo, difusão da medicina como questão de saúde pública, “[...] *uma consciência médica generalizada, difusa no espaço e no tempo, aberta e móvel, ligada a cada existência individual, mas também à vida coletiva da nação*”.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Ibidem, p. 27.

¹⁵⁵ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 29-30, grifo nosso.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 31.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 34.

Quanto à reforma do ensino desse período, Foucault acentua, entre outras coisas, a necessidade de uma aprendizagem prática. Ou melhor, o conhecimento da doença deveria coadunar-se ao exercício da observação dos casos individuais, fundamentando um conhecimento do fato patológico em sua integridade. Combinar em uma unidade a observação, o cotidiano prático do médico e o aprendizado na faculdade: a protoclinica, em meados do século XVIII, seria esse momento em que o hospital torna possível a observação de uma multiplicidade de doenças em constante continuidade e comparação individual. Assim, primeiramente, converte-se o sintoma em significativo, enunciando-se a doença em sua própria verdade. Nova racionalização do patológico já que a doença, sendo signo, oferece-se ao olhar médico que compara de forma exaustiva o são e o doente: “O sintoma torna-se signo” avalia Foucault “sob um olhar sensível à diferença, à simultaneidade ou à sucessão, e à frequência. Operação espontaneamente diferencial, votada à totalidade e à memória, como também calculadora; ato que, conseqüentemente, reúne, em um só movimento, o elemento e a ligação dos elementos entre si. O que significa que, no fundo, ele não é mais do que o método da *análise* de Condillac, posta em prática na percepção médica”.¹⁵⁸ Essa fase intermediária entre a mera observação de casos e a anatomoclínica é anexo marginal do ambiente hospitalar, desenvolvido para reunir e resumir o conhecimento nosológico da doença já estabelecida.

A protoclinica distingue-se de um conhecimento de casos, mas não faz emergir um objeto novo para a medicina; na verdade, cria algo mais importante: um espaço social da doença que, na verdade, é a reunião das condições políticas e sociais para a anatomoclínica - torna a nosologia um conjunto a ser experimentado. Em suma, o ver-saber do espaço social é articulado, portanto, nessas transformações que constituem a reforma das instituições médicas, em meados do século XVIII: mudança na atuação prática, mediante o complexo burocrático criado e a função política dada ao médico-administrador; mudança do espaço da doença, mediante a função verbal-pedagógica da protoclinica que é, “[...] *uma forma de transmissão, teatralmente retardada*”¹⁵⁹, cuja função é mesmo *ilustrar* pelo *caso* o que já estava catalogado na medicina clássica.^{xix}

¹⁵⁸ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6a. edição, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 102.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 67.

Assim, algumas consequências despontam. Acompanhamos inteiramente a percepção de Sinding que defende, para o escrito de 1963, uma relação quase despercebida entre medicina e poder: antes mesmo do projeto da crítica foucaultiana da subjetividade, as práticas *divisantes* do sujeito foram chamadas à baila em *O nascimento da clínica*. Sinding considera o momento em que, na experiência médica moderna, impõe-se que o fenômeno patológico seja compreendido no domínio acoplado do hospital-escola. Tal experiência passa a fracionar o sujeito em médico-paciente, não para restabelecer o antigo papel de ocorrência classificatória e circunstancial da doença no doente, mas para forjar “um sujeito coletivo”.¹⁶⁰ A medicina não se faz entre o paciente ignorante e a sapiência médica, mas “é feita solidariamente por aquele que descobre e aqueles diante dos quais se descobre”. Trata-se de uma “estrutura *coletiva* do sujeito” pelo qual “a clínica se situa no encontro de dois conjuntos; a experiência que a define percorre a superfície de seu confronto e de seu recíproco limite”.¹⁶¹ Esse alerta só ganha significado com a consideração de Foucault a respeito do aparecimento de uma consciência médica generalizada: “em *O nascimento da clínica*, a aparição de uma consciência médica coletiva e normativa pode parecer um tema secundário da obra, mas sua reaparição ulterior sob a forma de um conceito de “biopoder” obriga o leitor a preocupar-se com a emergência desse tema em 1963”¹⁶².

Aliás, o *Nascimento da clínica* somente na aparência seria um livro marginal no conjunto da produção do filósofo. Como aventa Jean-Jacques Courtine, o escrito é quase um “anúncio programático” dos livros que aparecerão depois.¹⁶³ Com três importantes aspectos, Courtine mostra o escrito como participante pleno do conjunto do pensar foucaultiano: quanto ao discurso, ao olhar e ao corpo. Foi no escrito em questão que se pode ouvir o anúncio de *uma história sistemática dos discursos* logo em seu prefácio, tema logo desenvolvido em *A arqueologia do saber*. O olhar médico, como espaço liberado e homogêneo da instituição hospitalar e com uma medicina do espaço social, precede às teses do controle panóptico de *Vigiar e Punir*. E, por fim, o corpo. À primeira vista, poderia se concluir simplesmente que Foucault

¹⁶⁰ Ibidem, p. 121.

¹⁶¹ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 121.

¹⁶² SINDING, Christiane. La méthode de la clinique. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, p. 64.

¹⁶³ COURTINE, Jean-Jacques. Entre la vie et la mort. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992. p. 113.

concebeu o corpo neste escrito como modo discursivo que se “inscreve no campo dos saberes antes de se inscrever no campo de um poder”¹⁶⁴. Falsa precedência porque o olhar clínico é lançado no instante mesmo em que o espetáculo do patológico é percebido. Como é nossa posição, Courtine tem um claro cuidado em não negligenciar o elo entre vida e morte estabelecido pelo método anátomo-clínico em seu olhar sobre o corpo doente. Afirma que, se este método é um olhar sobre a profundidade dos corpos assegurado pelo exame da anatomia patológica, ou seja, se a doença é o “o trabalho surdo da morte na vida” pela inspeção corporal profunda, então, “a obsessão contemporânea, cotidiana, minuciosa da saúde do corpo pode se conceber somente como a radicalização desta concepção de doença, processo mórbido interno ao ser vivo”¹⁶⁵.

Estas conseqüências serão plenamente aprofundadas em trabalhos dos anos 1970. Na conferência *Crise da medicina ou crise da anti-medicina* pronunciada em 1974, por exemplo, Foucault afirmará em linha de continuidade com *O nascimento da clínica* que a medicina impõe novos objetos todo o tempo porque é uma “medicalização indefinida” : “os objetos que constituem o domínio de intervenção da medicina não se reduzem apenas às doenças. [...] Desde o início do século XX, a sexualidade, o comportamento sexual, os desvios ou as anomalias sexuais estão ligados à intervenção médica sem que um médico diga, a não ser que ele seja particularmente ingênuo, que uma anomalia sexual é uma doença [...]. Na realidade, a intervenção autoritária da medicina em um domínio cada vez mais vasto da existência individual e coletiva é um fato absolutamente característico. Hoje a medicina é dotado de um poder autoritário nas funções de normalizadoras que extrapolam a existência de doenças e da demanda do doente.”¹⁶⁶

Dessa maneira, estudar as epidemias e controlá-las por meio de registros estatísticos “transforma cada indivíduo em ator de uma política da saúde na qual ele exerce o papel na vigilância das populações”.¹⁶⁷ A universalidade da doença adquirida quando o doente torna-se campo do exemplo em que a moléstia vem se inscrever é também a ocasião em que uma

¹⁶⁴ Ibidem, p. 115.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 115.

¹⁶⁶ FOUCAULT, M. *Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine ? Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 49-50.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 79.

medicalização efetivamente generalizada torna-se possível. Uma das razões que revela essa conversão é o poder de decidir do observador. Foucault afirma: “[...] *primeiramente não é mais o olhar de qualquer observador, mas o de um médico apoiado e justificado por uma instituição, o de um médico que tem o poder de decisão e intervenção.*”¹⁶⁸ Acrescentemos que, na anatomoclínica, se o *olhar* médico foi substituído por outro modo de perscrutar os sintomas, o *golpe de vista* do médico; se esse modo teve de enfrentar “a pedra negra do corpo”¹⁶⁹, é porque tal campo de visibilidade médica foi concedido pela dimensão terciária do patológico: todos os desenvolvimentos de ver-saber do espaço social que inverteu a medicina domiciliar numa assistência do Estado, generalizada pelo controle coletivo do *status* político dessa medicina.

Praticando aparentemente uma exclusiva história conceitual da medicina, preocupando-se com a empiricidade definidora do objeto “doença”, Foucault recorreu a uma medicina do espaço social como organizadora do um campo livre para o olhar sobre o corpo morto.

Ajuntemos ainda a essa consequência uma outra. A arqueologia do olhar médico é preparadora da arqueologia das ciências humanas. Logo se notará que no saber médico ocorre uma operação bem particular: referir-se ao ser do homem como objeto de um saber positivo.¹⁷⁰ Não nos surpreende, portanto, o fato de não ser preciso fazer um esforço de suposição, para chegarmos às ciências da vida como um modelo do saber sobre o homem. Falar da vida social, sugere Foucault, será mesmo tomar o homem como norma, conforme a bipolaridade do normal e do patológico, desenvolvida no âmago da medicina moderna.¹⁷¹ Ao vincular-se ao Estado, a

¹⁶⁸ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 97.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 130.

¹⁷⁰ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 215-219.

¹⁷¹ “A medicina do século XIX regula-se mais, em compensação, pela normalidade do que pela saúde; é em relação a um tipo de funcionamento ou de estrutura orgânica que ela forma seus conceitos e prescreve suas intervenções; e o conhecimento fisiológico, outrora saber marginal para o médico, e puramente teórico, vai se instalar (Claude Bernard é testemunha) no âmago de toda reflexão médica” (Idem, *ibidem*, p. 38). Na fase genealógica, Foucault insistirá na ideia de uma sociedade extrajurídica cujo formula um sistema normativo pautado inteiramente na referência de normalidade médica. “Se os juristas do séculos XVII e XVIII inventaram um sistema social que devia ser dirigido por um sistema de leis codificadas, pode-se afirmar que os médicos do século XX estão a inventar uma sociedade da norma e não da lei. Não são os códigos que regem a sociedade, mas a distinção permanente entre o normal e o patológico, a tarefa perpétua de restituir o sistema de normalidade” (FOUCAULT, M. *Crise de la médecine ou crise de l’antimédecine ? Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 50).

prática da medicina não foi simplesmente a cura do indivíduo e as ingerências de um conjunto de técnicas, mas o conhecimento pautado pela normalidade: pelo homem saudável, pelo homem-modelo, enfim, pelo homem-norma.

1.4 O DERRADEIRO ÂMBITO DE VERDADE: O HOMEM-NORMA

Em *O nascimento da clínica*, o autor avança essa nova linha de continuidade, movendo-se em direção ao espaço de uma história geral dos saberes, bem característica de *As palavras e as coisas*, e que culminará no homem como a *epistémê* moderna. Já para o arqueólogo do olhar médico, as ciências do homem parecem-lhe “o **prolongamento** das ciências da vida”. E isso porque elas “[...] estavam **biologicamente** fundadas, mas é também porque o estavam **medicamente** [...]”¹⁷². No contexto do discurso médico, Foucault desconfia, de forma inesperada, de uma utilização que as ciências do homem fizeram dos “conceitos formados pelos biólogos”. Com isso, “[...] o objeto que eles se davam (o homem, suas condutas, suas realizações individuais e sociais) estava cindido segundo o princípio do normal e do patológico”¹⁷³. Partilha esta que o filósofo assinala de modo ambivalente, não a desenvolvendo completamente: é tanto um conceito da biologia moderna quanto uma percepção da prática clínica. Porém, algumas sementes da análise antropológica de Foucault começam a penetrar como tema o solo arqueológico.

Não se podem deixar de lado, então, as constatações feitas por Foucault, ao fim de *O nascimento da clínica*, já que, mais do que um passo inteiramente distinto da arqueologia do saber médico, a obra *As palavras e as coisas*, de certa perspectiva, continua uma questão importante com a qual *O nascimento da clínica* termina. Na verdade, se vamos entrar em contato como uma radical descrição dos isomorfismos dos saberes, o conjunto dessas análises de *todo* o saber clássico continua uma história arqueológica da verdade, conforme uma outra crítica moral da verdade. Parece-nos importante, portanto, recordar primeiramente a comparação que o próprio

¹⁷²Ibidem, p. 39.

¹⁷³ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 39.

autor faz entre a experiência moderna da loucura e essa experiência com a qual o método anatomoclínico houve por inventar um conhecimento racional do indivíduo:

É, sem dúvida, decisivo para a nossa cultura que o primeiro discurso científico enunciado por ela sobre o indivíduo tenha tido que passar por este momento da morte. É que o homem ocidental só pôde se constituir a seus próprios olhos como objeto de ciência, só se colocou no interior de sua linguagem, e só se deu, nela e por ela, uma existência discursiva por referência à sua própria destruição: da experiência da Desrazão nasceram todas as psicologias e a possibilidade mesma da psicologia; da colocação da morte no pensamento médico nasceu uma medicina que se dá como ciência do indivíduo.¹⁷⁴

Assim como, na experiência da desrazão moderna, encontramos a individualidade na alienação médico-paciente, a medicina moderna abre seus cadáveres para conhecer a alienação da doença no corpo. Ambas aquilatam a dimensão individual do homem, conforme um movimento de perda e reencontro do que se é; na afirmação, pois, da destruição constitutiva do homem. Psicologia e clínica^{xx} fazem, na Modernidade, a grande “experiência da individualidade”, querem ambas conhecer o indivíduo por “referência à destruição” do homem: “[...] dos cadáveres abertos de Bichat ao homem freudiano, uma relação obstinada com a morte prescreve ao universal sua face singular e dá à palavra de cada um o poder de ser indefinidamente ouvida; o indivíduo lhe deve um sentido que nele não se detém”.¹⁷⁵

Não se podem deixar de ouvir aqui os duplos constituintes do homem moderno da última parte de *As palavras e as coisas*. Aventando, pois, que a arqueologia da alienação e a arqueologia do olhar médico constituem, em conjunto, uma arqueologia do indivíduo moderno, *O nascimento da clínica* desemboca na nova etapa da arqueologia: as ciências do homem como uma “[...] negatividade em que elas apareceram” e “[...] ligadas à positividade que situa, implicitamente, (o homem) como norma”¹⁷⁶. Suspeita-se precocemente, com efeito, que esse

¹⁷⁴ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6a. edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 217.

¹⁷⁵ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 217.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 39. A propósito do homem como norma, é preciso recordar duas coisas: (1) que, na *História da loucura*, o filósofo já fala de uma experiência antropológica da loucura da Idade Moderna, circunscrita pelas consciências enunciativa e analítica da loucura (Cf. *História da loucura*, Introdução II Parte, p. 165-ss) e (2) que na clínica moderna a morte adquire, para Foucault, função pedagógica de reconhecimento retrospectivo sobre a verdade da vida. Em outras palavras, o conhecimento da doença, verticalizado pelo espaço liberado da clínica, vê no corpo inerte o volume da verdade patológica. Assim, Foucault utilizar-se-á da ideia de *finitude* e quase que naturalmente a associará ao corpo morto, patologicamente singularizado no saber individualizador da clínica (Cf. FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 217).

homem medicalizado seja um novo homem, ou melhor, que sua possibilidade dava-se justamente na positividade que o coloca como finitude, isto é, como sua própria norma^{xxi}.

Vê-se, por aqui, como Foucault coloca em questão o homem, segundo a reflexão antropológica moderna: figura da finitude de um saber, norma dada na pretensão de um conhecimento individual. Ora, não foi a arqueologia das ciências humanas que se prestou, em sua conclusão maior, a um diagnóstico amplo do advento desse homem como figura positiva do saber?

O livro que tornou Foucault conhecido do grande público parece-nos revelador da natureza crítica de suas investidas arqueológicas, nas suas partes finais, quando, em resumo, o homem moderno cruza os limites do Classicismo, inventando-se. A tarefa arqueológica ambicionará uma ampliação nessa sua história de verdade. *A arqueologia das ciências humanas* é empreendimento complexo, que comporta uma redefinição do próprio discurso sobre o homem e ela pretende ser uma história isomórfica dos saberes em domínios discursivos distintos, da Renascença à Idade Moderna, cada qual com o aparecimento de uma *epistémê*.^{xxii} Certamente, podemos restringir nossa preocupação ao resultado a que chega a grandiosa obra *As palavras e as coisas*, especialmente no que diz respeito à analítica da finitude.

No *Prefácio* de *As palavras e as coisas*, Foucault apresenta uma visão de conjunto para os trabalhos arqueológicos até então realizados, e a arqueologia do saber médico será integrada à arqueologia das ciências humanas. Esse escrito responde “como em eco”¹⁷⁷ ao projeto de *História da loucura*: quanto ao tempo, tem “as mesmas articulações”, afinal, ambas partem do Renascimento e marcam, no século XIX, o limiar de nossa Modernidade. Tal eco configurar-se-ia, então, da seguinte maneira: se uma preocupa-se com o modo pelo qual determinada cultura impõe certa diferença que a circunscreve “de forma maciça e geral”, a outra é uma “história da semelhança”, isto é, pesquisa como determinada cultura “experimenta a proximidade das coisas, como ela estabelece o quadro de seus parentescos e a ordem segundo a qual é preciso percorrê-los”¹⁷⁸. *História da loucura* é uma história do Outro, porque acompanha o movimento de reconhecimento interior de uma cultura e rejeição das coisas a fim de excluí-las – conjuração de um perigo interior. Nessa operação, marcar-se-iam bem os limites de uma alteridade reduzida. *As palavras e as coisas* quer descrever as “relações de similaridade”, “de equivalência que fundam e

¹⁷⁷ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. XXI.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. XXI.

justificam as palavras, as classificações, as trocas”. Fala-se de um *a priori* histórico que define “o grande tabuleiro das identidades” deitado sobre o “fundo confuso, indefinido” do espaço das diferenças¹⁷⁹. É uma história do Mesmo, porque acompanha o movimento que uma cultura faz de dispersão e reunião das coisas: das marcas que as distinguem e das identidades que as recolhem.

Quanto a essa opção metodológica nova, uma história da semelhança (isomorfia e simultaneidade epistemológica) na prática construiu-se, já sabemos, pelo descompasso percebido nas descrições entre domínios teóricos e práticos. Nesse *Prefácio*, no entanto, Foucault mostra-se bem mais sereno, ou melhor, quer combinar clara e consistentemente as histórias que realizou. Contudo, não é nosso interesse avaliar o alcance ou a validade dessa interpretação que o filósofo faz de si mesmo, a respeito da junção sistemática de seus trabalhos.

Para quem busca determinar as condições de uma história arqueológica da verdade, ou seja, de uma história em que o saber é o diagnóstico desses discursos com *pretensões à verdade*, mais vale perguntar: que papel desempenha essa história do Mesmo, na crítica da verdade? Já indicamos que a obra *As palavras e as coisas* mantém continuidade clara quanto à temática concluinte de *O nascimento da clínica*: a morte integrada *epistemologicamente*, domínio objetivo da clínica, sustentou uma forma de conhecimento individual do homem. Na empiricidade da anatomoclínica, obtém-se uma ciência do homem, assim como o aparecimento do homem estará ligado, para o arqueólogo das ciências humanas, às empiricidades que o põem como objeto do saber e sujeito que conhece. Contudo, esta última gerará novas consequências a esse ser do homem moderno.

A primeira delas, de ordem, ao mesmo tempo, metodológica e temática, pois Foucault não se preocupará, nesse escrito, com o nível não-discursivo – a obra não cita fundações de instituições, não recorre a nenhuma espacialização terciária do discurso, nem pretende que os nomes elencados refiram-se a autores e suas obras, no perigo de falar de um tempo histórico em particular; não é a formação de um saber em particular que deve descrever (como a psiquiatria ou a anatomia-patológica), mas a ordem de saberes; solicitando ao leitor que se atenha, portanto, às regras das unidades do discurso as quais analisa.

Já a segunda, de ordem extrínseca ao escrito, é a que nos interessa desenvolver. Se, sem dúvida, toda essa vontade de estrutura perpassa esse escrito, que é o mais *epistemológico* trabalho de Foucault, não nos furtamos, todavia, às consequências éticas que ele acarreta.

¹⁷⁹ Ibidem, p. XXI-XXII.

Começamos pela declaração aparentemente banal de *As palavras e as coisas*: “Da experiência-limite do Outro às formas constitutivas do saber médico e, destas, à ordem das coisas e ao pensamento do Mesmo, o que se oferece à análise arqueológica é *todo o saber clássico*, ou melhor, esse limiar que nos separa do pensamento clássico e constitui nossa Modernidade”¹⁸⁰. O que parece um redirecionamento radical de interesses é uma continuidade da crítica desenvolvida antes. O *novo* fim da arqueologia não é descrever a totalidade do saber clássico, senão como a descrição da *nossa* Modernidade.

Assim, de saída, interessa a Foucault fazer a arqueologia de uma impossibilidade: o momento, inacessível a nós, no qual o homem – afinal, nós mesmos – constitui-se a condição geral do saber, à medida que o pensamento clássico esvai-se:

A última ‘peça’ que saltou — e cujo desaparecimento afastou de nós para sempre o pensamento clássico — é justamente o primeiro desses crivos: o discurso que assegurava o desdobramento inicial, espontâneo, ingênuo da representação em quadro. Desde o dia em que ele cessou de existir e de funcionar no interior da representação, como sua ordenação primeira, o pensamento clássico cessou, no mesmo movimento, de nos ser diretamente acessível¹⁸¹.

O limiar do Classicismo é o início de nossa Modernidade: fim da ingenuidade das coisas e das palavras encontrando-se, aurora da astúcia humana. Levantemos os dados dessa passagem. O Classicismo é cruzado, quando a ordem dos seres não é manifestada mais pelas identidades da representação, e esse movimento de perda da ordem corresponde à perda da espontaneidade e da ingenuidade de uma *representação em quadro*¹⁸², isto é, fim de um desdobramento dos seres num espaço naturalizado, no qual se tornavam propriamente ordenados o ser e a representação. Fim de um acesso direto a esse plano clássico, a *epistémê* moderna tem

¹⁸⁰ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. XXII.

¹⁸¹ Ibidem, p. 418. O fim do “espontâneo” do conhecimento clássico das coisas fez, por exemplo, a filologia encarar as palavras como tanto outros “objetos constituídos e depositados pela história”; fez os lógicos deixarem tão-só “[...] aparecerem as formas universalmente válidas do discurso”, e os hermeneutas acreditarem que “[...] as palavras tornam-se texto a ser fraturado para que se possa ver emergir, em plena luz, esse outro sentido que ocultam”. O comum entre eles forma um paradoxo: tarefa de flutuação, o único elemento que os liga é também o elemento que, na verdade, os distancia: “[...] ocorre enfim à linguagem surgir por si mesma num ato de escrever que não designa nada mais que ele próprio” (Ibidem, p. 419).

¹⁸² “A vocação profunda da linguagem clássica foi sempre a de constituir “quadro”: quer fosse como discurso natural, recolhimento da verdade, descrição das coisas, *corpus* e conhecimentos exatos, ou dicionário enciclopédico. Ela só existe, portanto, para ser transparente; perdeu aquela consistência secreta que, no século XVI, lhe dava a espessura de uma palavra a decifrar e a imbricava com as coisas do mundo” (Ibidem, p. 428).

como princípio fundamental essa perda: a perda do entrecruzamento que o saber clássico da representação permitia entre as palavras e as coisas. Por aqui vão seguir, doravante, a caracterização das novas empiricidades do trabalho (economia), da vida (biologia) e da linguagem (filologia), segundo a operação típica da Modernidade: o aparecimento ambíguo do homem que é objeto finito do saber e sujeito finito do conhecimento. A analítica da finitude é essa operação que vai de uma finitude a outra. Mas como?

Sobre o fundo de um desvanecimento da linguagem^{xxiii}, o homem é requisitado sob a dupla condição de ser, por um lado, o objeto do saber no qual, por outro, é o sujeito soberano que autoriza tal posição. O movimento clássico era incapaz de requisitar um *olhar de carne*, como diz Foucault, ao qual tudo se dirigisse e pelo qual tudo fosse possível. Mas este será o homem moderno: requisição de um centro mirante, tornado real pela visão que pode lançar sobre toda representação e, por isso, mirado por tudo, enquanto objeto focado e luz de que é portador.

São inúmeros os qualificativos e metáforas que Foucault utiliza para desenvolver tal posição, ou melhor, essa necessidade que se tornou o *homem*. Todavia, sua variegada caracterização não pode deixar que a *epistémê* moderna confunda-se com a ideia de que o homem, a partir do século XIX, tenha-se tornado simplesmente objeto do conhecimento sobre si — portanto, seu próprio objeto. Na verdade, o autor esclarece algumas vezes que não está a caracterizar o momento em que almejou aplicar métodos objetivos ao estudo do homem, fazendo dele um objeto. O advento do homem, diferentemente, é uma estagnação dos desdobramentos em quadro da representação clássica. Estagnação da representação que se cristaliza na figura plena de uma autoridade que, epistemologicamente, a si mesma se abona. O filósofo diz: “[...] vemos pela primeira vez uma **consciência epistemológica do homem como tal**”¹⁸³.

O que se encerra no Classicismo é, portanto, o desdobramento das coisas sobre a ordem que as naturalizava, para efetivar-se no lado “[...] desse indivíduo empírico que é o homem, o fenômeno — menos ainda talvez, a aparência — de uma ordem que pertence agora às coisas mesmas e à sua lei interior”¹⁸⁴. Autonomia epistemológica que lida com uma complexa coincidência. O homem é tomado *como* princípio soberano das leis que regem a vida, a produção e a linguagem e *como* quem fala, *como* quem reside entre os animais e *como* aquele a quem se

¹⁸³ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 425.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 431.

designa o princípio e o meio da produção¹⁸⁵. Pela noção de *finitude indefinida*, Foucault entende que o homem é um espaço em branco pelo qual ele se torna reconhecível: “[...] anunciada na positividade, a finitude do homem se perfila sob a forma paradoxal do indefinido; ela indica, mais que o rigor do limite, a monotonia do caminhar que, sem dúvida, não tem limite, mas que talvez não seja sem esperança”¹⁸⁶.

Assim, considerando que os conteúdos que dominam o homem são a vida, o trabalho e a linguagem, eles são “exteriores a ele e mais velhos que seu nascimento”. Por isso mesmo, “antecipam-no, vergam-no com toda a sua solidez e o atravessam, como se ele não fosse nada mais do que um objeto da natureza ou um rosto que deve desvanecer-se na história”¹⁸⁷. Capaz de fornecer representações, o ser próprio do homem surge num estranho vão, assim como ocorrerá às ciências humanas, entre os seres vivos, os objetos de troca e as palavras com suas leis: “A finitude do homem se anuncia — e de uma forma imperiosa — na positividade do saber; sabe-se que o homem é finito, como se conhecem a anatomia do cérebro, o mecanismo dos custos de produção ou o sistema da conjugação indo-europeia”¹⁸⁸.

Descoberto finito na positividade do saber, esse homem é vacância que atua sobre a vida, a riqueza, a produção e a própria linguagem e, nesse mesmo movimento de requisição da finitude pela positividade do saber, há uma promessa, como em negativo, de que tudo mude sem fim. A finitude sempre visa ao infinito, porquanto pode-se supor que ela também é promessa no coração mesmo do infinito que ela recusa. O homem só se torna possível na positividade que o apanha para si — no seio da empiricidade. Tal assertiva é indubitável. Mas, talvez tal físgada não se tenha concluído inteiramente; talvez seu percurso finito, e assim exposto, espere sempre para além; em suma, talvez o homem, como plena norma de si, seja um *vis-à-vis* de esperança da plenitude. Isso porque, afirma, Foucault:

A evolução da espécie não está talvez concluída; as formas da produção e do trabalho não cessam de modificar-se e, talvez um dia, o homem não encontre mais no seu labor o princípio de sua alienação, nem nas suas necessidades a constante evocação de seus limites; e nada prova, tampouco, que ele não

¹⁸⁵ Ibidem, p. 430.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 433.

¹⁸⁷ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 431.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 431.

descobrirá sistemas simbólicos suficientemente puros para dissolver a velha opacidade das linguagens históricas¹⁸⁹.

A analítica da finitude é essa abertura paradoxal ao indefinido que limita e promete, instaurando, assim, pelo estreitamento que o torna quase inviável, o próprio fato *homem*. Porém, pela afirmação de que há promessa, indefinição na descoberta do homem, Foucault seria facilmente acusado de combinar, em sua descrição, um bizarro quase-existencialismo ou um meio transcendentalismo. Em uma palavra, se o homem, no coração da empiricidade, encontra-se finito e inacabado, Foucault corre o risco de ver sua analítica da finitude ser tomada por um empenho descritivo, desprovido de qualquer novidade, em reunir uma verdade positiva e escatológica. “No entanto — rebate o filósofo — todos esses conteúdos, com o que encobrem e com o que também deixam apontar em direção aos confins do tempo, só têm positividade no espaço do saber, só se oferecem à tarefa de um conhecimento possível, se ligados inteiramente à finitude”¹⁹⁰.

A finitude, por isso, será ponto de chegada e partida do indefinido, isto é, como possibilidade que só pode ser *dada* na própria finitude e apreendida em suas formas¹⁹¹. Isso se expressa como justificativa, conforme as *articulações* que ligam, não as palavras às coisas, mas agora o *corpo*, a *fala* e o *desejo* ao homem:

Mas, à experiência do homem é dado um corpo que é seu corpo — fragmento de espaço ambíguo, cuja espacialidade própria e irreduzível se articula, contudo, com o espaço das coisas; a essa mesma experiência é dado o desejo, como apetite primordial a partir do qual todas as coisas adquirem valor e valor relativo; a essa mesma experiência é dada uma linguagem em cujo fio todos os discursos de todos os tempos, todas as sucessões e todas as simultaneidades podem ser franqueadas¹⁹².

¹⁸⁹ Ibidem, p. 432-433.

¹⁹⁰ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 433.

¹⁹¹ “Se é verdade, ao nível dos diferentes saberes, que a finitude é sempre designada a partir do homem concreto e das formas empíricas que se podem atribuir à sua existência, ao nível arqueológico, que descobre o a priori histórico e geral de cada um dos saberes, o homem moderno — esse homem determinável em sua existência corporal, laboriosa e falante — só é possível a título de figura da finitude”. (Ibidem, p. 438).

¹⁹² FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 432.

O homem, desse modo, não é definido conforme um combinado de verdade escatológica e positiva, mas é apreendido nas formas das positivities empíricas cuja base é a sua finitude que, mesmo sendo indefinida, só se efetiva pelas formas próprias da finitude. Essa apreensão do finito/infinito pelas formas positivas calcadas na finitude é o que Foucault desenvolverá como o pensamento do Mesmo. O corpo, o desejo e a fala configuram o índice revelador dessa matriz de reconhecimento do homem pela finitude, e tais campos são como seus princípios de efetividade, contudo não são princípios que exteriormente designam o homem como um lance fugidio, acidentalmente designado como no modo de ocorrência do “homem” clássico. Foucault redefine a ideia de limite traçado *em torno* do homem, para tratar o homem enquanto o *contorno* do limite: ele não é mais exterioridade, mas “[...] finitude fundamental que só repousa sobre seu próprio fato e se abre para a positividade de todo limite concreto”¹⁹³. Mas, qual verdade possível poderíamos atribuir a esse limite de si mesmo que é o homem^{xxiv}?

“A antropologia constitui, talvez, a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós”¹⁹⁴. O homem não é, para Foucault, uma busca que nos veio desde Sócrates, mas uma disposição recente no saber, constituída só no começo do século XIX. Trata-se de uma reflexão mista que confere valor transcendental a certos conteúdos empíricos (viver, falar, trabalhar). Tais conteúdos são organizados por uma *presunção transcendental*, assim como a *função transcendental* é ativa para cobrir toda a empiricidade.

Um pensamento antropológico mostra-se como essa conciliação que vai das formas concretas da existência humana à totalidade do saber empírico e, inversamente, dessa empiricidade a um discurso com valor transcendental. Desenvolver tal ambiguidade marcante do ser do homem moderno é o que se propõe o filósofo, ao assinalar seus quatro duplos constituintes: “[...] o liame das positivities com a finitude, a reduplicação do empírico no transcendental, a relação perpétua do cogito com o impensado, o distanciamento e o retorno da origem”¹⁹⁵. Não nos caberia, naturalmente, uma análise exaustiva dessas dimensões da *epistémê* moderna, porém podemos indicar um aspecto mais pontual que acaba por revelar de que espécie de verdade o

¹⁹³ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 434.

¹⁹⁴ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 473.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 463.

homem moderno é portador: ocupando a singular posição de fenômeno entre fenômenos, ele se destaca singularmente, à medida de sua finitude¹⁹⁶.

A questão da verdade na *epistémê* moderna aparece quando da análise do homem como um *duplo-empírico transcendental*. Se, na Modernidade, o conhecimento tem como sede o ser do homem, a pergunta fundamental que o inaugura só pode ser a da antropologia: o que torna possível o conhecimento, no bojo do ser do homem? Dois tipos de análises funcionaram como dirigentes das respostas a essa questão. De uma parte, temos uma espécie de *estética transcendental* empenhou-se em descrever o conhecimento, tomando o corpo por referência basilar. Por aqui, demonstra-se existir uma *natureza* do conhecimento humano, segundo as condições de funcionamento corporais, pelas quais se determinavam as formas do conhecimento, ao mesmo tempo em que eles se manifestavam em seus próprios conteúdos empíricos¹⁹⁷. De outra parte, uma *dialética transcendental* configuram aquelas análises vinculadas ao estudo das ilusões da humanidade. Por elas, “mostrava-se assim que o conhecimento tinha condições históricas, sociais ou econômicas, que ele se formava no interior de relações tecidas entre os homens e que não era independente da figura particular que elas poderiam assumir aqui ou ali”. Outra vez, a mesma concomitância: “uma história do conhecimento humano” torna possível conhecer pelo saber empírico e dar-lhe formas¹⁹⁸.

A *crítica* funcionaria para essas análises como uma forma de separar o verdadeiro do falso, malgrado os conteúdos empíricos desempenharem por si mesmos o papel de reflexão transcendental. Assim, haveria uma *verdade do objeto* ou, se quisermos, uma verdade empírica desses conteúdos: advinda do corpo, fala de uma natureza determinada; nascida com o dissipar das ilusões da humanidade, fala da história do conhecimento. Há, por outro lado, uma *verdade do discurso*, isto é, uma verdade que é o empenho em reunir a história com a natureza do conhecimento. No primeiro caso, teríamos uma análise **positivista** (“[...] a verdade do objeto prescreve a verdade do discurso que descreve sua formação”) e, no segundo, a verdade como

¹⁹⁶ Cf. FOUCAULT, M. Michel Foucault: “Les mots et les choses”. In: *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 200, p. 526-532.

¹⁹⁷ “[...] pelo estudo da percepção, dos mecanismos sensoriais, dos esquemas neuromotores, da articulação comum às coisas e ao organismo, [...], aí se descobria que o conhecimento tinha condições anatomofisiológicas, que ele se formava pouco a pouco na nervura do corpo, que nele tinha talvez uma sede privilegiada, que suas formas, em todo o caso, não podiam ser dissociadas das singularidades de seu funcionamento” (FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 439).

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 440.

fomento de uma análise do tipo **escatológica** (“[...] a verdade do discurso filosófico constitui a verdade em formação”)¹⁹⁹.

Foucault entende, portanto, que a analítica da finitude é um modo de partilha da verdade da Modernidade. Essa partilha da verdade, sem dúvida, tentará definir-se segundo o objeto que postula: seja conforme os saberes que circularam na Modernidade pelo mote do corpo ou da percepção, seja mediante aqueles saberes que pretenderam desfazer a ilusão do espírito e desalienar a história. Mas, ao traçar essa partilha entre ciências da natureza e ciências do espírito, o autor sabe que não trata do nível arqueológico em que o homem apareceu. A partilha da verdade que sustenta tal aparecimento será da ordem do discurso e, para dizê-lo mais claramente, talvez estejamos no momento em que, de modo inconfesso, o discurso seja definido como uma vontade de verdade. Percebamos que o aparecimento do homem, como finitude, revela a exigência de partilha mais profunda da verdade: exige uma *linguagem verdadeira* que assegure por si mesma a partilha evidente da verdade sobre a natureza e a história. Assim, trata-se de investigar qual o estatuto desse discurso verdadeiro, que garante um modo de ser verdadeiro na linguagem: “[...] uma verdade que permite sustentar sobre a natureza ou a história do conhecimento uma linguagem que seja verdadeira”²⁰⁰.

Ao que tudo indica, estar de posse de uma linguagem verdadeira, na analítica da finitude, é admitir, *arqueologicamente*, que a própria oscilação entre esses dois polos, inerente dessa analítica, é definidora da verdade:

A bem dizer, trata-se aí menos de uma alternativa que da oscilação inerente a toda análise que faz valer o empírico ao nível do transcendental. Comte e Marx são realmente testemunhas desse fato de que a escatologia (como verdade objetiva por vir do discurso sobre o homem) e o positivismo (como verdade do discurso definida a partir daquela do objeto) são arqueologicamente indissociáveis: um discurso que se pretende ao mesmo tempo empírico e crítico só pode ser, a um tempo, positivista e escatológico; **o homem aí aparece como uma verdade ao mesmo tempo reduzida e prometida**²⁰¹.

A circularidade oscilante é tomada à expressão “análise que faz valer o empírico ao nível transcendental”. Essa é a verdade exposta na finitude moderna: o homem como verdade

¹⁹⁹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 441.

²⁰⁰ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 441.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 440, grifo nosso.

reduzida e prometida, não pela oposição dicotômica que opõe a verdade do objeto à verdade do discurso, mas segundo a confusão inerente a esse “fazer valer” os conteúdos empíricos, suas verdades finitas, porque finitamente descobertas, como reflexão transcendental^{xxv}. Portanto, esse *homem como verdade* tem na ideia de ambiguidade sua marca. O discurso verdadeiro na *epistémê* moderna desfruta de ambiguidade, devido à forma de racionalidade que ela configura: a finitude é figura do Mesmo que procura, numa verdade do discurso, manter-se como redução e promessa.

Vemos a derradeira mudança que sofre a grande tarefa de uma história arqueológica da verdade: pelo saber, chega-se à verdade como norma, não mais em razão de um espaço em que se normaliza pela soberania do olhar, como a clínica moderna, nem em nome de práticas de regulação moral, como o ajuste ético conduzido pela grande internação. O homem mesmo pretendeu converter-se na norma e na normalização, num retorno finito, porém, indefinido. Como tão bem diz Foucault, o “humanismo” renascentista, o “racionalismo” clássico certamente deram um lugar de destaque “aos humanos na ordem do mundo”²⁰², contudo apenas nossa Modernidade pode *pensar o homem*, porque nós o pensamos a partir da finitude. Nos confins da medicalização, é que se dá a autocoroação do homem como sua norma, quando, enfim, ele aparece em “[...] sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado, surge ele aí, nesse lugar do Rei que, antecipadamente, lhe designavam Las meninas^{xxvi}, mas donde, durante longo tempo, sua presença real foi excluída”²⁰³. O saber é, nessa medida, a abertura para que se revele a verdade como espaço normativo, **sem referência a normas específicas**, visto que ele, o homem, — e apenas o homem — vê-se como um rei sem súditos: nada, nem ninguém, participa de sua coroação, a não ser ele próprio, como sua norma vazia. Como consequência central, a analítica da finitude permanece invariavelmente verdadeira, porque é uma tautologia, afinal o atributo que afirma é uma repetição do sujeito que enuncia. O homem é humano: essa assertiva é a verdade antropológica, já que apenas o homem pode pensar o homem.

²⁰² FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 438-439.

²⁰³ *Ibidem*, p. 430.

1.4.1 UMA VERDADE ÉTICA: O HOMEM COMO DOMÍNIO POSITIVO DO SABER

A operação do duplo empírico-transcendental nos dá propriamente a verdade antropológica. Para exprimir com exatidão, essa verdade é a empírica validada como teórica, na confusão formadora do duplo empírico-transcendental. Forma inteiramente nova de uma positividade que “a demiurgia do saber fabricou com suas mãos, há menos de 200 anos”, e que, contudo, prevê o filósofo, já se encontra tão envelhecida²⁰⁴.

Sabemos que o advento do homem e sua morte, como o desaparecimento do sujeito e dos seus humanismos, no pensamento contemporâneo, foi tema de abertura e fechamento de *As palavras e as coisas*. Mereceria ele um trato aprofundado, decerto, mas não percamos nosso horizonte de diagnóstico dos discursos que querem a verdade. Que sentido ético ou moral tem esse novo domínio que é o homem? Uma decorrência evidente desse percurso que ora apresentamos é: o homem, assim desvelado pela analítica da finitude, é um domínio normativo de verdade. Sua constituição equivaleria mesmo a uma legitimação de formas normativas socialmente experimentadas na empiricidade: esse homem vive, fala, trabalha e está, doravante, sujeito a encontrar-se nesse espaço de concretude, reencontrar-se nas teias da antropologia irrevogável. Mas tal conclusão não é imediata, e carece de certos cuidados, já que foi esse o ponto tomado como o calcanhar de aquiles, por certa interpretação da arqueologia, para desfazer-lhe o potencial crítico.

Muito embora tenhamos, de certo modo, apontado que o homem moderno aparece na analítica da finitude na posição de autorregulado em sua própria condição normativa, Foucault não fala explicitamente da possibilidade de reconhecermos nisso uma verdade moral ou, se quisermos, uma regra normativa fundamental que regeria a si mesma. Quando caracteriza as ciências humanas, inclusive, chega mesmo a dizer, de modo um tanto pacífico, que “[...] as ciências do homem fazem parte da *epistémê* moderna, como a química ou a medicina ou alguma outra ciência; ou, ainda, como a gramática e a história natural faziam parte da *epistémê* clássica”²⁰⁵.

²⁰⁴ Ibidem, p. 425.

²⁰⁵ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 505.

Tomada isoladamente, tal ideia poderia sugerir que o autor não mantém interesse propriamente crítico a esse domínio, a não ser como campo epistemológico possível. De fato, o homem, assim como sua própria condição normativa, não será tema desenvolvido pelo arqueólogo das ciências humanas. E isso Foucault não escamoteia. Em 1970, afirma que “[...] *As palavras e as coisas* é um livro em suspenso: em suspenso na medida em que não faço aparecerem as próprias práticas pré-discursivas”²⁰⁶. Esse ponto não seria mesmo desenvolvido depois de toda uma história do saber ocidental que, de um fôlego só, requisitou o extenso trabalho de tal arqueologia, mas, quem sabe, fosse um escrito para ruminar, como propunha Nietzsche, ao esperar leitores que *fossem feitos* para seus escritos. Urge que nos perguntemos o significado da nova “geometria imaginária”²⁰⁷ da moral, nesse espaço de duplicação do homem.

A bem da coerência interna dessa sua história, a moral é, de certo modo, uma região de silêncio na Modernidade, porque o elo essencial entre o homem, como domínio positivo do saber, e seus valores é igualmente da ordem da finitude. Embora Foucault seja breve nessa passagem, afirma que, só pelo fato de o homem tornar-se essa figura de seu saber, os âmbitos da moral, da política e de qualquer outro campo prático na Modernidade são articulados por “um imperativo que importuna interiormente o pensamento”²⁰⁸. Isso significa que, “por si mesmo e na espessura de seu trabalho”, o pensamento aparece “ao mesmo tempo” como “saber e modificação do que ele sabe; reflexão e transformação do modo de ser daquilo sobre o que ele reflete”²⁰⁹. Instrução clara de que mesmo as práticas não discursivas devem pautar-se pela forma geral do homem. Com efeito, mesmo quando a Modernidade insiste em incitar o pensamento a sair de “seu retiro” e formular “suas escolhas”, incorremos na constituição de uma moral impossível: moral feita na “promessa e na ausência de virtude”²¹⁰.

²⁰⁶ Cf. “Entrevista com Michel Foucault”, p. 26. In: ROUANET, Sérgio Paulo (org.). *O homem e o discurso. A arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971. Publicada em FOUCAULT, M. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1030-1042.

²⁰⁷ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 87.

²⁰⁸ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 451.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 452.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 452.

Por essa razão, à Modernidade caberia a invenção de uma forma singular de ética, que corresponde a uma impossibilidade de moral. Quando o tema da moral aparece nesse escrito, é como um impossível do pensamento moderno e tal observação é levada em frente, ao afirmar-se que existiram duas formas de ética. Excetuando as morais e religiosas, temos a ética da antiguidade: promotora de uma forma própria (no estoicismo ou no epicurismo), era uma espécie de descoberta da “ordem do mundo” e, descobrindo uma lei da ordem cósmica, essa ética “[...] podia deduzir o princípio de uma sabedoria ou uma concepção da cidade”. Segundo Foucault, o pensamento político do século XVIII pertenceria ainda a essa forma geral de ética. Deste feito, a ética antiga, portadora de uma finalidade comum, era “capaz” de uma moral enquanto adesão da ordem da cidade à ordem cósmica. Ora, o traço sobressalente da ética moderna é precisamente não poder propor nenhuma moral:

[...] a [ética] moderna não formula nenhuma moral, na medida em que todo imperativo está alojado no interior do pensamento e de seu movimento para captar o impensado, **é a reflexão, é a tomada de consciência, é a elucidação do silencioso, a palavra restituída ao que é mudo, o advento à luz dessa parte de sombra que furta o homem a si mesmo**, é a reanimação do inerte, é tudo isso que constitui, por si só, o conteúdo e a forma da ética²¹¹.

Sem moral, o pensamento moderno, desde o século XIX, é *saída de seu ser próprio*, o que significa ser destituído da possibilidade de teoria. Assim, a analítica da finitude proposta por Foucault entende a ética moderna como uma ética do agir — “[...] desde que ele [o pensamento moderno] pensa, fere ou reconcilia, aproxima ou afasta, rompe, dissocia, ata ou reata”²¹² — não existe, a rigor, uma *escolha* possível, apenas imersão no agir. Se a impossibilidade de moral do pensamento moderno é também sua operação de liberação e submissão permanente, a ética moderna é uma estranha autorregulação tornada possível pelo domínio positivo que é o homem. E essas linhas exíguas que sugerem a colocação do homem como racionalidade prática despossuída de moral devem já nos ensejar uma denúncia crítica.

Na ética moderna, definitivamente, o que se apresentar como o Outro do homem não é entendido só como relativo a uma alteridade negativa, mantida em silêncio e controlada; nela, o Outro do homem avança para *reduzi-lo* ao Mesmo, tal como preconizava o arqueólogo da

²¹¹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 452, grifo nosso.

²¹² *Ibidem*, p, 453.

alienação. Ao falar da razão clássica, ao propor a derivação da prática médica como prática de polícia, era a mesma antropologia feroz que explicava – nas verdades das ciências – a legitimidade do homem-modelo. Uma mesma tarefa arqueológica: o que enlaça a razão moderna à razão clássica - mesmo se esta pode representar e não tem o homem e com aquela seja o inverso - é que ambas avançaram continuamente na direção de transformar “o outro do homem” no “Mesmo que ele”²¹³. Por isso mesmo, conclui-se que, embora as práticas não discursivas não se apresentem, no escrito em questão, para criticar a racionalidade moderna, nem por isso o potencial subvertedor da arqueologia deixou continuar uma história crítica da verdade. Há clara fundamentação teórica que, mostrando a operação da razão moderna, denuncia seu caráter instrumental. O pensamento não pode propor uma moral, não porque ele é pura especulação, mas porque “desde o início e na sua própria espessura, ele é um certo modo de ação”²¹⁴.

Aquela alteridade radical elucida-se apenas na radicalidade do Igual. E, se apenas no século XIX instrumentalizamos o homem, coincidindo nele o domínio positivo e um espaço normativo, decerto que os fundamentos desse limite, ao mesmo tempo extenso e reduzido, chegam-nos dos confins das regulações da Idade Clássica que a história do Outro trouxe. Talvez o germe da caracterização das ciências humanas como *intermediários perigosos do espaço do saber* lá se encontrasse, quando Foucault fazia-nos a história de uma loucura que, no seu último grito, falará a linguagem antropológica. Enquanto ocupantes daquele lugar intersticial de alta complexidade epistemológica no triedro dos saberes, é sempre preciso asseverar que o homem é um espaço do saber, isto é, nele se enraíza a positividade da *epistémê* moderna, porque, diz Foucault, “[...] a cultura ocidental constituiu, sob o nome de homem, um ser que, por um único e mesmo jogo de razões, deve ser **domínio positivo do saber** e não pode ser objeto de ciência”²¹⁵.

O homem não possui uma verdade moral porque, na Idade Moderna, tornou-se uma verdade ética, se por tal expressão compreendermos o retorno recíproco do homem, na positividade do saber, em sua mudez sempre retomada. Eis aí certa reedição do internamento e do espaço moral da clínica, em nível jamais pensável no Classicismo, mas por ele certamente aberto: sem representação, os conteúdos empíricos deslocam-se em sua própria existência em que se autorregulam.

²¹³ Ibidem, p. 453.

²¹⁴ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 453.

²¹⁵ Ibidem, p. 507, primeiro grifo nosso.

As dificuldades que arqueologia parecia encontrar em integrar as práticas discursivas às não discursivas diluem-se: nem a arqueologia do saber médico restringiu-se à dimensão exclusivamente lateral do discurso, nem a arqueologia das ciências humanas deteve-se na pura discursividade. A análise dos saberes é inteiramente dependente das formas de poderes, ainda que estas não sejam convocadas como um tema ou estabeleçam uma teoria, nesse período. A referência do saber ao poder é um pressuposto que já carrega a arqueologia e isso se demonstra na longa história arqueológica da verdade. Há pouco ganho em separar tais domínios entre práticas discursivas e não-discursivas, se se quer compreender o potencial interpretativo da arqueologia. Todas as práticas do discurso são exercícios de poder, não porque em sua totalidade configuram uma dominação total, mas porque variando em distintos papéis assumidos aqui como discursos e ali como não-discursos, estão impedidas de se isolarem totalmente num campo ou noutro.

Daí nossa articulação geral até aqui. A operação crítica desencadeada pela arqueologia da alienação e especificada na clínica moderna, propaga-se em ondas até a analítica da finitude. Primeiro, a partilha clássica da razão segundo a prática moral equívoca do grande internamento. Internava-se e corrigia-se na culpabilidade da razão clássica dentro de “[...] uma experiência social, normativa e dicotômica da loucura, que gira ao redor do imperativo do internamento e se formula apenas em termos de ‘sim ou não’, ‘inofensivo ou perigoso’, ‘para ser internado ou não’”²¹⁶. Isso configurava a reclusão como cura, como objetividade médica.

Na sequência de nossa argumentação, podemos dizer que uma importante especificação arqueológica dessa prática normativa ocorreu — a doença se oferece segundo uma operação de desvio da normalidade e repetição do processo patológico na consciência do observador: unidade ética e espaço comum, possibilitado pela medicalização. Parece-nos surgir aí, na trajetória da arqueologia, o nível mais acabado das práticas reguladoras, promovendo uma comunidade do espaço com o verbo, na definição de um conhecimento individual sobre o homem. Conhecimento-espaço individual da doença, essa objetividade da clínica culmina, pois, na constatação de um homem-modelo do qual a medicina parte como referência de normalidade, não nos esquecendo que a definição de um estatuto político da medicina é o pressuposto desse espaço individual da doença.

²¹⁶ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 132.

Finalmente, em uma radicalização da análise arqueológica, deparamo-nos com esse homem, enclausurado em si mesmo, na sua “natureza” laboriosa, falante e corporal. Saturação de uma finitude que é seu único princípio normativo, o homem, “uma simples dobra de nosso saber” que preenche a condição de ser o limite real de sua possibilidade²¹⁷. Como sabemos, esse limite individualizador de uma empiricidade é objeto central de uma arqueologia das ciências humanas que não esgotamos aqui. Em que pese tal limite, percebemos que ela desenvolve, em linha de continuidade com os trabalhos anteriores, uma análise histórica da constituição do homem. Novo domínio positivo do saber, o homem é invenção que se apresenta como a radicalização máxima da medicalização. À medida que o ser próprio do homem consiste na operação infindável de um retorno infinito nas formas concretas finitas pelas quais ele se reconhece, isso o impele, de pronto, a sair do pensamento “em seu ser próprio”²¹⁸. Em outras palavras, assim como a medicalização reduz a alteridade ao espaço objetivo da reclusão promovido por um saber, o homem, positividade ímpar, consolidará a mesma redução da medicalização: toda vez que disser o seu Outro o fará na direção de submetê-lo ao Mesmo. Se esta operação é o que realiza o homem, entendemos por que Foucault insiste que a modernidade não propõe uma moral.

O que está em jogo nesse percurso, em suma, é uma questão ligada ao modo com que determinamos a norma no discurso: de que maneira a verdade e o erro sempre estão relacionados a decisões que a serena positividade das ciências oculta. Por isso, é que falamos no saber como a crítica do *valor* normativo, isto é, uma norma fabricada na ordem social. Podemos afirmar, portanto, que a história arqueológica da verdade pesquisa os modos de coincidência entre *nomos* e *diké*, como nos sugere Marietti: “[...] O que caracteriza tal instituição social e jurídica, ou tal ciência reconhecida, é menos a verdade **assim manifesta** que a realidade assim realizada. Diríamos que o *nomos* (a convenção humana) adquire força e valor de *diké* (o direito humano)”. A arqueologia conta a história, precisamente, dessa medida conquistada pela “sociedade” contra *tudo que lhe aparece apenas como desmedida (démesure)*²¹⁹. Todo *discurso autorizado*, como o

²¹⁷ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. XXI.

²¹⁸ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 453.

²¹⁹ MARIETTI, ANGÈLE K. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985, p. 179, grifo nosso.

da ciência, mas não só o dela, é “ao mesmo tempo, *nomos* e *diké* [...]”,²²⁰ em outras palavras, ele é num só golpe, convenção e discurso normatizado, nome comum e apropriado, em suma, norma e verdade. A arqueologia é a crítica permanente dessa normatização da verdade. Percebe-se bem que, desde a *História da loucura*, Foucault liga a formação de saberes a um espaço de crítica de poderes, embora a genealogia como método não tenha sido formulado. Se não distingue nitidamente um eixo específico articulador das formas de subjetivação referidas a domínios de poderes, as práticas não discursivas só se compreendem no bojo de uma história crítica da verdade.

Podemos nos perguntar em que sentido esta normatização da verdade é uma arqueologia política. Os discursos científicos não são apenas índices gerais de regulações morais, como vão encontrar no homem, objetividade dupla de seu conhecimento, o mais alto grau de normatização. A arqueologia do saber médico, desdobrada na arqueologia das ciências humanas, é política porque ela descobre historicamente – com todo o peso que o *discurso* nela concretiza – este saber reconhecido como verdadeiro que somos nós. Por isso é que o genealogista do poder vai declarar, acompanhando o arqueólogo: “[...] desde o momento em que se quer fazer uma história que tenha um sentido, uma utilização, uma eficácia política, só se pode fazê-la corretamente sob a condição de que se esteja ligado, de uma maneira ou de outra, aos combates que se desenrolam neste domínio”.²²¹

A história feita em função de combates: talvez o maior deles seja esta arqueologia do homem. A verdade desta história do saber tem efeito político porque Foucault assume uma estratégia eficaz: combater o homem como postulado irrevogável. Mostrá-lo como uma cilada que nos prega nossa vontade de verdade que, no fundo, é sempre uma vontade de engano. A psiquiatria e a medicina foram os primeiros campos em que o homem constituiu como seu limite. Eles orientam uma primeira abordagem desta região nova que inaugura a preocupação científica com o homem, preocupação com sua medida que é uma “radicalização da Finitude”.²²² Todavia,

²²⁰ Ibidem, p. 180.

²²¹ FOUCAULT, M. Sobre a geografia. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 21ª. ed. Rio de Janeiro : Graal, 2005, p. 154.

²²² LEBRUN, Gérard. Transgredir a finitude. In: *Recordar Foucault*. RIBEIRO, Renato Janine(org), São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 19). De certo modo, esta passagem para *As palavras e as coisas* faz eco à caracterização da finitude moderna que Lebrun elabora nos trabalhos do jovem Foucault. Com a finitude moderna, diz Lebrun, “estamos postos, agora, diante de um *Faktum* que escapa ao pensamento clássico: a saber, que o ser humano somente se pode pôr como sujeito e como indivíduo porque já está “aprisionado” num elemento estranho, investido

se a maior descoberta da arqueologia foi esta invenção recente, isto não parece implicar ainda algum relacionamento com um horizonte de verdade? Não é ainda a uma idade do homem que pertence a arqueologia? Por isso, impõe-se, doravante, a questão de compreender a fundamentação “teórica” da arqueologia. Ou melhor, é preciso entender como desvencilhar-se do nosso humanismo é um projeto político conceitualmente consistente.

por algo que lhe é Outro”. (Ibidem, p. 10). Assinala, então, que a medicina realizou plenamente este aprisionamento: “Desde Bichat, a doença não é mais compreendida como uma “desrazão orgânica” [...] Percebe-se que a degeneração dos órgãos não só obedece a leis, mas que ela é o avesso do funcionamento do organismo [...]”. Referindo-se à finitude como esta trama da vida com a morte que cujo encontro é formulado na anatomia patológica, “Essa túnica de Nesso, como poderíamos considerá-la como “negativo”?” (Ibidem, p. 19).

NOTAS

ⁱ De certo modo, Dreyfus e Rabinow, em alguns momentos, aproximaram Foucault do pensamento de Heidegger e Merleau-Ponty. lembram que o filósofo assistiu às conferências do autor de *Fenomenologia da percepção*, bem como “apresentou, favoravelmente, a hermenêutica ontológica de Heidegger, em seu primeiro trabalho publicado, uma longa introdução a um ensaio do psicanalista heideggeriano, Ludwig Binswanger”. (DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. XVII). Os mesmos autores, porém, vão reconhecer que Foucault está mais para o lado da hermenêutica da suspeita, portanto com Nietzsche, não acreditando em nenhuma “verdade profunda”, “oculta”, “que seja a causa da interpretação equivocada incorporada ao nosso auto-entendimento do cotidiano” (Ibidem, p. XIX). Sobre *História da loucura*, nesse sentido, René Major anota: “A concepção foucaultiana da verdade, naquela época pelo menos, tem (como em Heidegger e em Lacan) uma estrutura de *velamento-desvelamento* de uma falta que, para a loucura, diz a verdade que a razão oculta de si mesma [...] (MAJOR, RENÉ. Crises da razão, crises de loucura, ou a ‘loucura’ de Foucault. In: *Foucault – Leituras da História da Loucura*. São Paulo: Relume-Dumara, 1994, p. 51). Todavia, não é estranho a Nietzsche, por exemplo na definição de vontade de verdade, a idéia de uma ignorância fundamental, formadora da verdade da ciência: “E foi apenas sobre essa base de ignorância, agora firme e granítica que a ciência pôde assentar até o momento a vontade de saber sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não-saber, de incerteza de inverdade! Não como seu oposto, mas como – seu refinamento!” (NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, § 24, p.31).

ⁱⁱ A história arqueológica da verdade é uma suspensão do valor da verdade. O que um dia permitirá Foucault caracterizar a modernidade da *Aufklärung* como uma *atitude*. A *Aufklärung* enunciara o homem como sua norma à medida que sua saída para o presente torna aferível sua maioridade. É a atitude de modernidade que serve, singularmente, como meio de problematizar, numa só vez, “[...] a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si mesmo como ser autônomo” numa “permanente reativação de uma atitude: ou seja, um ethos filosófico” bem característico “de nosso ser histórico” (FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?”. *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1390). Talvez daí se abra para nós a possibilidade de pensar com Bento Prado Junior. A propósito dos “sucessivos ‘retornos a Kant’, ocorridos desde o fim do século XIX, Bento Prado entende que não se tratou, em nenhum deles, da retomada da tradição da *Aufklärung* e que, no caso de Foucault, não diferentemente, “em seu livro *Les mots e les choses*, pensava reatar, com a *suspensão arqueológica* do valor da verdade do discurso, os fios de ligação com a empresa crítica de Kant” (PRADO Jr, Bento. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. [comentários de Arley Ramos Moreno, Sérgio Cardoso, Paulo Eduardo Arantes], São Paulo: Editora 34, 2004, p. 218). Salientemos, portanto: a crítica arqueológica suspende o valor da verdade como “parte integrante de seu método” em que a *epistémê* é “uma espécie de chão pré-teórico e pré-filosófico” - diríamos, nós, pró-teórico afirmador de normas sem referências normativas internas aos discursos – “que subjaz e prefigura (nos seus diagramas implícitos) a forma do saber que só pode ser compreendida a partir desse campo prévio” (Ibidem, p. 146). Para a leitura foucaultiana da *Aufklärung*, ver: FIMIANI, MARIAPAOLA. **Foucault et Kant: critique, clinique, éthique**. Trad. do italiano de Nadine Le Lirzin. Paris: L’Harmattan, 1998. E para uma avaliação do projeto histórico segundo a baliza do *a priori* histórico foucaultiano, ver HAN, BÉATRICE. *L’ontologie manquée de Michel Foucault*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1998.

ⁱⁱⁱ Sobre a reflexão metodológica da arqueologia voltaremos a ela no capítulo II, embora julguemos que ela não é a exclusiva determinante da singularidade da história arqueológica como pensa Roberto Machado. Para este, a singularidade da arqueologia corresponde, em larga medida, a “uma série de deslocamentos metodológicos” em relação à epistemologia histórica (MACHADO, R. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981, p. 12). Acentuando tal posição, a questão da verdade parece também ter sido abandonada por Machado que privilegia a supressão que a arqueologia faz das “categorias de ciência e epistemologia” (Ibidem, p. 12). Ora, Foucault não as suprime, nem metodologicamente, já que quer explicá-las como formas da verdade. Certifiquemo-nos, contudo, sobre esta suspensão do valor verdadeiro como ponto de partida proposto pela arqueologia e que terá um uso contínuo. A história da instituição prisional, por exemplo, é devedora deste tipo de suspensão. Um das primeiras constatações que Foucault fará para entender a punição na sociedade moderna é precisamente um descompasso entre *teoria* da penalidade e o surgimento quase exclusivo da *prática* do aprisionamento como forma de sanção durante o século XIX. O que Foucault se pergunta é por que a complexidade

dos projetos teóricos de penalidade de Beccaria, Bentham, Brissot acabou por ter uma efetividade social limitada, cedendo lugar a uma única penalidade, o *aprisionamento* que, na verdade, só marginalmente fora previsto nos mesmos projetos teóricos de reforma penal do século XVIII. Sem a suspensão da verdade no campo teórico, não se determinaria, neste caso, o nascimento singular da perspectiva não discursiva da punição: “A prisão não pertence ao projeto teórico da reforma da penalidade do século XVIII. Surge no início do século XIX como uma instituição, de fato, quase sem justificação teórica. Não só a prisão — pena que vai efetivamente se generalizar no século XIX — não estava prevista no programa do século XVIII, como também a legislação penal vai sofrer um inflexão formidável com relação ao que estava estabelecido na teoria” (FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2005, p. 84).

^{iv} A lepra é, na *História da loucura*, um tipo de anti-princípio da individualização da loucura tal como ela será erigida na Idade Clássica já que serviria como modelo de exclusão efetiva de um contingente marginal. Nesta época, o desatino será evitado como escândalo, enquanto que a loucura se transformará em objeto de organização institucional. Foucault diz que “se, em relação ao desatino, o que se propõe acima de tudo é evitar o escândalo, em relação à loucura ela é organizada. Estranha contradição: a era clássica envolve a loucura numa experiência global do desatino; assimila suas formas singulares, **bem individualizadas na Idade Média e na Renascença**, numa apreensão geral onde ela constitui vizinhança com todas as formas do desatino. [...] Nessa época, ela estava presente em toda parte e misturada a todas as experiências com suas imagens ou seus perigos. Durante o período clássico, ela é mostrada, mas do lado de lá das grades; se ela se manifesta, é à distância, sob o olhar de uma razão que não tem mais nenhum parentesco com ela e que não deve mais se sentir comprometida por uma semelhança demasiado marcada” (FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 148). Le Goff confirma a particularidade da lepra como tal fenômeno de perda homogeneizante da individualidade: “É preciso, obviamente, conceder um lugar à parte aos leprosários. A lepra é ‘a’ doença, aquela que aterroriza, como farão mais tarde a peste, a tuberculose, o câncer. Ela é o sinal manifesto do pecado e a consequência do pecado, porque os leprosos — ensina a Igreja — são considerados filhos concebidos durante o período proibido das relações sexuais, notadamente durante a menstruação da mulher. O leproso é mantido à distância, fora da cidade, fazendo-se anunciar por uma matraca. Sua exclusão é pronunciada durante uma cerimônia ritual. *A respeito dele é levado ao auge a ambigüidade do comportamento medieval, que oscila entre a vontade de exclusão e a atração por um desgraçado através de quem se pode alcançar a salvação*” (LE GOFF, Jacques. *O apogeu da cidade medieval* [tradução Antônio de Padua Danesi], São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.113, grifo nosso). No curso de 1974-1975, *Os anormais*, Foucault volta ao tema da lepra a propósito da caracterização da genealogia do poder normalizador. O filósofo vai alterar um pouco sua análise da estrutura de exclusão do século XVII-XVIII, falando de dois modelos de controles dos indivíduos: o “modelo lepra” e o “modelo peste”. O primeiro, que vai até o início do século XVIII, fora ativado, dos confins medievais, pela administração real e tinha por função “purificar a comunidade” (FOUCAULT, M. *Os anormais – curso no Collège de France (1974-1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 55), isto é, era uma “divisão rigorosa” (Ibidem, p.54) em relação ao leproso, situado fora da cidade e objeto de uma “desqualificação” jurídica e política. O segundo substitui a exclusão do leproso porque é a “inclusão do pestífero” (Ibidem, p. 55) e não equivale a uma exclusão, mas a “uma quarentena” (Ibidem, p.57), estabelecimento, fixação atribuição de “um lugar”, “de presenças” controladas (Ibidem, p. 57). Esta substituição se deve porque ela “responde a um processo histórico importantíssimo”, chamado por Foucault de “invenção de tecnologias positivas de poder” (Ibidem, p. 59). Em todo caso, em *História da loucura* o tema da lepra retorna várias vezes e, em sentido geral, ela é um espaço moral de exclusão que se reativa todas as vezes que uma nova divisão se impõe. Já que ela fora o elo primeiro entre a o mal da doença e alguns temas fantásticos, Foucault entende que com ela se dá “o primeiro agente de síntese entre o mundo do desatino e o universo médico” (Idem. *História da loucura*, p. 355-356).

^v Este polo entre *imagem* e *palavra* é de suma importância para o desenvolvimento da loucura clássica. Se até o medievo na experiência do insensato, imagem e palavra referiam-se mutuamente, Foucault enxerga um descolamento progressivo entre elas na Renascença. A imagem multiplica seus sentidos, movendo-se em um território independente da palavra. Com a ruína do simbolismo gótico, o filósofo exemplifica: verifica-se uma “conversão fundamental do mundo das imagens: a coação de um sentido multiplicado o libera do ordenamento das formas. Tantas significações diversas se inserem sob a superfície da imagem que ela passa a apresentar apenas uma face enigmática. E seu poder não é mais o do ensinamento, mas o do fascínio” (FOUCAULT, M. *História da loucura*, p. 19) A palavra seguirá, diferentemente, outro caminho na experiência da desrazão. Ela terá a ver com os caminhos do saber e não mais com o fascínio que a imagem exerce: “O primeiro canto do poema de Brant” comprova Foucault “é

dedicado aos livros e aos sábios; e na gravura que ilustra essa passagem, na edição latina de 1497, vê-se imponente, em sua cátedra erigida de livros, o Mestre que ostenta por trás de seu chapéu de doutor o capuz dos loucos cheio de guizos” (Ibidem, p. 23). Igualmente, “tudo o que havia de manifestação cósmica obscura na loucura, tal como a via Bosch, desapareceu em Erasmo; a loucura não está mais à espreita do homem pelos quatro cantos do mundo”. (Ibidem, p. 24). A imagem da loucura fascina, a palavra *sobre* a loucura (nos temas literários, filosóficos e morais) é, ao contrário, um apego do homem a si mesmo. Trata-se de uma incompatibilidade histórica, que se tornará explícita em *As palavras e as coisas*, entre o ser do homem e o ser da literatura (Cf. nossa nota de fim xviii).

^{vi} Embora Foucault diga que uma experiência trágica da loucura cederá lugar à experiência crítica à medida que a loucura é investida pela razão, também pondera que há o movimento contrário: movimento pelo qual a experiência trágica da loucura será confirmada numa consciência crítica. A imaginação pode evidenciar esta confirmação. Durante a Idade Clássica, o louco mantém uma identificação com ele mesmo numa “adesão imaginária *que lhe permite atribuir a si mesmo todas as qualidades, todas as virtudes ou poderes de que carece*” (FOUCAULT, M. *História da loucura*, p. 37, grifo nosso). A loucura depende deste relacionamento imaginário consigo que, em negativo, Foucault sugere comparecer na organização das doenças do espírito na Idade Clássica. O delírio é a imaginação perturbada, isto é, espécie de unidade e medida-padrão do homem são: “É a imaginação que tem seus erros, suas quimeras e suas presunções — mas na qual se resumem igualmente todos os mecanismos do corpo. E, de fato, tudo o que essas tentativas de classificação podem ter de desequilibrado, de heterogêneo, de obscuramente impuro, elas o devem a uma certa ‘analítica da imaginação’ que intervém em segredo em seu desenvolvimento. É aí que se efetua a síntese entre a loucura em geral, cuja análise se tenta, e o louco, já familiarmente reconhecido na percepção e cuja diversidade se tenta resumir em alguns tipos maiores. É aí que se insere a experiência do desatino, tal como já a vimos intervir nas práticas do internamento — experiência na qual o homem é, ao mesmo tempo, de modo paradoxal, apontado e inocentado em sua culpabilidade, porém condenado em sua animalidade”. (FOUCAULT, M. *História da loucura*, p. 199-200). A cura da loucura suporá, doravante, que a imaginação recobre a ordem do imediato.

^{vii} É porque a alienação revela-se como a manifestação do *estrangeiro* no campo da própria ordem social que Foucault referir-se-á à necessidade de realizar uma “*arqueologia da alienação*”. Com efeito, ele trará uma investigação que determine a totalidade das operações que forjaram estes personagens estrangeiros próprios da internação, a partir da perda de familiaridade e de semelhança que desfrutavam estas costumeiras figuras. Assombrosas, perigosas ou imaginárias, eram, todavia, reconhecidas no parentesco da razão desatinada. A internação, entretanto, circunscreverá estes familiares a um novo campo de reconhecimento do estrangeiro: “Neste sentido, refazer a história desse processo de banimento é fazer a arqueologia de uma alienação. O que se trata então de determinar não é qual a categoria patológica ou policial assim abordada, o que pressupõe sempre a existência dessa alienação como um dado; é necessário saber como esse gesto foi realizado, isto é, que operações se equilibram na totalidade por ele formada, de que horizontes diversos provinham aqueles que partiram juntos sob o golpe da mesma segregação, e que experiência o homem clássico fazia de si mesmo no momento em que alguns de seus perfis mais costumeiros começavam a perder, para ele, sua familiaridade e sua semelhança com aquilo que ele reconhecia sua própria imagem” (FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 81).

^{viii} Neste sentido, a segunda parte de *História da loucura* (I. O Louco no Jardim das Espécies, II. A Transcendência do Delírio, III. Figuras da Loucura IV. Médicos e Doentes) desenvolve uma dupla análise: revelando como se organizam as grandes questões da medicina clássica (a definição médica e filosófica da loucura, o delírio, as formas de desrazão, as terapêuticas etc.) mostra-se como toda uma superfície preparadora da experiência moderna da loucura se colocava.

^{ix} No capítulo I, “O grande medo”, Foucault vai analisar como o medo da febre começa a circunscrever um lugar isolado do desatino. Lemos: “Bruscamente, em alguns anos no meio do século XVIII, surge um medo. Medo que se formula em termos médicos mas que é animado, no fundo, por todo um mito moral. **Assusta-se com um mal muito misterioso que se espalhava, diz-se, a partir das casas de internamento e logo ameaçaria as cidades.** Fala-se em febre de prisão, lembra-se a carroça dos condenados, esses homens acorrentados que atravessam as cidades deixando atrás de si uma esteira do mal” (FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 353, grifos nossos).

^x No capítulo II, “A nova divisão”, trata de analisar o aparecimento efetivo de casas destinadas aos loucos. Lemos: “Portanto, o essencial do movimento que se desenvolve na segunda metade do século XVIII não é a reforma das instituições ou a renovação de seu espírito, mas esse resvalar espontâneo que determina e isola asilos **especialmente destinados aos loucos**. A loucura não rompeu o círculo do internamento, mas se desloca e começa a tomar suas distâncias. [...] A loucura encontrou uma pátria que lhe é própria: deslocação pouco perceptível, tanto o novo internamento permanece fiel ao estilo do antigo, mas que indica que alguma coisa de essencial está acontecendo, algo que isola a loucura e começa a **torná-la autônoma em relação ao desatino com o qual ela estava confusamente misturada** (Ibidem, p. 384, grifos nossos).

^{xi} No capítulo III, “Do bom uso da liberdade”, analisa-se a configuração burguesa da loucura para marcar-lhe o sentido ambíguo da objetividade moderna da loucura: aproximação que a libera das antigas estruturas da internação, mas tal local que se quer da não-exclusão encontra a verdade perdida *do* homem. Lemos: “Este duplo movimento de liberação e sujeição constitui as bases secretas sobre as quais repousa a experiência moderna da loucura. Quanto à objetividade que reconhecemos nas formas da doença mental, acreditamos facilmente que ela se oferece livremente a nosso saber como verdade enfim liberada. Na realidade, ela só se oferece exatamente àquele que está protegido dela. O conhecimento da loucura pressupõe, naquele que a apresenta, uma certa maneira de desprender-se dela, de antecipadamente isolar-se de seus perigos e de seus prestígios, um certo modo de não ser louco” (Ibidem, p. 455).

^{xii} É preciso entender porque a Idade Clássica pode distinguir o louco, mas apenas *negativamente*. A segunda parte de *História da loucura* dedica-se a esta “pré-história” de uma clínica das doenças mentais. Foucault afirma, neste sentido, que o classicismo não fundou uma psicologia da loucura já que não provê o louco de uma interioridade, embora tenha lançado suas bases por meio deste estreitamento entre medicina e coação de que falamos. Por exemplo, o suicídio começa durante o século XVIII a ser desligado do campo da profanação, passando para o lado “neutro” da insanidade. Isto deve definir tal ação “como conduta moral” e conduzi-la “progressivamente para os limites de uma psicologia”. (FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. p. 95). Assim, Foucault tira uma regra geral do surgimento de qualquer positividade do homem: o sagrado de ontem é o elemento a se moralizar – positivar – hoje: “[...] sem dúvida pertence à cultura ocidental, em sua evolução nos três últimos séculos, o fato de haver fundado uma ciência do homem baseada na moralização daquilo que para ela, outrora, tinha sido sagrado”. (Ibidem, p. 95). Outro exemplo, neste mesmo sentido, é a não diferença entre medicamentos psicológicos (morais) e medicamentos físicos. Diferença que só começa a se instaurar, diz Foucault, quando “o medo não for mais utilizado como método de fixação do movimento, mas como punição; quando a alegria não significar a dilatação orgânica, mas a recompensa”. Os “métodos morais”, assim, introduzem a terapêutica num “no jogo da culpabilidade” (Ibidem, p. 325). A rigor, portanto, a Idade Clássica não interna uma moralidade, mas prepara a **interioridade psicológica** à medida que a medicina estrutura um conhecimento individual da loucura por meio do sujeito responsável, dando-lhe as medidas morais exatas com as quais o homem moderno buscará sua profundidade razoável: “A terapêutica física tende a tornar-se, na primeira metade do século XIX”, analisa, “a cura do determinismo inocente, e o tratamento moral, a da liberdade falível. **A psicologia, como meio de cura, organiza-se doravante ao redor da punição. Antes de procurar tranquilizar, ela atenua o sofrimento no rigor de uma necessidade moral**” (Ibidem, p.325, grifo nosso). Mas o que determina exatamente, no século XIX, esta experiência da clínica psicológica que, sem “pudores”, interna uma moralidade? Para explicar esta especificidade, Foucault nos remete à condição do homem burguês à época da Revolução. Este homem fora dotado de uma consciência escandalizada segundo a qual a loucura se naturaliza no espaço social como imediata questão da ordem pública: “Aquilo que o internamento encerrava, deliberadamente, nas sombras, a consciência revolucionária quer entregar ao público — com a manifestação tornando-se a essência do castigo. [...] E, de uma maneira estranha, a consciência revolucionária reencontra o velho valor dos castigos públicos, e uma espécie de exalação dos surdos poderes do desatino”. Mas isso é apenas aparente; não se trata mais de manifestar o insensato diante do mundo, mas apenas de mostrar a imoralidade às consciências escandalizadas (Ibidem, p. 445). A reclusão dada pelos equívocos morais clássicos de antes agora se torna responsabilidade de todo homem privado, isto é, de uma razão universal investida da lei e da responsabilidade civil. É uma consciência escandalizada que deve indicar quem internar: “[...] o cidadão exerce um poder fundamental que lhe permite ser ao mesmo tempo ‘o homem da lei’ e ‘o do governo’. Enquanto único soberano do estado burguês, o homem livre se tornou o juiz primeiro da loucura”. (Ibidem, p. 441). A psicologia surge na modernidade neste novo espaço social da loucura em que liberação e sujeição se orientam pelo suplemento moral de um escândalo generalizado. Foucault se refere a ela como “uma espécie de **estatização dos costumes** e de uma espécie de depuração das formas da indignação” (Ibidem, p. 445, grifo nosso). A psicologia na modernidade é a inversão da

justiça clássica. Se esta bania, ocultando negativamente a loucura, a interioridade psicológica se processa como a conversão desta negatividade em verdade manifesta. Ela vai dar depoimento sobre a dimensão de tudo o que não se podia testemunhar: “E por conseguinte, a psicologia e o conhecimento daquilo que há de mais interior no homem nasceram justamente da convocação que se fez da consciência pública como instância universal, como forma imediatamente válida da razão e da moral para julgar os homens”(Ibidem, p. 445). Toda interioridade psicológica foi permitida apenas pela consciência escandalizada do homem burguês. O desatino clássico é retomado no conhecimento psicológico já que os imperativos morais da coação converteram-se em consciência cotidiana em que cada indivíduo é juiz da loucura. O mundo do desatino, doravante, se lança numa psicologia propriamente dita o que significa projetar-se nas “formas menos refletidas e mais imediatas da moral” (Ibidem, p. 445).

^{xiii} Vale mencionar que, de certo modo, Robert Castel, em *A ordem psiquiátrica* (1974), retoma e aprofunda as teses de Foucault expostas essencialmente em *História da loucura*. Castel não parte da Idade Clássica como Foucault, mas dá continuidade ao estudo do período asilar do século XIX que denomina de a *Idade de ouro* do alienismo. Logo no início de seu livro, Castel faz questão de começar citando a lei que abolia as *lettres-de-cachet* na Assembléia constituinte de 1790. Este momento emblemático do século XVIII nos parece ecoar o emblema foucaultiano da fundação do Hospital Geral de Paris (1657). Como indicava o arqueólogo, com o fim do Antigo Regime, despedaça-se também a partilha do poder sobre a loucura. Castel diz que nesta fase pós-revolucionário se organizam os traços da experiência moderna da loucura que formam a base de “seu encargo social e de seu *status* antropológico” (CASTEL, Robert. *A ordem psiquiátrica. A idade de ouro do alienismo*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Editora Graal, 2ª. edição, 1991, p. 9). Os particulares, como a família ou mesmo os indivíduos, não têm mais acesso direto ao poder de internar. Um novo legalismo se coloca: a internação é questão de Estado. Abolindo-se as *lettres-de-cachet*, novas formas de internação devem preencher o vácuo (“o surgimento de novos agentes” [...] justiça (procuradores e juizes) administrações locais (diretores de distrito) e medicina.”(Ibidem, p. 10). Daí também o *status* de doente que o louco adquire já que as instâncias sociais que dele tratam especificam sua condição que, na verdade, origina muitas questões: “O código médico não é suficientemente apurado para dar um *status* científico a essa identificação. A tecnologia médica para com a loucura ainda não tem nada de específico. O lugar de uma especialização da medicina sob esse duplo registro teórico e prático é demarcado a partir desse novo mandato político, porém, ainda é um lugar vazio”(Ibidem, p. 10). Castel ainda estuda, como na última parte da *História da loucura*, o aparecimento de um complexo institucional próprio para o doente mental distinto da antiga internação dos indesejáveis “A imposição do “estabelecimento especial” (ou asilo) como “meio terapêutico”, diz Castel “supõe, portanto, a reconquista, pela nova medicina, de uma face da velha organização hospitalar carregada do ódio do povo e do desprezo dos espíritos mais esclarecidos.”(Ibidem, p. 11). O estudo mostra como, no período pós-revolucionário francês, nasce um tipo de sensibilidade social à loucura que parte deste louco – que é um problema para o humanismo revolucionário – até chegar ao alienado – figura positiva da medicalização, definição acabada de um “personagem social e tipo humano que” definido pelo “aparelho que conquistou o monopólio de seu encargo legítimo.”(Ibidem, p. 11). Sobre a *História da loucura*, Castel reconhece: “A *História da loucura* marcou, em relação ao etnocentrismo médico, uma ruptura em cujo rastro qualquer empreendimento deste gênero não pode deixar de se inscrever” (Ibidem, p. 16).

Sobre Castel, Foucault se pronunciou algumas ocasiões. No Brasil, em 1974, nas conferências de *A verdade e as formas jurídicas*, a propósito de uma pergunta sobre a relação entre poder e psicanálise, Foucault menciona enfaticamente o livro de Castel: *Le Psicanalisme*: “Ele tenta retomar essa idéia de que, em última análise, a psicanálise procura apenas deslocar, modificar, enfim, retomar as relações de poder que são as da psiquiatria tradicional. Eu tinha expresso isso desajeitadamente no final da *História da Loucura*. Mas Castel trata o assunto muito seriamente com uma documentação, sobretudo sobre a prática psiquiátrica, psicanalítica, psicoterapêutica, numa análise em termos de relação de poder. Creio ser um trabalho muito interessante, mas que pode ferir muito os psicanalistas” (FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado. 3ª. ed. Rio de Janeiro : NAU, 2005, p. 150). Em 1977, Foucault escreve um artigo sobre *A ordem psiquiátrica*, intitulado “O asilo ilimitado” para assinalar que Castel, de certo modo, leva em frente a tese aparecida em *História da loucura* que esta experiência no século XIX ocupa a cena social de modo a assinalar o louco como uma figura cotidiana: “a loucura, desde então, faz parte de nossa relação com os outros e com nós mesmos, assim como a ordem psiquiátrica atravessa as condições de existência cotidiana” (FOUCAULT, M. *L’asile illimité. Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p.274)

^{xiv} É interessante notar que a culpabilidade na experiência moderna da loucura ganha uma dimensão que se pode chamar de a interioridade médica, isto é, a exclusão moral do associal estará associada, como falaremos, ao olhar do visitante desconhecido (do médico) que é uma espécie de consciência moral da loucura: “Vê-se que no Retiro a supressão parcial das coações físicas faz parte de um conjunto cujo elemento essencial era a constituição de uma ‘autocontenção’ onde a liberdade do doente, comprometida no trabalho e no olhar dos outros, é ameaçada incessantemente pelo reconhecimento da culpabilidade. Ali onde se acreditava lidar com uma simples operação negativa que afrouxa os laços e liberta a natureza mais profunda da loucura, deve-se reconhecer que se trata de uma operação positiva que o encerra no sistema das recompensas e das punições e o inclui no movimento da consciência moral. **Passagem de um mundo da Reprovação para um universo do Julgamento.** Mas ao mesmo tempo **uma psicologia da loucura torna-se possível**, uma vez que sob o olhar é ela continuamente convocada, na superfície de si mesma, a negar sua dissimulação” (FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed., São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 481-482, grifos nossos). O médico é um disfarce da culpabilidade, sua função é, na origem, proteger do mal: “[...] é importante e talvez decisivo para o lugar que a loucura deve ocupar na cultura moderna que o *homo medicus* não tenha sido convocado para o mundo do internamento como *árbitro*, para fazer a divisão entre o que era crime e o que era loucura, entre o mal e a doença, mas antes como um *guardião*, a fim de proteger os outros do perigo confuso que transpirava através dos muros do internamento. Acredita-se que uma ternura livre e generosa despertou o interesse pela sorte dos enfermos, e que uma atenção médica mais proba e mais consciente soube reconhecer a doença ali onde se castigavam indiferentemente as culpas (FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8a. Edição, São Paulo: Perspectiva 2005, p.356).

^{xv} De antemão, informemos que, do período arqueológico, *O nascimento da clínica* distingue-se pelo desenvolvimento exemplar de uma história conceitual da clínica, ligando-se diretamente à prática da história epistemológica de Canguilhem. A esse respeito, vale acentuar, com Christiane Sinding, as similaridades entre o trabalho de história da medicina de Foucault e Canguilhem. Ela fala de linhas de continuidade entre *O nascimento da clínica* e *O normal e o patológico*: continuidade temática (nova prática de história da medicina), uma continuidade cronológica (o último capítulo do livro trata do nascimento da medicina fisiológica, com Broussais, como na análise canguilheana do “princípio de Broussais”^{xv}, que é o “princípio de continuidade entre o estado normal e o estado patológico”, fundadora da medicina de Claude Bernard). Além disso, compartilham de três princípios metodológicos: **1. Recusa das falsas continuidades e de cronologias alteradas**, que “ocultam as condições reais da produção de novos modos de saber”^{xv}. Dentre elas, por exemplo, a falsa ideia de que as *Luzes* teriam permitido a clínica moderna, através da prática da descoberta da dissecação de cadáveres, pois essa prática já existia em data anterior e o interesse da arqueologia era recusar essa cronologia artificial, a fim de efetivar quais foram os “imperativos epistêmicos” que “tornaram necessária e possível uma nova prática da anatomia patológica”^{xv}. **2. Inversão em relação à opinião comum**: “a livre escolha do indivíduo ou da coletividade determina a constatação estatística factual e não o inverso”. Nesse sentido, lembra que Foucault analisa o tema de “uma consciência médica coletiva e normativa”, ao modo canguilheano, em que percebemos uma “inversão da norma constituída em norma constituinte”. **3. Conversão de “noções negativas em conceitos positivos: o mórbido iluminava a fisiologia”**, para Canguilhem, revelando-lhe a vida. Foucault mostra que na morte há uma ligação entre a consideração do ser mortal do homem e sua constituição como objeto da ciência médica^{xv} (SINDING, Christiane. *La méthode de la clinique*. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, p. 64-65).

^{xvi} Lemos: “Técnica do cadáver, a anatomia patológica deve dar a esta noção um estatuto mais rigoroso, isto é, mais instrumental. Esse domínio conceitual da morte, pôde, a princípio, ser realizado, em um nível muito elementar, pela organização das clínicas. A possibilidade de abrir imediatamente os corpos, diminuindo o mais possível o tempo de latência entre o falecimento e a autópsia, permitiu fazer coincidir, ou quase, o último momento do tempo patológico e o primeiro do tempo cadavérico” (FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 156).

^{xvii} Daí o surgimento de uma *medicina em domicílio*: “O lugar natural da doença é o lugar natural da vida — a família: doçura dos cuidados espontâneos, testemunho do afeto, desejo comum da cura, tudo entra em cumplicidade para ajudar a natureza que luta contra o mal e para deixar o próprio mal se desdobrar em sua verdade; o médico de hospital só vê doenças distorcidas, alteradas, toda uma teratologia do patológico” (FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 18). Foucault faz ver que

esse tema coincide com a reflexão política sobre o problema da assistência, no século XVIII, que denunciará tanto o encadeamento de doenças geradas pelo hospital, quanto a crítica que afirma o empobrecimento perpétuo advindo da assistência.

^{xviii} Aqui Foucault destrói a falsa cronologia que houve por marcar, na época das Luzes, a descoberta do *livre olhar* médico, como se a clínica tivesse sido inaugurada pelo domínio transparente do olhar e pelo encontro iluminado do médico e o doente; como se, desde então, a observação imediata tivesse se livrado das estruturas teóricas que eram ilusões sobre o patológico. No dizer de Sinding: “Os fatores institucionais serão decisivos”, se quisermos entender os “novos códigos perceptivos: a constituição de um novo tipo de hospital [...] como lugar de ensino em que se insiste na necessidade de constituir um sistema de conhecimentos a partir de casos individuais. Justificada por uma instituição, dotada de um poder de decisão, a medicina pode então organizar seu olhar sobre um novo modo” (SINDING, Christiane. *La méthode de la clinique*. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, p. 67).

^{xix} Embora não pretendamos esgotar os subtemas que aparecem na arqueologia do olhar médico, é preciso lembrar que a medicina moderna começa como uma medicina dos sintomas: modificação na estrutura linguística do signo e na estrutura aleatória do caso. O pensamento probabilístico e a analítica de Condillac são utilizados como a criação de um fundamento objetivo da protoclinica. O primeiro operou a mudança com relação ao conceito de incerteza, que se torna um conceito positivo, porque os elementos percebidos são registrados e colocados em uma série aleatória. Isso significa que a probabilística cumpre, em primeiro lugar, a função de banir a imperfeição do conhecimento aparentemente incerto da clínica. Trata-se de um novo fundamento de objetividade, que viria a conferir a essa protoclinica um grau de certeza que a ordem classificatória não dispunha, com suas ordens aleatórias. Ao lado desse modelo matemático, encontra-se o modelo analítico, que busca uma descritibilidade total dos sintomas. Foucault afirma que existe entre os dois um tipo de incompletude que acaba por abrir uma nova relação entre o ver e o saber. Em uma passagem muito sutil, de difícil percepção para o leitor, Sinding esclarece que o advento da anatomoclínica tem sua condição de possibilidade marcada com o acirramento dessa incompletude entre os dois modelos, já que “o modelo gramático implícito, e não formalizado, consiste em transferir para a clínica **formas de inteligibilidade**. O modelo matemático é, ao contrário, explícito e sustenta **temas de formalização**, os dois modelos se sobrepõem sem se completar” (SINDING, Christiane. *La méthode de la clinique*. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, p. 69). Os “privilégios de um olhar puro” e os de um “olhar equipado com toda uma armadura lógica” (FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*, p. 117) exigirão um novo modelo, para relacionar linguagem e percepção pura do olhar clínico. Para isso, Foucault entende que, no próprio modelo epistemológico dado por Condillac, já residia a incompletude entre os modelos. A analítica de Condillac não permitia uma “adequação total” (Ibidem, 127) entre o visível e o enunciável, já que operava de modo ambivalente, com uma passagem ambígua de uma “percepção originária” a uma “lógica dos signos”, transposta em um saber que é, “ao mesmo tempo, língua e cálculo”. A noção de *elemento* faria a intermediação, mas Condillac nunca determinou essa noção, seja como “elemento perceptivo, linguístico ou calculável”; oscilando, pois, entre uma lógica “da gênese e a do cálculo” (Ibidem, 128). Isso vai se exibir num claro movimento de inversão que impôs uma espécie de retorno do “primado da gênese”. Lembra o filósofo, para tanto, que as considerações de Brulley sobre uma combinatória das possibilidades, em seu *Essai sur l'art de conjecturer en médecine*, deixarão falar “um médico mais célebre”, a fim de “trazer sobre este assunto luzes que ele próprio teria dificuldade de fornecer” (Ibidem, 128). Trata-se do pensamento de Cabanis: “[...] nas *Révolutions de la médecine*, a forma certa da ciência não é definida por um tipo de cálculo, mas por uma organização cujos valores são essencialmente expressivos; não se trata mais de estabelecer um cálculo para ir do provável ao certo, mas de fixar uma sintaxe, para ir do elemento percebido à coerência do discurso [...]” (Ibidem, 129).

^{xx} Sobre a junção de clínica e psicologia na constituição da individualidade, aventamos um caminho de compreensão na nota xi.

^{xxi} Se pensarmos que para Foucault a primeira forma da *epistémê* moderna é a experiência de descoberta da finitude não pelo infinito, mas sim nos conteúdos dados empiricamente, ou seja, nesses saberes que despontam a concretude da existência finita, fica fácil compreender o papel de destaque que a medicina desempenha na arqueologia. A esse respeito, há ao menos três pontos, na conclusão de *O nascimento da clínica*, que se podem considerar os pré-temas de *As palavras e as coisas: a finitude positiva e originária, as formas concretas de existência e a linguagem desdobrada na ciência e na literatura modernas*. Vejamos: (1) Se o pensamento clássico só entendia a finitude como

a negação do infinito, o pensamento do final do XVIII confere-lhe os “**poderes do positivo**: a estrutura antropológica que então aparece desempenha simultaneamente o papel crítico de limite e o papel fundador de origem” (FOUCAULT, M. O nascimento da clínica, p. 217-218, grifo nosso). Essa finitude positiva foi o que permitiu uma **finitude originária do homem**, a qual desfruta de uma posição determinante nas ciências do homem: “esta medicina foi, no nível empírico, um dos primeiros esclarecimentos da relação que liga o homem moderno a uma finitude originária” devido à posição de maior proximidade da medicina “da disposição antropológica” que fundamenta as ciências humanas (Ibidem, 218). (2) O destaque da medicina nas “**formas concretas da existência**”, já que ela dá ao homem moderno, pela reafirmação e conjuração da morte, a tranquilidade e obstinação da própria finitude: “e se ela (a morte) anuncia sem trégua ao homem o limite que ele traz em si, fala-lhe também deste mundo técnico, que é a forma armada, positiva e plena de sua finitude” (Ibidem, p. 218). (3) O pensamento médico desfruta de um estatuto filosófico que é ligado à experiência lírica moderna. Ambos designam, com uma operação em comum, a individualidade moderna: uma **linguagem desdobrada** na literatura, que autoriza igualmente o conhecimento positivo do homem pelo domínio da morte: “será preciso se espantar com o fato de que as figuras do saber e as da linguagem obedeçam à mesma lei profunda, e de que a irrupção da finitude domine, do mesmo modo, esta relação do homem com a morte que, neste caso, autoriza um discurso científico sob uma forma racional, e, no outro, abre a fonte de uma linguagem que se desdobra indefinidamente no vazio deixado pela ausência dos deuses?” (Ibidem, p. 219).

^{xxii} Uma palavra quanto ao trabalho metodológico de *As palavras e as coisas*. Claude Ménéard assinala quatro espécies de princípios gerais que norteariam esta arqueologia na qualidade de um estudo das condições de possibilidade de um saber: 1. “A recusa de entrar na lógica da disciplina tal como ela se constitui na sua atualidade” (MÉNARD, Claude. *L'autre et son double*. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992. p. 135). Assim, apesar de visitar o interior dos edifícios das diversas disciplinas científicas que pela quais se interessa em *As palavras e as coisas*, Foucault deseja localizar uma rede de conexões que as ligam a outras disciplinas, cumprindo muito mais uma travessia entre campos das ciências que a investigação de suas minúcias atuais. 2. “A recusa de certa erudição” (Ibidem, p. 136). Foucault negligencia propositadamente uma literatura inteira a respeito dos temas e autores que ali trata porque, de certo modo, pretende depurar sua visão de todos os lugares consagrados pela tradição a qual se filiam. Se Foucault acaba por valorizar autores menores é porque pretende trazer à tona elos estruturais que o autor ou tema bem conhecidos se apresentam mais como obstáculo que solução. 3. Uma “concepção voluntariamente restritiva” quanto às “condições de possibilidade de um saber, interpretadas como condições internas à epistémê” (Ibidem, p. 137). As disciplinas das ciências que Foucault escolhe são submetidas a esta intenção geral do escrito que é justamente fazer uma história do Mesmo, enquanto aplicação de uma homogeneidade que reúne numa mesmo campo distintas formas discursivas das ciências. 4. “Um certo *parti pris* das palavras” que Ménéard denomina de *efeitos de estilo*. “Foucault é um estilo” (Ibidem, p. 138), afirma. Com certa frequência, Foucault parece deixar em aberto muitas questões, seja por uma retórica por vezes “grandiosa”, seja por outras, “insidiosa” quando, por exemplo, esta retórica “se infiltra no enunciado analítico e tende a esvaziar-lhe o sentido”. Ménéard se refere à passagem em que Foucault analisa “à luz da circulação do sangue segundo Harvey” a “imagem hobbessiana do circuito monetário” (Cf. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8a. edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 246).

^{xxiii} O fim da representação não é o simples fim de uma relação adequada, mas é a “ordem do pensamento clássico” que se apaga porque há, fundamentalmente, um “reaparecimento da linguagem num pulular múltiplo”^{xxiii}. Então, acontece que a própria espessura da linguagem altera-se e, mesmo quando ela pensa representar as coisas, designa sempre a si mesma. Para falar desse advento da *epistémê* moderna, Foucault revela-nos um sentido desse retorno à linguagem ocorrido na nossa Modernidade. Afirma que, desde o século XIX, retornamos à espessura enigmática das palavras, não como um retorno ao sentido, mas ao próprio ato que produz a linguagem. De certo modo, o homem que fala na *epistémê* clássica apaga-se, para deixar entrever a possibilidade do homem *de que se fala*. Daí o sentido pululante e dispersivo, absolutamente distinto de uma capacidade de expressão do sentido, mas um *destaque* da representação clássica que se vê ora anulada quando “[...] as palavras cessaram de entrecruzar-se com as representações e de quadricular espontaneamente o conhecimento das coisas”. Por isso, é preciso precisar uma relação importante: Foucault vai nos dizer, no tópico “O discurso e o ser do homem”, que há uma incompatibilidade radical entre *o ser do homem* e *o ser da linguagem*. A rigor, a teoria da representação, com a gramática geral, tinha por função delimitar coisas representadas e formar generalidades. Tratava-se de um tipo de originalidade entre as palavras e as coisas impossível para a analítica da finitude. Esta não se desloca no espaço da representação, mas de como as coisas são dadas à representação, ou seja, o movimento pelo qual o ser da linguagem desaparece, para se

descobrir “a finitude radical do homem, a dispersão que, a um tempo, afasta-o da origem e a promete, a distância incontornável do tempo” (FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p. 466). O fim da representação é o fim de uma teoria geral do discurso, já a reflexão antropológica vai sempre desautorizá-la: “Mas pode ser também que esteja para sempre excluído o direito de pensar ao mesmo tempo o ser da linguagem e o ser do homem; pode ser que haja aí como que uma indelével abertura (aquela em que justamente existimos e falamos), de tal forma que seria preciso rejeitar como quimera toda antropologia que pretendesse tratar do ser da linguagem, toda concepção da linguagem ou da significação que quisesse alcançar, manifestar e liberar o ser próprio do homem. É talvez aí que se enraíze a mais importante opção filosófica de nossa época. Opção que só se pode fazer na experiência mesma de uma reflexão futura. Pois nada nos pode dizer, de antemão, de que lado a via está aberta. A única coisa que, por ora, sabemos com toda a certeza é que jamais, na cultura ocidental, o ser do homem e o ser da linguagem puderam coexistir e se articular um com o outro. Sua incompatibilidade foi um dos traços fundamentais de nosso pensamento” (Ibidem, p. 468).

^{xxiv} A repetição entre o positivo e o fundamental é a marca do “modo de ser do homem, ou, antes, o espaço no qual ela se desenrolará por inteiro [...]: a morte que corrói anonimamente a existência cotidiana do ser vivo é a mesma que aquela, fundamental, a partir da qual se dá a mim mesmo minha vida empírica; o desejo que liga e separa os homens, na neutralidade do processo econômico, é o mesmo a partir do qual alguma coisa me é desejável; o tempo que transporta as linguagens, nelas se aloja e acaba por desgastá-las; é esse tempo que alonga meu discurso antes mesmo que eu o tenha pronunciado numa sucessão que ninguém pode dominar”(FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p. 433).

^{xxv} Foi graças a esta operação do empírico pelo transcendental que um discurso do tipo da fenomenologia foi possível. Vai-se dizer que ele é a mais clara forma de efetivar a operação do duplo empírico-transcendental, embora a análise do vivido queira ultrapassar justamente a dicotomia redução x promessa. Para Foucault, é um discurso que manteve separado, e em tensão, o empírico e o transcendental, orientando sempre uma visada de um a outro, um discurso que tomou “[...] o homem como sujeito, isto é, como lugar de conhecimentos empíricos mas reconduzidos o mais próximo possível do que os torna possíveis, e como forma pura imediatamente presente nesses conteúdos” (Opus cit. p. 441-442). Nessa passagem, Foucault manifesta, em linguagem própria, a compressão da fenomenologia, analisando a noção do vivido do ponto de vista interno à arqueologia. De todo o modo, as referências neste trabalho à interpretação foucaultiana da fenomenologia são meramente informativas, carecendo de uma análise mais profunda da questão, como certamente ela exige.

^{xxvi} Não desenvolveremos a conhecida análise do quadro de Velásquez, por demandar nova análise, que nos obrigaria a tratar de novos problemas. Conferir, para tanto, a pormenorizada análise de Salma Muchail sobre o tema (MUCHAIL. S T. Educação e saber soberano. In: *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 49-58). Uma interessante observação, porém, é a que faz Marilena Chauí, ao comentar a leitura foucaultiana do referido quadro: assinala que Foucault não considera a tensão existente entre a pintura clássica italiana e holandesa, para comentar a obra de Velásquez. O cânone pictórico italiano, diz ela, “ênfatiza o lugar do pintor como ponto de vista preexistente e externo e como medida para representação do mundo” enquanto que a tradição holandesa “com a difusão da óptica e dióptrica de Kepler” promove uma independência do quadro em relação ao observador. Por esta tradição, olho é entendido como instrumento óptico e a visão é quem forma “a pintura que representa a imagem das coisas na superfície côncava da retina” (CHAUÍ, Marilena de Souza. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 47). Foucault assinalaria apenas “o aspecto “italiano” do quadro de Velásquez”, a fim de “marcar a descontinuidade entre a *epistémê* renascentista da semelhança e a *epistémê* moderna da representação: a ênfase, de reminiscência heideggeriana, recai sobre o “lugar do rei” que, ocupado na tela pelo pintor, é ocupado, na filosofia, pelo Cogito cartesiano. No entanto, a estrutura espacial de *Las Meninas* é mais complexa, nela surgindo a meditação pictórica “holandesa” de Velásquez, a presença de um olho kepleriano, a garantir que o mundo existe antes de nós e sem nossa presença e que é por isso que o vemos” (Ibidem, p. 53).

CAPÍTULO II - O SABER COMO ESPAÇO POLÍTICO

Teoria e prática: funesta distinção, como se houvesse propriamente um instinto de conhecimento, que às cegas, se dirigisse à verdade, sem considerar a questão do que é útil e prejudicial, e dele estivesse separado, por completo, todo o universo dos interesses práticos...”

Friedrich Nietzsche

2.1. A FUNDAMENTAÇÃO DA CRÍTICA

O saber é o espaço – ainda não conceituado, mas certamente em clara operação para sê-lo – através do qual se torna possível propor uma história da verdade como norma, ou seja, uma história dos discursos – dos padrões de racionalidades partilhadas – como a história dos regimes de veridicidade, para usarmos expressão que, embora não pertença ao arqueólogo, cabe-lhe inteiramente. Em Foucault, sintetiza Arnold Davidson: “[...] a verdade deve ser entendida como um sistema de procedimentos ordenados para a produção, regulação, distribuição, circulação e operação de enunciados [...] história dos enunciados que afirma a condição da verdade, história desses procedimentos ordenados”¹. Ora, mas se o discurso funda uma ordenação de procedimentos de verdade, é preciso justificar tal autonomia do discurso, é preciso dizer como ele funda as relações reais de que fala, e a arqueologia inscreve-se, portanto, na *querela do humanismo* desencadeada pelo programa estruturalista. Como afirmou Vincent Descombes: “a semiologia [...] move todas as questões, por meio da análise do discurso, ela traz para o primeiro plano a relação do emissor ao código ou, como dizem os lacanianos, do sujeito ao significante” e, com isso, resume Descombes, “As estruturas decidem e não o homem! O homem não é mais

¹ DAVIDSON, Arnold I. Arqueologia, genealogia, ética. In: HOY, David C. (org). *Foucault*. Traducción de Antonio Bonano, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, p. 243.

nada!”². Tal assertiva, embora possa sintetizar uma opinião vulgar sobre o programa estruturalista, conserva algo de fundamental para a arqueologia: o significante não depende das ações com significado, antes lhe é exterior e o determina.

Sabemos que, em Foucault, tal questão apresenta amplo leque de temas que se desdobram: por exemplo, a querela pessoal do filósofo com a morte do homem, tema difuso de *As palavras e as coisas*, é recobrada todas as vezes em que ele declarou não estar nas mãos do homem a história do saber, não ter sido o homem que “conscientemente criou a história de seu saber, mas a história do saber e da ciência humana obedece ela própria a condições determinantes que nos escapam”³. Assim, a fundamentação da crítica arqueológica toca nas recorrentes temáticas da morte do homem e do anti-humanismo foucaultiano, efetivadas em parte sob a forma de crítica à fenomenologia. A *arqueologia do saber*, contudo, é um escrito que, não tratando explicitamente desses dois temas, visa a organizar alguns princípios que solidificam a prática arqueológica e, forjando noções operatórias em favor das condições determinantes do discurso, Foucault permite compreendermos que o saber é um espaço político, porque oferece os elementos do discurso que formam uma questão política. Desse modo, só podemos apreender essa operação, se nos situarmos numa perspectiva interna à teoria do discurso e aos problemas que ela engendrou.

Tão logo a arqueologia desvele o espaço no qual os objetos passam e são transformados, igualmente é deflagrado o problema de encontrarmos nela ponto de sustentação para sua própria fundamentação teórica. A arqueologia logra novo modo de relacionar identidade e diferença, cuja racionalidade se ofereceria conforme a continuidade entre domínios distintos de saberes? De que espécie seria, nesse caso, tal continuidade entre limiares? Assim, se todo território de saber é marcado pelas configurações historicamente determinadas de racionalidade, em que solo se fundamentaria a própria tarefa arqueológica? De que suporte teórico dispõe o arqueólogo para seu labor? O solo da arqueologia é sua própria exaustão, diante da constante ameaça de rendição a alguma forma de recorrência? ⁱAs questões só se somam e, como bem anota Márcio Alves da Fonseca, “especialmente após a publicação de *As palavras e as coisas*,

² DESCOMBES, Vicent. *Le Même et L'autre – quarant-cinq ans de Philosophie Française* (1933-1978). Paris: Les Éditions Minuit, 1979, p. 125-126.

³ FOUCAULT, M. Interview avec Michel Foucault. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001 p. 687.

multiplicam-se as acusações à sua história arqueológica. Foucault é acusado de ter deixado de considerar as condições reais dos processos históricos, negando, assim, a dimensão das práticas”⁴.

O espaço do saber parece, na verdade, fabricado com uma ambiguidade que não se pode, em princípio, admitir: as práticas reguladoras no saber médico não tomam o saber por uma categoria hegemônica, muito embora se refiram a uma única prática da partilha racional distribuída pela razão clássica. Para dizer de outro modo, a análise do domínio do saber médico (conforme nosso percurso, da prática do grande internamento ao seu reverso peculiar, vertido no homem como novo domínio positivo) atravessou os campos extradiscursivos e discursivos sem nos oferecer, no entanto, uma explicação geral que justificasse essa passagem. Apesar desse inexplicado, ao fim de *As palavras e as coisas* somos incitados a concluir que o percurso da normatividade do saber produz sua ampliação máxima por meio da *epistémê* moderna: o homem não apenas se põe como passível de normalidade, mas é uma dobra do seu saber, converte-se na sua normatividade, pura emersão do discurso.

Diante desse resultado, tudo indica que chegamos a um impasse: metodologicamente, seria muito difícil defender que as práticas de regulação, expostas pelos dois primeiros trabalhos arqueológicos, levem ao reconhecimento de uma história homogênea e geral dos discursos. O saber não se articula na função de categoria unificadora ou expressiva dos âmbitos extradiscursivos, mais tarde chamados de pré-discursivos por *A arqueologia do saber*⁵; todavia, nesse quase privilégio das práticas extradiscursivas sobre as discursivas já não podemos nos deter: a tarefa arqueológica nos trouxe a esse perigo extremo de uma história geral do saber como uma história dos discursos, ela já nos convida a pensar radicalmente o homem como sua norma de verdade, na amplidão que encerra o duplo empírico-transcendental - ele nos prepara essa uniformidade almejada, já que a “cultura moderna” só “pode pensar o homem porque ela pensa o finito a partir dele próprio”⁶. Sem dúvida, a história arqueológica da verdade configura, em seu derradeiro termo, uma exigência: do pensamento e da prática arqueológicos se cobra que

⁴ FONSECA, Márcio A. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002 p. 41.

⁵ O artigo origem de *A arqueologia do saber* diz: “Dependências **extradiscursivas** (entre as transformações discursivas e outras que se produzem em outras partes do discurso: tais correlações estudadas em *História da loucura* e *O nascimento da clínica* entre o discurso médico e todo um jogo de transformações econômica, políticas, sociais)” (FOUCAULT, M. Réponse à une question. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p.708).

⁶ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.438.

respondam pelas condições materiais que engendraram as práticas descritas nas análises. Não nos esqueçamos, todavia, que Foucault considera que *As palavras e as coisas* não faz aparecerem as práticas extradiscursivas, porque é um livro em suspenso, que, de certo modo, admite-se em sua incompletude⁷. Mas afirmar esse “estar em suspenso” é resolver a problemática do estatuto racional da arqueologia?

É preciso entender a origem de tal questão em seu desenvolvimento inicial, se dela quisermos uma compreensão adequada. Já lembramos, antes, que Foucault dedica-se a fazer uma história da loucura na Idade Clássica, justamente devido à exígua sistematização da teoria médica dessa época a qual, por outro lado, vinha acompanhada de alta complexidade institucional; ao lado disso, afirmamos também que ele tenta, partindo de uma “ciência verdadeira” – que compreendia a anatomia e a fisiopatologia – estudar os aparatos institucionais e de práticas sociais que desenvolveram uma medicina científica. Portanto, o filósofo interessa-se pelo campo no qual as práticas de regulação eram ricamente atravessadas por vários discursos, isto é, por teorias mal acabadas, com pretensões científicas, circulando na complexidade da instituição; mas também demonstra interesse reverso: por uma teoria fortemente armada cuja circulação institucional, apesar disso, mostrava-se pouco evidente e cuja condição de promotora do saber clínico era um desafio que se impunha esclarecer. E essa via de mão dupla apresenta, em realidade, um descompasso.

Basta recordarmos que aquelas práticas positivas de organização do complexo internamento da loucura na Idade Clássica são circunvizinhas e sua coincidência com o sujeito juridicamente incapaz sintetizaria, na modernidade, os dois usos da loucura feitos pela medicina clássica, que cumpre, assim, o sonho da internação de uma moralidade pura. Elas são coerentes no gesto da exclusão e postulação do Outro e preparariam, pois, para a psicopatologia do século XIX, a superposição das práticas reguladoras do internamento na consciência jurídica, a qual tenderia a realizar o velho empenho da cultura em fundir o desatinado ao sujeito incapaz. Contudo, na descrição dessa organização, Foucault não se decide por uma linguagem manifesta que venha a revelar a qual espécie de exercício político referem-se tais regulações. Ao bom gosto dos que identificam uma noção de política com as condições ditas reais dos padrões de racionalidade, parecia evidente a cisão entre ética e política, promovida pela arqueologia: uma

⁷ROUANET, Sérgio Paulo (org.). *O Homem e o Discurso. A Arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971 (Entrevista com Michel Foucault), p. 26.

realidade puramente do discurso que não nos remete às estruturas determinantes de seu próprio funcionamento.

É já desse ponto de vista que *História da loucura* resvala, de imediato, na problemática que viria mesmo a desmerecê-la: a constante oscilação metodológica entre experiência social e conhecimento científico sobre a loucura. De fato, tal questão de fundo metodológico é assumida explicitamente por Foucault, a partir da escrita de *O nascimento da clínica*, e é bem claro o esforço do autor para superar a questão, quando propõe, por exemplo, que “não há precedência (entre objeto e linguagem médica) para quem não se põe a questão retrospectiva; apenas a estrutura falada do percebido”⁸. Assim, como que se desprendendo da história factual da medicina que, comumente, separa o dito daquilo que fora silenciado – ou as práticas do presente dos discursos que as determinam – a arqueologia do olhar médico situa-se no nível da espacialização e verbalização do patológico, no qual o olhar médico fez emergir o novo extrato da doença, na medicina moderna. Contudo, outra vez, a questão parece não se solucionar. Esse nível do olhar não recebe uma teorização consistente, para fundamentar a tão esperada relação entre práticas e discursos. Tal hiato metodológico só parece agravar-se. Enfim, é aí que chegarão as críticas de a-historicidade dirigidas ao trabalho *As palavras e as coisas*, obra na qual Foucault é fielmente atento à descrição da brutalidade dos discursos de verdade, de sua isomorfia e simultaneidade.

De modo geral, essa problemática serviu para um forte descaminho da força crítica da arqueologia. No caso da loucura, por exemplo, ao se construir sempre como um fenômeno duplo, ela era também um fenômeno que poderia passar por incerto: percepção social e conhecimento, moral e ciência. Em outras palavras, a elaboração teórica da loucura, no que concerne ao nascimento da consciência médica, é tributária de um fenômeno de individualização dessa loucura; todavia, sua objetivação da loucura não pode contentar-se em passar por uma apreensão histórica de um saber absolutamente autônomo, mas, antes, é a reformulação da consciência trágica da loucura em objeto apreensível que chega a um sujeito desnaturado, isto é, alienado. A Foucault, porém, não ocorreria dar uma resposta à pergunta sobre que tipo de linguagem nos conduz da desrazão trágica ao privilégio do patamar da alienação – a grande loucura social do internamento – e, por fim, a uma patologia mental circunscrita, em definitivo, pela racionalidade

⁸ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. VIII.

médica. O fato de perseguir-se a relação entre práticas e discursos não significa conseguir uma coerência cognitiva entre ciência e percepção social da loucura. Machado analisa longamente esta relação, acentuando não raras vezes o fato de Foucault privilegiar o polo da loucura como percepção, mesmo quando se dedica a longas análises dos conceitos médicos; afinal, mesmo nesse polo, a percepção, parece sobressair-se. Por isso, então, Machado exemplarmente chama a *História da loucura* de uma arqueologia da *percepção*, que é análise no nível “da relação teórica e prática estabelecida com o louco em uma situação de exclusão institucional”⁹. Perceber a loucura é, manifestamente, o que se faz ao longo da arqueologia da alienação. Mas de que ordem de linguagem é essa percepção? Não seria preciso problematizar um tanto mais tal diagnóstico adjetivado de oscilante e, até mesmo, de precário? Se podemos falar de uma submissão da ciência ao quadro da moral, uma submissão do conhecimento ao quadro da percepção social, que significa essa categoria *percepção*?

Assim, pareceria bem incabível - e ainda nos dias de hoje o é - o empreendimento arqueológico. Basta lançarmos rápido olhar às relações de Foucault com certa teoria social, para que sejamos atraídos ao périplo da autorreferencialidade de que Habermas foi o expoente. Tornou-se quase um vedetismo do comentário atribuir à história de Foucault um processo sem sujeito. Percepção cristalizada pelo déficit, essa história se arrastaria aos confins de um engano, no que se refere ao seu caráter político (vimos, em nossa introdução, alguns autores que se aferraram a tal percepção).

Desse modo, a teoria do discurso que se expõe em *A arqueologia do saber* teria por objetivo central formular o *status* racional da análise arqueológica. Quase por convenção, admite-se que o termo sequente desse longo hiato metodológico recebe como resposta o empreendimento exposto nesse escrito: uma reflexão sobre as histórias que Foucault já construíra, a fim de dar-lhes coesão, em um quadro misto de teoria e metodologia. O caminho que se segue, pela obviedade que o acompanha, seria o de reavaliar os alcances ou limites das histórias desenvolvidas, conferindo-as uma a uma com o quadro absolutamente complexo proposto no trabalho, mas tememos que essa seja uma decorrência imediata demais. Qual a pertinência de se proceder a uma avaliação geral a respeito daquilo em que o próprio Foucault não se empenhou, a

⁹ MACHADO, R. *Ciência e Saber. A trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981. Sobre essa oscilação, p. 57 em diante, precisamente o capítulo “Uma arqueologia da percepção” em que o comentador estuda essa oscilação entre conhecimento e moral, na produção da loucura como desrazão, alienação e patologia mental. Mais adiante, lemos: “É o nível da percepção e não o do conhecimento que aparece como fundamental quando se trata de estabelecer suas condições (da psiquiatria) de possibilidade” (p.79).

não ser de raro em raro? Além desse contrassenso, a tentativa de completar o que o próprio *A Arqueologia do saber* não realizou, pelo menos não exaustivamente, poderia levar ao imenso perigo de transformar as histórias arqueológicas e seu potencial crítico - do qual pretendemos nos certificar - em manso entendimento sobre a congruência entre o método e o trabalho histórico do arqueólogo.

De modo geral, *A arqueologia do saber* é um livro em grande parte escrito como resposta às questões levantadas a Foucault, no *Cercle d'épistémologie*. Talvez, por isso, ele declare que na obra não se elaborou uma teoria, “na medida em que, por exemplo, eu não sistematizei as relações entre as formações discursivas e as formações sociais e econômicas, cuja importância foi estabelecida pelo marxismo de forma incontestável”¹⁰; tampouco teria sido exclusivamente uma reflexão metodológica, pois se deixou de lado a maior parte dos “problemas puramente metodológicos”¹¹. O escrito não confronta detalhadamente as histórias feitas com o quadro teórico que ali se expõe. Na verdade, este trabalho de Foucault é a designação de um objeto¹². Trata-se de um caminho em construção: já familiar a Foucault, já longamente trabalhado nas suas histórias, mas para o qual não tinha forjado noções que o operassem formalmente. Assim, não se tratava de justificar metodologicamente a feitura das histórias, dentro da especificidade do ponto de vista arqueológico, mas de torná-lo apreensível pelos próprios materiais dos quais elas foram feitas. É o tratamento desses *materiais* que nos indica a singularidade de uma nova história já que, para além da história de seus conteúdos, aceitos como *históricos*, e da epifania de suas verdades, toda uma nova economia analítica de seus discursos tornara-se possível. Disso resulta uma *descrição insistente* dos discursos, na forma de sua existência: pesquisa das “razões pelas quais a ciência existiu ou uma determinada ciência começou, num momento dado, a existir e a assumir um certo número de funções em nossa sociedade”¹³.

¹⁰ ROUANET, Sérgio P. Entrevista com Michel Foucault, p. 17-18. In: ROUANET, Sérgio Paulo (org). *O Homem e o Discurso. A Arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971.

¹¹ *Ibidem*, p.17-18.

¹² Em certa ocasião, Foucault afirma manifestamente que *História da loucura, O nascimento da clínica e As palavras e as coisas* não são autônomos, mas há um apoio mútuo entre eles, porquanto “eles devem ser lidos como um conjunto ainda tão-só esboçado de experimentações descritivas” (FOUCAULT, M. Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, 736-137).

¹³ ROUANET, Sérgio P. Entrevista com Michel Foucault, p. 19-19. In: ROUANET, Sérgio Paulo (org). *O Homem e o Discurso. A Arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971.

Certificação crítica da existência do discurso científico, ou seja, como ele funciona socialmente: esse é o esforço “metodológico” de *A arqueologia do saber* que, a bem de todo um trabalho já constituído, tem como fim situar o historiador em seu lugar-próprio. Como reflexão que não se pretende uma pesquisa acabada, o livro forja uma série de noções operatórias que balizariam as histórias arqueológicas desenvolvidas anteriormente, a fim de dar-lhes a coerência mínima de que não dispunham¹⁴. Descoberta, portanto, de uma novidade. Mas qual é esse passo?

Antes de tudo, a *mea-culpa* de Foucault: a *História da loucura* padecia de uma indefinição problemática em relação à noção de “experiência”, já que levava o leitor a conjecturar – erroneamente – sobre o anonimato de um sujeito geral da história. *O nascimento da clínica* corria o risco, por sua vez, de perder de vista o nível próprio da arqueologia, a qualquer momento, ao partilhar de uma postura estrutural em demasia. Decerto, o filósofo lamenta-se disso, devido ao fato de ter privilegiado o domínio da teoria médica, na busca da formulação do método anatomoclínico. *As palavras e as coisas*, enfim, teria dado margem a certa interpretação de uma totalidade estrutural, já que a descrição dos campos epistêmicos, metodologicamente indefinida a respeito de sua junção, abria-se para o perigo de uma visão repartida em estruturas autônomas. Nem teoria nem metodologia *strictu sensu*, *A arqueologia do saber* vai se definindo como um reajuste geral, em nome da coerência em relação aos trabalhos precedentes. Afirma-se que as histórias realizadas, embora feitas em desordem, encontravam um denominador comum: tentavam “desfazer as últimas sujeições antropológicas” querendo, em troca, “mostrar como essas sujeições puderam-se formar”¹⁵. *A arqueologia do saber* quer, portanto, determinar o nível arqueológico pelo exame mais cuidadoso da problemática da morte do sujeito. Tal questão crítica se faz presente desde *História da loucura*, se explicita em *O nascimento da clínica* e Foucault a estuda definitivamente em *As palavras e as coisas*: a razão clássica desnudada em pura regulação no saber médico que, no “homem”, mostra-se uma reversibilidade absoluta da norma. Não à toa, Foucault sintetiza *A arqueologia do saber*, por meio de uma dupla relação que este mantém com os trabalhos anteriores:

Ela tenta formular, em termos gerais (e não sem muitas retificações e elaborações), os instrumentos que essas pesquisas utilizaram ou criaram para atender as necessidades da causa. Mas, por outro lado, ela se reforça com os

¹⁴ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 17-18.

¹⁵ Ibidem, p. 17.

resultados então obtidos para definir um método de análise que esteja isento de qualquer antropologismo. O solo sobre o qual repousa é o que ela descobriu. 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, de seu método, mas porque descobriram - neste debate sobre o humanismo e antropologia - o ponto de sua possibilidade histórica¹⁶.

São quatro os tipos de categorias descritivas das formações discursivas que pretendem fundamentar a crítica arqueológica. Em primeiro lugar, essas formações são conjunto de enunciados que só podem ser descritos na qualidade de uma “figura lacunar e retalhada”¹⁷, conforme a suspensão de todas as categorias do sentido (intenção, pensamento, sujeito etc.). De modo geral, a arqueologia deseja descrever o estabelecimento, para o discurso, de uma positividade: “analisar uma formação discursiva”, indica Foucault, “é, pois, tratar um conjunto de *performances* verbais, no nível dos enunciados e da forma de positividade que as caracteriza; ou, mais sucintamente, é definir o tipo de positividade de um discurso”¹⁸. As formações, numa primeira regra de descrição, devem ser admitidas como produtoras de seus objetos e se distanciam totalmente de uma história do referente; trata-se de uma análise das práticas que sistematicamente formam os objetos dos quais falam, isto é, são relações discursivas que originam o objeto pelas práticas discursivas. *História da loucura* é o que melhor se enquadra nessa regra.

Qualificado como um trabalho cujo regime enunciativo era homogêneo e monótono, é possível que Foucault aqui se refira ao próprio grande internamento, porque, de fato, apesar da complexidade ética que esse gesto representa no mundo clássico, o enunciado de reclusão mostrou-se o fundamento objetivo de toda medicina clássica - o que seria mudado na medicina moderna. Contudo, a dificuldade maior do mesmo escrito, admite o autor, era a de lidar com os *objetos* que se davam ao discurso médico: somente assinalando sua especificidade nas práticas não-discursivas é que se poderia descrever o discurso psiquiátrico com um todo. Segundo

¹⁶ Ibidem, p. 18, grifo nosso.

¹⁷ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 141-142.

¹⁸ Ibidem, p. 142.

Dreyfus e Rabinow, a unidade do discurso em seus objetos mostraria mesmo que o próprio discurso tem a condição que “unifica todo o sistema de práticas”¹⁹. Foucault exemplifica:

Deve, sim, ser considerada como o relacionamento, no discurso médico, de um certo número de elementos distintos, dos quais uns se referiam ao status dos médicos, outros ao lugar institucional e técnico de onde falavam, outros à sua posição como sujeitos que percebem, observam, descrevem, ensinam etc. Pode-se dizer que esse relacionamento de elementos diferentes (alguns são novos, outros, preexistentes) é efetuado pelo discurso clínico; é ele, enquanto prática, que instaura entre eles todos um sistema de relações que não é ‘realmente’ dado nem constituído a priori; e se tem uma unidade, se as modalidades de enunciação que utiliza, ou às quais dá lugar, não são simplesmente justapostas por uma série de contingências históricas, é porque emprega, de forma constante, esse feixe de relações²⁰.

Na expressão de Dreyfus e Rabinow, essa formação de objetos é um “espaço lógico aberto no qual um certo discurso produz-se” e isso vai ao encontro desse intuito basilar da arqueologia de ser uma espécie bem particular de contra-história. Se a história tradicional dedicava-se a memorizar os *monumentos* do passado, fazendo deles *documentos*, isto é, dando-lhes a voz que, não sendo verbal, falava perenemente “coisa diversa do que dizem”, sob um silêncio profundo de alguma memória, “a arqueologia assume o caminho inverso; ela quer transformar os *documentos* em *monumentos*, pretende construir as regras da dispersão, de uma massa de elementos sem um sentido oculto ou semissilencioso.”ⁱⁱ A arqueologia “se dirige ao discurso em seu volume próprio, na qualidade de *monumento*”²¹, ela é a “descrição intrínseca do monumento”²². Assim, vemos aparecer na arqueologia uma ideia que será importante para a genealogia: as formações são redes de especificação, o jogo de rubricas segundo as quais tudo é classificado, agrupado, relacionado, como busca a “teoria” do discurso de Foucault. Por elas, pode-se trilhar “o nexos de regularidade que rege sua dispersão”²³. O discurso são práticas dispersas que obedecem a regras, assim como o poder será um discurso que obedece a estratégias

¹⁹ DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p.73.

²⁰ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 59-60.

²¹ Ibidem, p. 157.

²² Ibidem, p. 8.

²³ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 149.

bem determinadas. Aqui, aliás, já se coloca a segunda regra arqueológica: “O que organiza as relações institucionais e o pensamento”, diz Dreyfus e Rabinow “é, finalmente, o sistema de regras que ‘regula’ aquilo que pode ser dito seriamente”²⁴.

A questão basilar do antiantropologismo da arqueologia aparece, então, nessa outra regra: os *sujeitos* determinam-se, em um campo de enunciados heterogêneos.ⁱⁱⁱ E a pergunta de Dreyfus e Rabinow, parece-nos, resume exemplarmente essa segunda regra: “quem pode ser considerado seriamente?”²⁵, ou, nas palavras do filósofo, “qual é o *status* dos indivíduos que têm - e apenas eles - o direito regulamentar ou tradicional, juridicamente definido ou espontaneamente aceito, de proferir semelhante discurso?”²⁶. Os enunciados não se referem a “uma subjetividade soberana”, mas devem, antes, buscar “nas diferentes formas da subjetividade que fala efeitos próprios do campo enunciativo”²⁷. São as chamadas modalidades enunciativas. “Verdadeiro trabalho topológico”, argumenta Marietti, “a operação arqueológica detecta regiões, e inicialmente a região da linguagem, com a primeira questão: quem fala? Isto é, quem é fundamento para enunciar o discurso?”. Desde então, o que nos perguntaremos é pelo “*status* do médico”, que implica critérios de competência e de saber, “[...] o exumaremos no seio da rede de instituições, de sistemas, de normas pedagógicas, de condições legais, políticas, judiciárias e mesmo religiosas. Quem fala e no seio de quais instituições”²⁸. Devemos notar que essa regra foi priorizada em *O Nascimento da clínica*, já que esse escrito tem como foco não a formação dos sistemas conceituais, nem as escolhas teóricas, mas “a situação e os modos de inserção do sujeito

²⁴ DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 74. Lembremos o que Hacking diz a respeito do modelo arqueológico: “nas ciências imaturas, são definidas regularidades pelas quais o modelo hipotético-dedutivo é irrelevante”. O autor refere-se ao pressuposto fundamental da arqueologia que sai em busca de leis e regularidades num sistema de dispersão que não obedece ao estilo hipotético-dedutivo das ciências maduras (HACKING, Ian. *Michel Foucault's Immature Science*. In: *Noûs*, Vol. 13, No. 1, pp. 39-51, Blackwell Publishing, 1979, p. 47-48).

²⁵ *Ibidem*, p. 76.

²⁶ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 56. É uma parte da operação crítica da arqueologia: o sujeito soberano vindo do exterior que anima a inércia dos códigos linguísticos e deposita um “traço indelével de sua liberdade”, bem como o tema da subjetividade constituidora de significados que se estabelece no discurso são substituídos por “operações e papéis exercidos por sujeitos ‘discourants’” (FOUCAULT, M. *Réponse à une question. Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p.712).

²⁷ *Ibidem*, p. 138.

²⁸ MARIETTI, A. K. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985 p. 39.

falante”²⁹, o que implica, como sabemos, uma arqueologia detida na metáfora do olhar: um espaço do ver-saber que se altera, a ponto de dar lugar, em última análise, ao conhecimento individual do homem sobre o corpo morto.^{iv}

A arqueologia é ativada em um espaço pré-conceitual porque não trata dos conceitos formadores de um conhecimento, mas da formação discursiva em que o saber é a afirmação do uso de conjuntos de conceitos: buscou, por isso, “encontrar uma lei que desse conta da emergência sucessiva ou simultânea de conceitos discordantes”³⁰. E, por ser um tipo singular de sistema de ocorrência, a formação conceitual é pré-conceitual: “Mas o que pertence propriamente a uma formação discursiva e o que permite delimitar o grupo de conceitos, embora discordantes, que lhe são específicos, é a maneira pela qual esses diferentes elementos estão relacionados uns aos outros [...]”³¹; é a obtenção de uma arquitetura dedutiva à qual os conceitos pertencem não estruturalmente, mas sim arqueologicamente, isto é, os conceitos são reduzidos a uma ordem conceitual - se por *ordem* ou *arquitetura* entendermos não uma operação interna, mas a aplicação efetiva de regras, o lugar da emergência conceitual. A ligação entre os enunciados não depende da sistemática, por assim dizer, interna ao edifício conceitual de um autor, época ou, mesmo, um conjunto de conhecimentos, mas se oferece conforme os chamados esquemas de apropriação dos conceitos (*seriação, grupamentos simultâneos, modificação linear ou recíproca*) que conduzem ao que há de recorrente nos enunciados³² e que, segundo Foucault, é algo raro de ocorrer: “O ‘pré-conceitual’ assim descrito”, define Foucault, “em lugar de delinear um horizonte que viria do fundo da história e se manteria através dela, é, pelo contrário, no nível mais ‘superficial’ (no nível dos discursos), o conjunto das regras que aí se encontram efetivamente aplicadas”³³. A obra *As palavras e as coisas* é que se apresenta, nesse caso, como o escrito que se

²⁹ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 72.

³⁰ Ibidem, p. 62.

³¹ Ibidem, p. 66.

³² É o nível pré-conceitual, é o trabalho de “sua dispersão anônima através de textos, livros e obras; dispersão que caracteriza um tipo de discurso e que define, entre os conceitos, formas de dedução, de derivação, de coerência, e também de incompatibilidade, de entrecruzamento, de substituição, de exclusão, de alteração recíproca, de deslocamento etc.” (FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 66).

³³ Ibidem, p. 70.

centrou nas redes de conceitos e na regras que os formavam, na gramática geral, na história natural e na análise das riquezas. Nela, as estratégias ficaram como uma indicação sumária, mas foi a elas que Foucault, nesse trabalho, dedicou-se particularmente: uma maneira de obter o campo de coexistência dos conceitos e as regras que conformam ou acomodam esse campo, sem recorrer a uma noção de sujeito, nem transcendental, nem social, ou psicológica – operação fundamental para o desfecho de *As palavras e as coisas*.

Temos, por fim, as estratégias, isto é, as escolhas teóricas de um campo: “Estes discursos que são, portanto, as disciplinas científicas e seus anexos dependem, na sua organização conceitual, na sua agregação objectual, no seu modo enunciativo, de dois tipos possíveis, *temas* ou *teorias*, que Foucault designa pelo termo “estratégias”³⁴. É a dimensão, na fundamentação das formações discursivas, que busca as maneiras reguladas de operar as possibilidades do discurso, **num mesmo jogo de relações**; é, por assim dizer, o princípio de individuação de uma formação discursiva: “[...] se se puder mostrar como todas (as formações discursivas) derivam (malgrado sua diversidade por vezes extrema, malgrado sua dispersão no tempo) de um mesmo jogo de relações”³⁵. É bem clara a distribuição dessas regras de descrição discursiva: as regras de formação de *objetos* não necessitam nem das *coisas*, nem do domínio das *palavras*, pois, de certo modo, o domínio das práticas discursivas e não-discursivas, em junção, pode formar um objeto; a formação dos *tipos enunciativos* descarta o *sujeito cognoscente*, bem como a *individualidade psicológica* - novo status do sujeito a cada tipo enunciativo – e, por fim, a formação dos *conceitos* despede-se do horizonte da *idealidade* e, igualmente, do curso empírico das *ideias*³⁶. Tem-se à mão a *epistémê* como descrição exaustiva de uma constituição de conhecimentos em saberes.

³⁴ MARIETTI, A. K. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985 p. 41.

³⁵ Ibidem, p. 76. “Digamos que a análise das escolhas teóricas ainda continuará incipiente, até que se realize um estudo ulterior em que ela possa reter o essencial da atenção”. A regra das *estratégias* ou das *escolhas teóricas* é a regra admitidamente mais confusa para Foucault porque, ao realizar as histórias, chega “à conclusão de que o ponto difícil da análise e aquele que exigia mais atenção não eram sempre os mesmos” (FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.72). Prova de que a prática arqueológica frustra a expectativa de um método *strictu sensu*, já que faz, de fato, aparecerem novos objetos a cada descrição, inviabilizando a prévia determinação de uma escolha teórica supostamente rigorosa. Isso nos parece comportar uma margem para experimentação bastante larga, que certamente deve ferir o bom gosto dos *hard* teóricos.

³⁶ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.70.

Para a arqueologia, então, tudo se passa como se a questão kantiana - “o que é o homem” - sofresse uma mutação em que o problema da fundamentação teórica é indissociável de uma profunda mudança metodológica que vai fundamentar a crítica. Se, com Kant, a antropologia foi “a descoberta de que o sujeito, enquanto racional, se dá a si mesmo sua própria lei que é a lei universal”³⁷, com Foucault - em se mostrando que, na modernidade, essa lei universal só vale como um sono antropológico, isto é, como a confusão entre o empírico e o transcendental, segundo a qual o homem interpela-se pelo que lhe escapa -, então é necessário fundamentar essa crítica que assim, *arqueologicamente*, revela o homem. Deve-se aventar, embora sem aqui desenvolvermos a questão, que esse resultado é obtido a partir de um tipo de relação do filósofo com os ideais da *Aufklärung*. Trata-se de uma nova exigência que a arqueologia cumpre: a de colocar não mais a pergunta “o que é o homem?”, mas outra: “*quem fala por ele?*” – e esse homem seria, assim, constituído no desafio paradoxal de uma analítica da finitude. Precisamente, quem fala *aí* fala? Que tipo de configuração discursiva permite-nos reconhecer *sua* positividade? As referidas regras da arqueologia, portanto, pretendem responder, em seu conjunto, a essa pergunta que, recusando a reflexão transcendental como operação de reconhecimento do homem, supõe-na no modo da finitude aberta. Ou, mais exatamente, a fundamentação teórica da crítica arqueológica não recusa a regulação racional, mas exige que ela seja perseguida como regras do discurso, regras de formação de objetos, de tipos enunciativos, de conceitos e de estratégias. Regulação descentralizada, portanto, por uma razão que só pode ser uma práxis histórica, que busca a determinação das funções e categorias que admitiu esse campo chamado homem.

Então compreende-se que o paradoxal, *a priori* histórico, que é uma fundamentação teórica da crítica arqueológica ocorre, por definição, no nível da prática. Ele não designa a “condição de validade para juízos, mas a condição de realidade para enunciados”³⁸; não designa a legitimidade de uma assertiva, mas o isolamento das “condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, transformam-se e desaparecem”; numa palavra, não a condição de

³⁷ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 453-454 (nota 2).

³⁸ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 144.

possibilidade do discurso, mas a condição de existência, não os limites da razão, mas a limitação empírica como distinção do ser. Para uma condição de existência imprópria como a do homem – sempre saído de si – só se pode incorrer, diz Foucault, no uso impróprio desse termo *a priori*, “[ele] deve dar conta dos enunciados em sua dispersão, em todas as falhas abertas por sua não-coerência, em sua superposição e substituição recíproca, em sua simultaneidade que não pode ser unificada e em sua sucessão que não é dedutível”³⁹. Marietti resume: a “teoria geral das formações discursivas e de enunciados” de *A arqueologia do saber* responde à questão de método colocada em *O nascimento da clínica*. Não são nem os “conteúdos temáticos” nem “as modalidades lógicas” que oferecem a mutação de produção discursiva. Aquilo que, nos demais trabalhos arqueológicos, apresenta-se sob a forma da questão que busca saber como, nas práticas discursivas, as coisas e as palavras se imiscuem numa mesma linguagem de razão, na *Arqueologia do saber* essa pergunta reformula-se, de modo a tornar-se mais geral a sua resposta: trata-se de descrever o enunciado, a fim de orientar o estabelecimento de uma positividade. A noção de *a priori* histórico corresponde, assim, a um domínio de enunciados em cuja descrição de coisas efetivamente ditas realiza-se uma “história determinada”, isto é, isolamento das condições de formação e surgimento, funcionamento e transformação dos próprios enunciados⁴⁰:

Deve mostrar, por exemplo, que a história da gramática não é a projeção, no campo da linguagem e de seus problemas, de uma história que seria, em geral, a da razão ou de uma mentalidade; de uma história que, de algum modo, ela compartilharia com a medicina, a mecânica ou a teologia; mas que ela comporta um tipo de história - uma forma de dispersão no tempo, um modo de sucessão, de estabilidade de reativação, uma rapidez de desencadeamento ou de rotação - que lhe pertence particularmente, mesmo se estiver em relação com outros tipos de história⁴¹.

Entre a analítica da finitude e as regras de formação do discurso uma “adaptação” em conceito. Essa analítica não foi uma reflexão elaborada pontualmente para uma arqueologia das ciências humanas, mas consagra o homem como nova região de reflexão e estudo que estará pressuposta nas investigações arqueológicas como um todo. É sempre dessa passagem da Idade

³⁹ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 144.

⁴⁰ MARIETTI, ANGÈLE K. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985, p. 7.

⁴¹ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 144-145.

Clássica para a Idade do Homem que tratará Foucault ao longo dos trabalhos subsequentes. O homem determinado, pode-se dizer, é “conhecido” nos conceitos operatórios do escrito que propõe uma história determinada do discurso, uma história de coisas efetivamente ditas.

É fato, entretanto, que essa torção da razão sobre si mesma, provocada pela complexidade do retorno do homem sobre si, deve ser explicitada: por qual exterioridade passa a razão, para tornar-se estrangeira a si mesma, para que o homem reencontre-se nesse ponto extremo do nosso saber? Para respondermos a isso, num *tour en l'air*, talvez se devesse atentar à palavra que, tardiamente, veio-nos do filósofo: “Não sei se é preciso dizer que o trabalho crítico implica fé nas Luzes; ele sempre implica, penso, o trabalho sobre nossos limites, ou seja, um trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade”⁴². Todo o cuidado aqui é pouco: uma liberdade empírica impaciente sobre nossos limites pode bem passar por uma aventura de palavras, esteticamente apaixonadas, que expõem a riscos - a do suposto irracionalismo foucaultiano - a fundamentação da crítica arqueológica⁴³. Para evitar o perigo desse olhar obliterado, reconduzamos a fundamentação teórica da crítica ao patamar em que tais categorias descritivas forjadas por Foucault unem as práticas discursivas e não-discursivas e podem, afinal, trazer novos conceitos de fundamentação, no campo de uma crítica da antropologia.

2.2. A MATERIALIDADE REPETÍVEL DO ENUNCIADO

Conduzamos, então, as condições de existência do discurso ao solo dos conceitos que as fundamentam. Sabemos que um passo inicial de Foucault, em *A arqueologia do saber*, é desfazer-se das categorias da história das ideias, bem como da literatura para, com essas negativas, marcar o nível enunciativo. Resumindo, pode-se dizer que tanto a *proposição* quanto a *frase* são unidades de que parte o enunciado, mas que não definem sua condição de existência. Toda proposição tem um objeto que lhe serve como valor de verdade e um sujeito que é a

⁴² FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières ? *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1397.

⁴³ “A história dramática da influência de Foucault e a sua reputação de iconoclasta seriam difíceis de explicar, se a fachada glacial do historicismo radical não cobrisse meramente as paixões do modernismo estético” (HABERMAS, J. *O discurso filosófico da Modernidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. p. 360).

referência sintagmática desse valor. A unidade lógica da proposição não aparece, apesar disso, em toda forma de enunciado, isto é, não é sua condição de existência, uma vez que não há uma equivalência entre a estrutura da proposição e o enunciado. Apesar de o enunciado pressupor a estrutura proposicional, é preciso de algo a mais que o valor de verdade e o sujeito como função unificadora, para um enunciado ocorrer:

“Ninguém ouviu” e “é verdade que ninguém ouviu” são indiscerníveis do ponto de vista lógico e não podem ser consideradas como duas proposições diferentes. Ora, enquanto enunciados, estas duas formulações não são equivalentes nem intercambiáveis. Não se podem encontrar em um mesmo lugar no plano do discurso, nem pertencer exatamente ao mesmo grupo de enunciados⁴⁴.

A frase, como unidade gramatical, relaciona-se ao sentido da predicação que, por sua vez, advém do eu, isto é, de funções como a de autor, narrador, enfim, do sujeito da frase em geral. O enunciado não é frase, porque também esta estrutura sintática não o esgota em sua existência: um sintagma nominal ou um advérbio são enunciados e não frases:

Entretanto, a equivalência está longe de ser total, e é relativamente fácil citar enunciados que não correspondem à estrutura lingüística das frases. Quando encontramos em uma gramática latina uma série de palavras dispostas em coluna -amo, amas, amat -, não lidamos com uma frase, mas com o enunciado das diferentes flexões pessoais do indicativo presente do verbo amare⁴⁵.

É preciso diferenciar, ainda, a proposição e a frase, de um lado, e o enunciado, de outro com relação ao *domínio associado* e à *materialidade* que eles implicam. Foucault dirá que, enquanto a proposição tem como domínio associado a formalização e a frase tem uma formação sintática ou de interpretação, o enunciado é sempre uma *rede de enunciados*, ou seja, seu espaço correlato é uma coexistência enunciativa⁴⁶. Quanto à materialidade, reservemos o tema.

⁴⁴ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 91.

⁴⁵ Ibidem, p. 92. Foucault radicaliza um pouco mais o argumento: “um quadro classificatório das espécies botânicas é constituído de enunciados, não de frases (*Genera plantarum*, de Lineu, é um livro inteiramente constituído de enunciados, em que não podemos reconhecer mais que um número restrito de frases); uma árvore genealógica, um livro contábil, as estimativas de um balanço comercial, são enunciados: onde estão as frases?” (FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 93).

⁴⁶ Compara ele “enquanto a construção gramatical, para se efetuar, só necessita de elementos e de regras; enquanto se poderia conceber, em termos extremos, uma língua (certamente artificial) que só serviria para construir, no total, uma única frase; enquanto, considerando-se o alfabeto, as regras de construção e de transformação de um sistema formal, se pode perfeitamente definir a primeira proposição dessa linguagem, o mesmo não acontece com o enunciado. Não há enunciado que não suponha outros; não há nenhum que não tenha, em torno de si, um campo de coexistências, efeitos de série e de sucessão, uma distribuição de funções e de papéis” (Ibidem, p. 112).

Para descrever-se o enunciado deve-se, em suma, “[...] definir as condições nas quais se realizou a função que deu a uma série de signos (não sendo esta forçosamente gramatical nem logicamente estruturada) uma existência” específica⁴⁷. Conseguimos descrever essa existência pela redefinição das quatro características colocadas para a frase e a proposição. Função de existência do enunciado, diz Foucault, (1) quanto ao objeto: trata-se da função que faz “[...] aparecer não como um simples traço, mas como relação com um domínio de objetos. (2) quanto ao sujeito: função de existência “não como resultado de uma ação ou de uma operação individual, mas como um jogo de posições possíveis para um sujeito”; (3) quanto ao domínio correlato: “não como uma totalidade orgânica, autônoma, fechada em si e suscetível de - sozinha - formar sentido, mas como um elemento em um campo de coexistência; (4) quanto à materialidade: “não como um acontecimento passageiro ou um objeto inerte, mas como uma materialidade repetível”⁴⁸.

Tal individualização do enunciado é um árduo percurso que Foucault faz em *A arqueologia do saber*. O nível enunciativo parece ficar bem próximo dos atos ilocutórios. Dreyfus e Rabinow ressaltam que existe uma grande proximidade deles com a noção foucaultiana de enunciado. De fato, Foucault quase aceita a definição dos ingleses de *speech act* e utiliza-se em alguns momentos da noção de *performances* verbais, para se referir ao enunciado:

O ato ilocutório não é o que ocorreu antes do momento do enunciado (no pensamento do autor ou no jogo de suas intenções); não é o que se pôde produzir, depois do próprio enunciado, no sulco que deixou atrás de si e nas conseqüências que provocou; mas sim o que se produziu pelo próprio fato de ter sido enunciado - e precisamente esse enunciado (e nenhum outro) em circunstâncias bem determinadas. Pode-se, então, supor que a individualização dos enunciados depende dos mesmos critérios que a demarcação dos atos de formulação: cada ato tomaria corpo em um enunciado e cada enunciado seria, internamente, habitado por um desses atos. Existiriam um pelo outro e em uma exata reciprocidade⁴⁹.

Todavia, se o ato ilocutório e o enunciado são admitidos igualmente como determinado conjunto de usos de formulações, Foucault rejeita, na sequência, a aproximação. Afirma que um *speech act* necessita de “mais de um enunciado”, para se realizar como tal:

⁴⁷ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 123.

⁴⁸ Ibidem, p. 123.

⁴⁹ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 93.

“juramento, prece, contrato, promessa, demonstração”, contrapõe Foucault, “exigem, na maior parte do tempo, um certo número de fórmulas distintas ou de frases separadas: seria difícil contestar, em cada uma delas, o *status* de enunciado, sob o pretexto de que são todas atravessadas por um único e mesmo ato ilocutório”⁵⁰. Porém, segundo Dreyfus e Rabinow, Searle contestará que o ato ilocutório e o enunciado sejam distintos, porque “na teoria do ato ilocutório, é possível encontrar um tipo de ato discursivo, por exemplo, uma afirmação que faça parte de um outro ato discursivo, como uma promessa”⁵¹. Essa posição teria sido acatada por Foucault, em carta dirigida a Searle, revelam os dois autores. Seja como for, eles esclarecem acertadamente que essa teoria do discurso de Foucault não tem um propósito pragmático de análise de atos discursivos cotidianos, mas quer encará-los “numa espécie de teste institucional, como regras do argumento dialético, interrogatório inquisitório, ou confirmação empírica”⁵². Para isso, os referidos autores chamarão os enunciados de *atos discursivos sérios*, o que é um modo de afirmar que a função de existência enunciativa dá-se em sistemas de verdade *apenas* nos quais tais atos *fazem sentido*. O princípio arqueológico de individualização dos enunciados dá-se conforme a unidade do objeto, obtida pelas regras de determinação de conjuntos de enunciados; a formação do sujeito, com a determinação por regras de quem ocupa a função de sujeito do enunciado e em quais condições; o domínio associado, isto quer dizer, segundo um sistema específico em que se podem arregimentar as regras de coexistência enunciativa; e, finalmente, conforme a materialidade repetível do enunciado, ou seja, em consoante a todos aqueles elementos que controlam e permitem a repetição do enunciado.

Apesar de toda sofisticação dessas condições do nível enunciativo, não devemos nos espantar, pondera o filósofo, se não encontrarmos, de fato, “critérios estruturais de unidade”, já que o enunciado “não é em si mesmo uma unidade”⁵³. Se é “pura” função de existência, não pode ser unidade em si, mas põe unidades em execução. É “uma função que cruza um domínio

⁵⁰ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 94.

⁵¹ DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 51

⁵² Ibidem, p. 53.

⁵³ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 98.

de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço”⁵⁴; uma função transversal que não necessita de uma linha de referência, porque esta, como unidade, é que se aproxima do cruzamento. O cruzamento diagonal que o enunciado realiza pode ser entendido, portanto, como uma cena aberta. Disposta entre paredes laterais – chamadas, na linguagem do teatro, de *diagonais* – a cena é constituída por meio de um atravessamento: ao mesmo tempo que a representação de cenas interiores, de planos distintos, são os conteúdos concretos colocados nos dois lados do palco, o motivo principal do plano de fundo só ganha verdade porque se trata de uma cena aberta: os olhos do espectador são os do arqueólogo, que precisam cruzar uma diagonal, junto da cena que se enuncia; a tridimensionalidade da cena é, assim, um artifício de cruzamento. O enunciado é um tipo de existência de transversalidade. Portanto, com os conceitos que sustentam a possibilidade de existência do enunciado, a fundamentação teórica da crítica arqueológica apresenta-se como referência a regras formadoras de objetos, da formação da função de sujeitos, de existir como relação a outras enunciações e de possuir uma materialidade repetível. Tais operações são exercidas em conjunto, porque cruzam as unidades significantes. Foucault diz, para explicar isso, que o nível enunciativo constitui-se, cruzando as análises linguística e lógica e pressupondo-as, pois, no fato de *existir linguagem* sem, no entanto, confundir-se com elas. O nível enunciativo define-se *entre* o uso absolutamente disperso das formulações e a performances das frases e proposições em sua regularidade. Daí o ato ilocutório e o enunciado serem tão próximos.

Mas qual desses cruzamentos poderia determinar, afinal, o elo entre práticas discursivas e não-discursivas? É provável que nenhum deles tomados isoladamente pudesse responder, com consistência, à pergunta. Deve-se notar que, em certo sentido, falamos de um sistema arqueológico⁵⁵, e como tal deve-se analisar sua operação em conjunto. Porém, como todas as condições (sujeitos, objetos, domínio associado e materialidade) formam a existência do nível enunciativo e, assim, fazem aparecer as práticas não-discursivas, podemos concentrar-nos naquela condição que nos parece ser a diagonal que revela o caráter político do enunciado.

⁵⁴ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 98.

⁵⁵ Foucault não prescinde de sua própria paixão pelo sistema. Sistema como algo que nos atravessa enquanto regras não conscientes: em 1966, Foucault diz, em entrevista, que sua geração tem como “ponto de ruptura” o dia em que “Lévi-Strauss, para as sociedades, e Lacan, para o inconsciente, nos mostraram que o sentido não era provavelmente senão um tipo de efeito de superfície, um espelhamento, uma espuma e isto que nos **atravessava** profundamente, o que era antes de nós, isto que nos sustentava no tempo e no espaço era o sistema” (FOUCAULT, M. *Entretien avec Madeleine Chapsal. Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 542).

Dentre as condições da função enunciativa, dentre as diagonais que cruzam o dado *significado/significante*, a existência material do enunciado é a quarta função e destaca-se por sua abrangência, que problematiza, como um todo, a possibilidade de o enunciado ser descrito.

O que Foucault denomina de práticas – instituições e teorias – deve ser entendido como “traços verbais”⁵⁶, não porque são predicções de uma função linguística, mas porque tais traços são práticas discursivas, compreendidas como “um conjunto de regras **anônimas, históricas**, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiriam, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa”⁵⁷. Ora, como se pode equacionar uma fundamentação de práticas discursivas e não-discursivas, mantendo-se, ao mesmo tempo, um conjunto de regras anônimas e históricas? Consideremos agora a definição de materialidade repetível.

2.2.1. A não repetição da enunciação e a repetição do enunciado

É preciso encontrar um princípio de reconhecimento da materialidade própria do enunciado. Princípio que não seja uma variação ou modificação material oriundas dos critérios que determinam os suportes lógicos ou linguísticos da língua. Foucault inicialmente, então, pergunta-se se seria possível a existência de um enunciado sem uma pronunciabilidade vocal, sem um suporte sensível ou, por fim, sem uma marca de memória ou de espaço. Certamente o enunciado não é ideal, nem silencioso; antes, é possuidor de uma “uma espessura material”, e aceita-se para ele, com efeito, a necessidade dessa materialidade (voz, marca sensível, memória/espaço), mas não como algo que vem suplementar sua deficiência. Por essa via, é preciso verificar que o suporte material dos signos, na verdade, não é indiferente à gramática ou mesmo à lógica (Foucault apresenta como exemplos: o problema da constância material dos símbolos lógicos, problema da ordenação ou sequência dos símbolos e, sobretudo, o problema da relação entre materialidade e língua). Do mesmo modo que, para a alteração no *status* material

⁵⁶ FOUCAULT, M. Michel Foucault. Les mots e les choses. *Dits et écrits I* – 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001, p. 527.

⁵⁷ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 133, grifo nosso.

dos signos, é necessária uma mudança de identidade na frase e na proposição, o enunciado sofre uma similar mutação: dado na substância, dependente de um suporte sensível, de um lugar e uma data, quando tais requisitos se modificam, o próprio enunciado muda de identidade. Põe-se, então, a questão de como determinar as inúmeras mudanças materiais da frase e da proposição e a formação individual do enunciado.

Acontece que o enunciado não é a multiplicidade de enunciações: a enunciação é dada cada vez que um conjunto de signos for emitido, isto é, cada articulação que altera materialmente a frase e a proposição tem uma individualidade do tipo *espaço-temporal*: “a enunciação é um acontecimento que não se repete; tem uma singularidade situada e datada que não se pode reduzir”. A enunciação é múltipla e não repetível (como se Foucault considerasse o ato ilocutório determinando-se por uma singularidade espaço-temporal absoluta). Contudo, de modo inverso, essa impossibilidade de repetição da enunciação “deixa passar um certo número de constantes - gramaticais, semânticas, lógicas”. Foucault garante que, em se “neutralizando o momento da enunciação e as coordenadas que o individualizam”, isto é, que individualizam tais constantes que se *deixam passar*, encontra-se uma “forma geral”. Ela não diferenciará a determinação espaço-temporal e o suporte da enunciação, a fim de destacar “[...] uma forma indefinidamente repetível e que pode dar lugar às enunciações mais dispersas”. O que se distingue, portanto, é o enunciado da enunciação. Este “pode ser repetido apesar de sua materialidade”, pois ela não atravessa a repetição, ao contrário, constitui a materialidade do enunciado. Tem-se em jogo “um regime de *materialidade repetível* que caracteriza o enunciado”. Esse regime coloca-se sob a forma de três operações:

a. O regime de materialidade repetível define “possibilidades de reinscrição e de transcrição”. Vários exemplares de um livro de uma mesma edição são um espaço de equivalência de enunciados. Toda a materialidade muda, devido à reprodução, mas a identidade do enunciado permanece a mesma. Nem o “espaço ocupado”, nem a “data da formulação” são constituintes da materialidade do enunciado, mas sim “um *status* de coisa ou de objeto, jamais definitivo, mas codificável, relativo e sempre suscetível de ser novamente posto em questão”. De outra parte, não há equivalência, por exemplo, entre a produção do “texto de uma Constituição” [...] “e todos os manuscritos ou impressos que os reproduzem exatamente com a mesma escrita, nos mesmos caracteres e sobre temas análogos”. Por isso, esse regime é de instituições

materiais e não da localização espaço-temporal. A repetição é uma instituição de estado de coisas que podem reinscrever-se e transcrever-se.

b. O regime de materialidade repetível define um *campo de estabilização* que é o campo da repetição e da criação de novos enunciados. “A Terra é redonda” não é o mesmo enunciado antes e depois de Copérnico, porque a mudança em jogo na afirmação implica “a relação [...] com outras proposições, suas condições de utilização e de reinvestimento, o campo da experiência, de verificações possíveis, de problemas a ser resolvidos”. A repetição depende de um campo de acomodação discursivo.

c. O regime de materialidade repetível define um *campo de utilização*. O enunciado não possui uma identidade final, porque ele é passível de uso, o que já denota a possibilidade de novos enunciados. “As espécies evoluem”, exemplifica, “forma o mesmo enunciado em Darwin e em Simpson”. Porém, “em um nível mais elaborado e considerando campos de utilização mais limitados (o ‘neodarwinismo’ em oposição ao sistema darwiniano propriamente dito), tratamos de dois enunciados diferentes”⁵⁸. A repetição ocorre conforme uma particularização ou generalização do campo de estabilização.

Essas três operações poderiam ser compreendidas pelo viés da noção de acúmulo, como sugere a leitura de Deleuze^v. Depois de caracterizar a ideia de o sujeito do enunciado cumprir com lugares variáveis, Deleuze declara que tal possibilidade de determinação do sujeito dá-se porque “o enunciado é o objeto específico de um acúmulo através do qual ele se conserva, transmite-se, repete-se. O acúmulo é como a constituição de um estoque, não é o contrário da raridade, mas efeito dessa raridade: tal como a memória bergsoniana, o enunciado conserva-se em si, em seu espaço, e vive enquanto esse espaço durar ou for reconstituído”⁵⁹. A repetição

⁵⁸ As análises que acompanhamos sobre a materialidade repetível do enunciado, bem como as citações feitas nesta parte encontram-se entre as páginas 112-119. (Cf. FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002).

⁵⁹ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant’Ana Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 16. Foucault define explicitamente essa noção de acúmulo: a análise enunciativa é perseguição dos textos “ao longo de seu sono, ou, antes, levantar os temas relacionados ao sono, ao esquecimento, à origem perdida, e de procurar que modo de existência pode caracterizar os enunciados, independentemente da enunciação, na espessura do tempo em que subsistem, em que se conservaram, em que são reativados e utilizados, em que são também, mas não por uma destinação originária, esquecidos e até mesmo, eventualmente destruídos” (FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.139-140).

característica do enunciado garante-se *como* repetição, à medida de um efeito de *manutenção* da instituição de materiais, isto é, de um efeito de duração do acontecimento discursivo. Isso equivale a dizer que a duração promove a capacidade de repetição. Não à toa, Deleuze chama a materialidade repetível de “terceira porção de espaço que é **extrínseca**”⁶⁰ e não afirma uma porção *externa*⁶¹. Foucault evita tal perigo na noção de *análise do discurso*, que é bem diferente de uma estranha hermenêutica que se voltaria ao próprio discurso: “não se procura absolutamente por baixo do que é manifesto, o falatório em surdina de um outro discurso. Deve-se mostrar que ele não pode ser diferente do que ele é, em que ele exclui qualquer outro discurso, como ele ocupa dentre os outros e em relação a eles um lugar que nenhum outro poderia ocupar”⁶². O enunciado - e a sua singularidade de acontecimento - “é algo estranho” porque tem de lidar com um espaço de dispersão em que regras do discurso serão também a abertura para um jogo de relações históricas⁶³. E a questão permanece: a enunciação pode ser “**recomeçada** ou **reevocada**”; as formas linguísticas ou lógicas podem “ser **reatualizadas**”. Todas essas se transformam e, com isso, desaparecem. Apenas o enunciado pode “ser **repetido**: mas sempre em condições estritas”⁶⁴. O que se impõe é *saber* o que *pode* essa repetição estrita do enunciado.

⁶⁰ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant’Ana Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 21, grifo nosso.

⁶¹ Foucault chegará a uma exterioridade do enunciado que ele confessa ser *paradoxal*. Lembra que a pura dispersão do enunciado poderia ser uma neutralidade, mas prefere falar em exterioridade, para determinar “o exterior de onde se partem, em sua relativa raridade, em sua vizinhança lacunar, em seu espaço aberto, os acontecimentos enunciativos”. Exterioridade do enunciado é seu jogo determinante das coisas efetivamente ditas (p.139). Cf. FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.138-139. Cf. FOUCAULT, M. Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologia. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 734-735.

⁶² FOUCAULT, M. Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologia. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 734.

⁶³ FOUCAULT, M. Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologia. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 734-735.

⁶⁴ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 118.

2.2.2. Repetição e focos de poder

Já se pode concluir com segurança que o regime de repetição do enunciado formado pelas *possibilidades de reinscrição e de transcrição*, pelo *campo de estabilização* e pelo *campo de utilização* não se dá como “um paralelismo vertical” no qual relações primárias de expressão ocorreriam no patamar da simbolização entre expressões, tampouco ainda desfrutaria de um estatuto de “causalidade horizontal”, no qual “relações secundárias de reflexão” determinariam autores do enunciado. Nem significação expressiva, nem mediação de um sujeito fundador, a materialidade do enunciado corresponde, então, à diagonal estabelecida entre as “relações discursivas” e “os meios não-discursivos”, cuja exterioridade ou interioridade não são questões pertinentes. O enunciado opera como a redução de certa generalidade dos discursos a um “horizonte determinado sem os quais tais objetos de enunciados não poderiam aparecer, nem tal lugar ser reservado dentro do próprio enunciado”⁶⁵. A repetição produz, pois, uma materialidade interna que não encontra um externo, porque é a força do próprio enunciado como a dispersão que ele implica enquanto existência.

Entretanto, como se pode melhor compreender essa força motriz que repete e que é a materialidade do enunciado? Essa repetição tem de lançar-se à captura de algo, *de uma outra coisa* que, não sendo externa, é ao menos uma indeterminação, e a isso seguirá uma consequência importante que, dentro da reflexão da materialidade, permite nada menos que o enunciado operar o elo entre as práticas discursivas e não-discursivas. O que se tem nessa caracterização da materialidade do enunciado é o aparecimento de um “objeto específico e paradoxal”: repetição que não é a repetição das “coordenadas espaço-temporais”, não se atém a um “ato de memória”, mas é ainda ligado o bastante a seu suporte de utilização para deter-se em uma forma ideal. A repetição é a possibilidade sempre aberta da instituição de materiais. Quem deseja adentrar o nível arqueológico deve esquecer, portanto, aquela “decisão de uma batalha” ou aquela “catástrofe geológica ou a morte do rei”. Não são mais parâmetros para a história enquanto níveis significativos, porque o enunciado os atravessa: “circula, serve, se esquia, permite ou impede a

⁶⁵ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant’Ana Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 21. Cf. FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 182-184.

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 rivalidade⁶⁶. Repetição que ocorre quando se pode marcar que as letras do teclado da máquina francesa AZERT converteram-se em um enunciado: se promovemos a cópia da sequência, se a repetimos como exemplo de enunciado numa tese, enfim, quando lhe alteramos o campo de utilização e estabilização conforme um mecanismo de alteração. Deleuze comenta: “[...] já pressentimos que AZERT, no teclado, é um conjunto de focos de poder: um conjunto de relações de força entre as letras do alfabeto na língua francesa, segundo suas frequências, e os dedos da mão, segundo suas aberturas”⁶⁷. Focos que são, define o leitor de Foucault. “pura emissão de singularidades como pontos de indeterminação”. Chegamos à operação de nossa diagonal, enquanto uma operação que espalha focos de poder: “O enunciado é em si mesmo repetição, embora o que ele repete seja “outra coisa” – que pode, contudo, “ser-lhe estranhamente semelhante e quase idêntica”⁶⁸.

Consequentemente, sobre essa indeterminação da materialidade repetível do enunciado não só podemos adivinhar que se trata de um novo domínio da conjugação do poder com o saber, como devemos, nessa mesma suspeita, questionar: a própria transversalidade do enunciado não configura um sentido político totalmente particular à arqueologia? Será que nosso olhar sobre a arqueologia, em demasia atrelado à perspectiva genealógica, não se teria tornado alheio a tal ponto de vista? E, se nos detivéssemos um tanto mais nessa diagonal que faz emergir focos de poder, não se poderia ver nisso o sentido preciso da fundamentação da crítica arqueológica, portanto, *sua* inovação?

Explicitemos a questão segundo uma questão que aciona o enunciado como fundamentação da crítica arqueológica: as diferenças “cruciais” entre o estruturalista e o arqueólogo. Apoiando-nos nas análises de Dreyfus e Rabinow, podemos definir o estruturalista

⁶⁶ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 118-119.

⁶⁷ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant’Ana Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 23-24. AZERT é um indeterminado do enunciado, a condição mesma de repetição, pois é o “lado de fora” com o qual o enunciado efetiva sua operação própria de manifestação profunda de uma ordem silenciosa (tema sobre o qual Foucault longamente refletirá, em especial, quanto ao estatuto de linguagem desta dimensão intrinsecamente extrínseca do enunciado). É a partir desse tipo de exterioridade que “Foucault já esboça”, confirma Deleuze, “uma filosofia política” (Ibidem, p. 21.) Porém, segundo Deleuze, Foucault não desenvolve o sentido dessa repetição, desse *fora* que determina o que são as singularidades: “Então, o maior problema para Foucault seria saber em que consistem essas singularidades que o enunciado supõe. Mas **A arqueologia** pára aí, e não trata ainda desse problema, que ultrapassa os limites do ‘saber’” (Ibidem, p. 21).

⁶⁸ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant’Ana. São Paulo: Brasiliense, 1988, especialmente p. 23.

como aquele que quer “encontrar leis transculturais, a-históricas e abstratas que definem o espaço total de permutações possíveis dos elementos sem significado”⁶⁹. Foucault teria se mantido bem perto do estruturalismo por duas razões: (1) porque manteve a tendência geral de superação da antropologia que o estruturalismo (e arqueologia), à época, compartilhavam com outros tantos movimentos (psicanálise, etnologia, linguística, fenomenologia heideggeriana, behaviorismo wittgensteiniano) através da rejeição do recurso à “interioridade de um sujeito consciente”; (2) porque Foucault recusa a ideia de que o estudo das práticas linguísticas depende do “sentido sério suposto pelos participantes”⁷⁰. Mas tais aproximações são, de certo modo, parciais. O arqueólogo não é um estruturalista *strictu sensu* porque, como os próprios referidos autores admitem, “limita-se a encontrar as regras locais de transformação que num dado período, numa formação discursiva particular, definem a identidade e o sentido de um enunciado”⁷¹. Em outras palavras, a arqueologia descobre as *condições de existência* e jamais se completa como um sistema estruturalista, porque seu ponto de partida formal é, *em principio*, limitado: é a utilização de um conjunto de regras em um domínio cuja existência não se pode prever, antes de se instaurarem como objetos, sujeitos, conceitos e estratégias, isto é, antes de se oferecerem ao historiador como formação discursiva. Foucault supostamente quer evitar o dilema, sem sucesso segundo os autores, de encontrar regras a-históricas para explicar a mudança histórica ou para retirar-lhe qualquer significação.

Dreyfus e Rabinow, mas não só eles, como vimos anteriormente, encaram isso como um tipo de semiestruturalismo: afirmar-se-ia a autonomia do discurso em suas regras a-históricas, no instante em que Foucault desconfia que as regularidades discursivas não sejam *meramente descritivas*, no instante que deseja falar da vida social, da história etc. Traduzindo em outros termos, Foucault seria nulo quanto à importante questão estruturalista sobre a eficácia causal ou objetiva das estruturas. Se Chomsky e Lévi-Strauss sabiam que “os neurônios ou as práticas sociais [...] têm o poder causal”⁷², Foucault mostra-se vacilante quanto à questão, não podendo

⁶⁹ DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 64.

⁷⁰ Ibidem, p. 64.

⁷¹ Ibidem, p. 62.

⁷² Ibidem p. 93.

nem acatar a resposta clássica do estruturalismo da eficácia causal, nem permanecer no seu empirismo prudente⁷³, afinal, algo dos fenômenos estruturais já tinha sido convocado. Nessa mesma crítica de semiestruturalismo, embute-se a acusação de criptonormativismo: a determinação de contextos pelas práticas discursivas autônomas padece dessas “regularidades que se autorregulam”⁷⁴; no caso da arqueologia, a eficiência causal se centraria, estranhamente, nas próprias regras descritivas das formações discursivas^{vi}.

Mas essa equação estruturalista assim apresentada ou tem mais dados que se supõe ou é uma caricatura do estruturalismo foucaultiano. Sempre foi muito cobrado do filósofo que expusesse as regras de seu método numa estrita relação com o domínio das práticas, como se delas não se tratasse jamais. É mesmo bem temerário ou obscuro esse nível arqueológico, quando se está habituado a sacralizar a história como o domínio exclusivo de um sujeito produtor de sentido, ou como um processo histórico calcado no trabalho e na luta de classes. Quando desses âmbitos se sai – não para negá-los, não para invalidá-los, como nunca quis Foucault –, parece que a chancela estrutural é a única alternativa que se tem ao alcance, embora da pecha do estruturalismo, o arqueólogo tenha desejado livrar-se muitas vezes. A descrição do espaço do saber como regras anônimas e históricas, na verdade, remete às primeiras páginas de *A arqueologia do saber*, mas não é nosso intento entrar nesse recinto⁷⁵; trataremos apenas de observar um aspecto pontual que nestas páginas está indicado e, segundo nos parece, desfaz alguns pressupostos da crítica de semiestruturalismo e criptonormativismo.

O diagnóstico feito ali é sobre a recente mutação epistemológica da história^{vii} e pode ser lido, à primeira vista, como um acerto de contas com a história das ideias. Situando a nova história no momento em que o uso documental não mais *memoriza* os monumentos do passado, mas *transforma-os* em monumento, Foucault rapidamente passa a tirar diversas conclusões dessa – à época, em voga - descrição intrínseca ao documento: constituição de séries e de quadros de séries na nova história, o encontro de relações e leis específicas, o trato com longa e a breve duração, o uso da descontinuidade como método de análise deliberada do historiador, a entrada em cena de uma história geral como determinante da dispersão etc. Em que pese tal ajuste, nesse

⁷³ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 229.

⁷⁴ DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 95.

⁷⁵ Conferir nota de fim, na qual apresentamos uma posição geral sobre a relação de Foucault com o estruturalismo.

passar em revista pela história das ideias vê-se um diagnóstico lateral relativo aos novos problemas da metodologia histórica, na sua relação com o estruturalismo. Declara:

A estes problemas pode-se atribuir a sigla do estruturalismo. Sob várias condições, **entretanto**, eles estão longe de cobrir, sozinhos, o campo metodológico da história, de que só ocupam uma parte cuja importância varia com os domínios e os níveis de análises; salvo em certo número de casos relativamente limitados, eles não foram importados da lingüística ou da etnologia (conforme o percurso hoje freqüente), mas nasceram no campo da própria história⁷⁶.

Foucault sustenta que os problemas metodológicos assim descritos não remontam rigorosamente à problemática entre estrutura e devir, debate que, de fato, localiza-se no estruturalismo francês. Ele chama atenção, nesse sentido, para o fato de que, se a oposição existe e tem dado muito o que fazer para os historiadores de seu tempo, isso não se deve a alguma tendência à “estruturalização” da história. Ora, garante o filósofo, “há bastante tempo os historiadores identificam, descrevem e analisam estruturas, sem jamais se terem perguntado se não deixavam escapar a viva, frágil e fremente ‘história’”⁷⁷. Já é coisa antiga, portanto, a história falar em estruturas, e elas não vieram, apenas pontualmente, da lingüística ou da etnologia, como se quer crer. Foucault diz que, especialmente da história econômica “e em virtude das questões que ela colocava”, a reflexão histórica tratou de estrutura e nunca a viu como um dado que esmorecia a própria história.

Aliás, o que aventava Foucault, ninguém menos que Lévi-Strauss já abordava em 1949, a propósito de sua etnologia. De todo o complexo parentesco que já se assinalou de Foucault com o estruturalismo, das inevitáveis intersecções, uma nos parece relegada ao esquecimento^{viii}: o antropólogo denunciava o *paralelismo metodológico* que opunha etnologia e história, defendendo ele, de modo contrário, uma perspectiva complementar que uniria o etnólogo ao historiador. A etnografia é a “observação e análise de grupos humanos considerados em sua particularidade” e visa “a reconstituição, tão fiel quanto possível, da vida de um deles”; a etnologia é a dimensão comparativa “dos documentos apresentados pelo etnólogo”⁷⁸. Lévi-Strauss constata que há um antigo dilema que enfrentariam as ciências etnológicas em face da história, pois a etnologia seria

⁷⁶ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 13.

⁷⁷ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.13

⁷⁸ LEVI-STRAUSS, Claude. História e Etnologia. *Antropologia Estrutural*. 6. ed. São Paulo: Tempo Brasileiro, 2003, p. 14.

ligada à diacronia e enfrentaria o problema de “reconstituir um passado do qual se é impotente para atingir a história”; a etnografia, diversamente, viveria o drama de “querer fazer a história de um presente sem passado”⁷⁹.

Essa oposição entre história e etnologia, segundo o antropólogo, vem da percepção consagrada de que a primeira, na crítica dos documentos, comporta muitos observadores, o que permitiria uma gama de confrontações e sobreposições, enquanto a segunda, privilegiando um único observador, seria de natureza oposta à história. Argumento frágil, constata Lévi-Strauss, se se constatar que as pesquisas etnológicas sempre *diversificaram* os pesquisadores, nos estudos dos *mesmos* povos, e que muitos pontos de vista ficaram, apesar disso, encobertos por longo tempo. Desse modo, mostra que ao etnólogo e ao historiador são postas as mesmas exigências: ambos têm como objeto a “vida social”, o mesmo objetivo, a melhor “compreensão do homem”, “e um método no qual *varia* apenas a dosagem dos processos de pesquisa”⁸⁰. O antropólogo demonstrará, através da abordagem linguística de Boas, “a natureza inconsciente dos fenômenos culturais”, a fim de concluir pela complementação entre etnologia e história. Na verdade, deixará claro que as abordagens que analisam as estruturas sincrônicas sempre recorrem à história, como no caso das organizações dualistas:

[...] os Mono e os Yokut da Califórnia dos quais algumas aldeias possuem e outras ignoram a organização dualista, permitem estudar como um esquema social idêntico pode se realizar através ou fora de uma forma institucional precisa e definida. Em todos estes casos, há algo que se conserva e que a observação histórica permite distinguir progressivamente por uma espécie de filtragem que deixa passar o que se poderia denominar de conteúdo lexicográfico das instituições e costumes para reter apenas os elementos estruturais⁸¹.

Nem a etnologia seria indiferente à história, porque vai ao encontro das “condições inconscientes da vida social”, nem a história seria avessa à etnologia, porque organiza seus dados em relação às expressões conscientes”⁸². Trata-se da escolha de “perspectivas complementares”.

⁷⁹ Ibidem, p. 15.

⁸⁰ LEVI-STRAUSS, Claude. História e Etnologia. *Antropologia Estrutural*. 6. ed. São Paulo: Tempo Brasileiro, 2003, p. 32-33.

⁸¹ LEVI-STRAUSS, Claude. História e Etnologia. *Antropologia Estrutural*. 6. ed. São Paulo: Tempo Brasileiro, 2003, p. 34.

⁸² LEVI-STRAUSS, Claude. História e Etnologia. *Antropologia Estrutural*. 6. ed. São Paulo: Tempo Brasileiro, 2003, p. 34.

O etnólogo assume uma marcha regressiva dos fenômenos sociais conscientes em seu devir, para repertoriar as possibilidades inconscientes que são limitadas. Elas não são opostas ou indiferentes às possibilidades conscientes, nem o historiador as ignora: se este admite uma marcha progressiva, para explicar “os fenômenos sociais em função dos acontecimentos nos quais eles se encarnam [...]”, ele “bem sabe e de maneira crescente que deve socorrer-se de todo aparelho de elaborações inconscientes. [...] **A história econômica** é, largamente, a história das operações inconscientes”⁸³.

Porém, se o etnólogo e o historiador caminham em direções inversas, para falarem das mesmas coisas, diferenciam-se somente quanto ao elemento de orientação: seria legítimo perguntar pela bússola do arqueólogo? Ele também “caminha para frente”, toma as unidades conscientes da frase e da proposição, toma as teorias bem aceitas nas ciências, para atingir o inconsciente do discurso como “o conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados”⁸⁴. Igualmente, em sentido inverso, o arqueólogo tem sua marcha progressiva, interessando-se por “definir o tipo de positividade do discurso”, como um bom *positivista feliz*. No fundo, como também lembrou Honneth, não obstante sua feroz crítica, o semiestruturalista quer ser o etnólogo de sua própria cultura⁸⁵. Mas que se ouça Lévi-Strauss: uma etnologia que não se opõe à história. Ela é uma marcha regressiva que não despreza a arquitetura histórica. É por isso que Foucault chega mesmo a definir a feitura de *Arqueologia do saber* como a revelação dos “princípios e as consequências de uma transformação **autóctone** que está em vias de se realizar no domínio do saber histórico”⁸⁶. Com isso, insiste em dizer que a análise histórica feita efetivamente nos trabalhos arqueológicos lança por si mesma “o solo sobre o qual repousa”⁸⁷.

⁸³ LEVI-STRAUSS, Claude. História e Etnologia. *Antropologia Estrutural*. 6. ed. São Paulo: Tempo Brasileiro, 2003, p. 40.

⁸⁴ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 214.

⁸⁵ HONNETH, Axel. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Cambridge: The MIT Press, 1991.

⁸⁶ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 17, grifo nosso.

⁸⁷ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 17.

Em última análise, descobrir regras anônimas nunca se constituiu uma oposição à história porque, para tanto, a arqueologia deveria arrogar-se à condição de teoria e, como esclarece Bento Prado, a filosofia de Foucault é como a de Deleuze: “só tem sentido quando provocada pela vida [...] Essa espécie de violência exige, como resposta, uma “clínica de si mesmo”. Eis o aspecto *ético* sublinhado por Foucault que faz a filosofia aproximar-se mais da **poiesis** e da **ars** que da pura teoria”⁸⁸. Esse discurso diferente é um “estilo de pesquisa” que, por princípio, evita o “problema da anterioridade da teoria em relação à prática, e inversamente”⁸⁹. O filósofo não pretende explicar o saber de um “ponto de vista prático-inerte”⁹⁰, mas busca uma análise que ele chama de “teórico-ativo”⁹¹. Se, no estruturalismo de Lévi-Strauss, já era um disparate afirmar as possibilidades inconscientes como destituídas de valor histórico, tanto maior o contrassenso, no caso do arqueólogo que distribui ausências⁹², não para sustar a história, mas sim para garantir um efeito de suspensão: criar o instrumento que articule “a análise das formações sociais e as descrições epistemológicas”, que articule “as posições do sujeito” e “uma teoria da história das ciências”, em suma, para “situar o lugar de entrecruzamento entre uma teoria geral da produção e uma análise gerativa dos enunciados”⁹³. Se certa precedência do discurso sobre o significado impõe-se, é um engano dizer que Foucault tenha se aferrado ao estruturalismo, em detrimento a todo devir: quer reconhecê-lo melhor. Com razão brada Foucault e pede que se analisem as formas próprias de seu trabalho:

[...] não neguei a história; mantive em suspenso a categoria geral e vazia da mudança para fazer aparecerem transformações de níveis diferentes; recuso um modelo uniforme de temporalização para descrever, a propósito de cada prática

⁸⁸ PRADO Jr, Bento. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. [comentários de Arley Ramos Moreno, Sérgio Cardoso, Paulo Eduardo Arantes]. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 218.

⁸⁹ FOUCAULT, M. *Les mots e les choses. Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 526-527.

⁹⁰ FOUCAULT, M. *Les mots e les choses. Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 526-527.

⁹¹ *Ibidem*, p.527.

⁹² As possibilidades inconscientes, se estão presentes na arqueologia, são indissociáveis do campo correlato das práticas não-discursivas. Diz Foucault: “[...] a todas essas modalidades diversas do **não-dito** que podem ser demarcadas sobre o campo enunciativo, é necessário, sem dúvida, acrescentar uma **ausência**, que, ao invés de ser interior, seria correlativa a esse campo e teria um papel na determinação de sua própria existência (FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 125).

⁹³ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 233.

discursiva, suas regras de acúmulo, exclusão, reativação, suas formas próprias de derivação e suas modalidades específicas de conexão em seqüências diversas⁹⁴.

Nem pesquisa dos contextos, nem tarefa hermenêutica, as formações discursivas são passíveis de uma constante remissão a conjuntos de regras que permitem vislumbrar, a um só tempo, a positividade discursiva e os sistemas não-discursivos. Foucault não se opõe, nem mesmo descarta a ideia de que os discursos sejam contemporâneos dos fenômenos econômicos e sociais; longe disso, quer marcar seu enlace diferente: não é uma eficácia simbólica ou causal, mas da brutalidade do saber; é aproximar o discurso médico “de um certo número de práticas”, garante ele, “ [...] para descobrir relações muito menos “imediatas” que a expressão, mas muito mais diretas que as de uma causalidade substituída pelas consciências dos sujeitos falantes”⁹⁵. Agora, pode-se compreender o sentido da *suspensão* assumido para *As palavras e as coisas*. A isomorfia e a simultaneidade epistemológicas traduzem uma possibilidade mais profunda do que um estruturalismo estrito.

Não é, enfim, um empreendimento simples este o de compreender que espécie de materialidade repetível veicula focos de poder. A análise das formações discursivas, não redundando na fácil procura pelo que os homens disseram, por seus discursos explícitos ou implícitos, exige que a materialidade do discurso não signifique tais discursos. A arqueologia trata de dar um passo atrás, que leva a história a outro caminhar: com a exigência de que os discursos sejam mostrados em sua função de existência, a arqueologia procura, “a lei de sua pobreza”, ela quer medir o discurso e determinar-lhe “a forma específica”⁹⁶; ou, como assegura Foucault, “É, pois, em um sentido, pesar o ‘valor’ dos enunciados”⁹⁷. *Pesar o valor dos enunciados*. Com essa balança à mão, o filósofo francês reinventa a condição do próprio discurso: é uma circulação, troca e transformação de “recursos raros”. Isso quer dizer que o discurso é portador de uma existência individual a ser pesada pelo historiador em seu valor: atravessamento constante, da raiz à planta inteira, as porções explícitas não são expressões, mais ou menos

⁹⁴ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.225.

⁹⁵ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 184.

⁹⁶ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 136.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 136.

acabadas, de seus fundamentos ocultos; ou, então, a raiz não se remete à condição soberana de uma consciência que a tudo repõe. Diferentemente, por meio da abordagem arqueológica, cada parte que compõe o todo, que apenas nossos olhos enxergam como fundamento ou consciência, são discursos. E esses se mostram como modos de existência de uma planta, que ora se enraíza como prática discursiva, ora como prática não-discursiva, mas sempre em perpétua formação. A arqueologia seria esse outro “Jano de dois rostos”⁹⁸ aplicada à nossa razão? Talvez fosse melhor substituir a *ambivalência* de Jano pela *multiplicidade* dos cem olhos de Argos, que, atento às possibilidades inconscientes, busca oferecer novas possibilidades de análise das mudanças^{ix}.

Enfim, se o enunciado não opera com as unidades tradicionais do discurso que exprime, reflete, projeta simbolicamente um sentido, não é para recair na “independência soberana e solitária do discurso”⁹⁹. Põe-se contra o privilégio do sujeito, porque está a favor de um empreendimento mais amplo, o do conhecimento sobre os modos de sujeições do discurso: a inserção do político no interior da arqueologia dá-se à medida que Foucault especifica essa definição de historicidade anuída pelo nível arqueológico. A arqueologia não quer saber se a prática política determina, por exemplo, “o sentido e a forma do discurso médico”, mas investiga “como e por que ela faz parte de suas condições de emergência, de inserção e de funcionamento”¹⁰⁰. Como história dos discursos que envolve tipos de historicidades, a arqueologia, no elemento do saber, é espaço político.^x Ele “é o nível singular em que a história pode dar lugar a **tipos definidos** de discurso que têm, eles próprios, **seu tipo de historicidade** e que estão relacionados com todo um conjunto de historicidades diversas”¹⁰¹.

Uma história arqueológica da verdade vem, dessa forma, completar-se em *A arqueologia do saber*. A descrição crítica do homem como norma de verdade encontra-se, no referido escrito, traduzida em conceito. Como espaço de análises de tipos de discursos os quais formam historicidades particulares, o saber confere consistência à crítica porque com o enunciado,

⁹⁸ LEVI-STRAUSS, Claude. História e Etnologia. *Antropologia Estrutural*. 6. ed. São Paulo: Tempo Brasileiro, 2003, p. 41.

⁹⁹ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 185.

¹⁰⁰ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 184.

¹⁰¹ Ibidem, p. 186, grifo nosso.

nas coordenadas que o torna repetível, a crítica da razão fundamenta-se conceitualmente. A *arqueologia do saber* acompanha, então, aquela torção da racionalidade ocidental, que se expunha, em história isomórfica, na analítica da finitude. Ela fundamenta a historicidade “homem”. E a redundância aqui não é um problema, porque se trata de um tipo definido de discurso que comporta a *sua* historicidade. Essa definição histórica do “homem” não nasce de uma estrutura atemporal, não afirma regras vindas de uma exterioridade dos elementos correlacionados por elas, mas “estão inseridas no que ligam”, inseridas na positividade “homem”, que é dispersão e “conjunto transformável”¹⁰². Então, o saber pode mesmo ser uma crítica em sentido forte, como avaliação dos protocolos da razão, porque cumpre com sua denúncia mais sólida, com a repetição mais essencial à arqueologia do saber: “mostrar como o Outro, o Longínquo é também o mais Próximo e o Mesmo”¹⁰³. O enunciado, em suma, constitui esta especificidade de poder ser o lugar da repetição da *nossa* racionalidade.

Uma observação final poderá ainda contribuir para essa fundamentação: as relações entre a função de existência do enunciado e o uso de algumas palavras como “política” e “sociedade”. Os conceitos arqueológicos são fundadores de uma pragmática do discurso, no dizer de Deleuze, e impõem a tarefa negativa de desvencilhar-se das unidades discursivas descritas, o que é bem possível, já que Foucault entende que “sociedade”, “política”, “literatura” são unidades significativas. Mas não pode valer-se delas de imediato; aliás, declara que mesmo no nível significativo essas categorias não são unívocas:

[...] a ‘literatura’ e a ‘política’ são categorias recentes que só podem ser aplicadas à cultura medieval, ou mesmo à cultura clássica, por uma hipótese retrospectiva e por um jogo de analogias formais ou de semelhanças semânticas; mas nem a literatura, nem a política, nem tampouco a filosofia e as ciências articulavam o campo do discurso nos séculos XVII ou XVIII como o articularam no século XIX.

Essas categorias explicativas da realidade social estão, por definição, deslocadas na arqueologia. O fato é que se deve questionar se um dia o trabalho arqueológico pretendeu ser algum tipo de teoria social. Será que essa elaboração discursiva não desempenha a função de denunciar a consolidação dos objetos dos discursos de verdade, inclusive o social, uma vez que são sempre tais discursos os alvos visados pelas reflexões de Foucault? A arqueologia, como

¹⁰² Ibidem, p. 145.

¹⁰³ FOUCAULT, M, *As palavras e coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 469.

projeto que tem, em princípio, o objetivo de ser uma história dos discursos, não comportaria nenhuma teoria da sociedade e, se algo desse gênero fosse convocado pelo arqueólogo, todo esforço e rigor de *A arqueologia do saber* em não pressupor as unidades discursivas tradicionais, em nome de um singular nível de análise, mostrar-se-ia mero desperdício. Para avaliar a realidade social concretamente, para reconhecer os indivíduos que nela se constróem, para diagnosticar o que tais homens viveram, sentiram e pensaram, a história praticada por Foucault, muito diferentemente de não implicar um resultado efetivo para os homens, revela-se crítica, não porque se coloca como outra teoria social, mas porque percorre uma trajetória que vai até as raízes das instituições, das formulações legais, dos sujeitos por tais discursos formulados. Raízes que determinam e preservam tais nomes-comuns, isto é, que precisam ser reconhecidas na descrição de práticas discursivas da vontade de verdade, como todas aquelas modificações que, normalmente, mostram-se exteriores a tais práticas.

A arqueologia é, pois, uma contra-história dos discursos normativos, isto é, realiza uma prática histórica e uma reflexão sobre a hegemonia do “lugar” e do “nome” comum. Aproximação exigente do poder *pelo* saber, isto é, das formas de normatização dos discursos de verdade pelos nomes-lugares-comuns que as “naturalizam”. Trata-se “de separar a verdade” da “hegemonia presente”, como defende Hacking citando Foucault.¹⁰⁴ Não se pode emancipar a verdade em cada forma de dominação porque isto redundaria na afirmação de uma outra verdade e sistema de poder. Mas *separar* significa não encontrar “uma substituto para o que seja que surge eterno no peito humano”.¹⁰⁵ Desse modo, quando o arqueólogo encontra um modelo teórico comum para explicar os discursos científicos díspares de uma época, na verdade, expõe “a força e consistência desses isomorfismos”, sua raiz inesperada. São eles que possibilitam, afirma Foucault, “fazer sua história, a análise do funcionamento, do papel desse saber, das condições que lhes são impostas, da maneira pela qual ele se enraíza na sociedade”¹⁰⁶. Inevitável lembrarmos aqui que Foucault não inaugura essa contra-história em *Arqueologia do saber*, embora seja nesse escrito que ela se defina com todas suas justificativas conceituais. Somos

¹⁰⁴ HACKING, Ian. La arqueologia de Foucault. In: HOY, David C. (org). *Foucault*. Traducción de Antonio Bonano, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, p. 48.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 49.

¹⁰⁶ ROUANET, Sérgio P. Entrevista com Michel Foucault, p. 23. In: ROUANET, Sérgio Paulo (org). *O Homem e o Discurso. A Arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971.

surpreendidos na abertura de *As palavras e as coisas* por uma topografia bruta do discurso.

Lemos:

Esse texto de Borges fez-me rir durante muito tempo, não sem um mal-estar evidente e difícil de vencer. Talvez porque no seu rastro nascia a suspeita de que há desordem pior que aquela do incongruente e da aproximação do que não convém; seria a desordem que faz cintilar os fragmentos de um grande número de ordens possíveis na dimensão, sem lei nem geometria, do **heteróclito**; e importa entender esta palavra no sentido mais próximo de sua etimologia: as coisas aí são “deitadas”, “colocadas”, “dispostas” em lugares a tal ponto diferentes, que é impossível encontrar-lhes um espaço de acolhimento, definir por baixo de umas e outras um **lugar-comum**¹⁰⁷.

O método arqueológico, nesse prefácio, já tinha se resolvido: é a possibilidade da afirmação irrestrita do heteróclito como um limiar, no interior mesmo dos discursos. A *experiência nua da ordem* revela inquietantes heterotopias que, continua Foucault:

Era decerto improvável que as hemorróidas, as aranhas e as amóbatas viessem um dia se misturar sob os dentes de Eustenes: mas, afinal de contas, nessa boca acolhedora e voraz, tinham realmente como se alojar e encontrar o palácio de sua coexistência¹⁰⁸.

O efeito solapador da arqueologia é o mesmo que impediu o autor de *As palavras e as coisas* “nomear isto e aquilo” porque a ordem é simplesmente o fracionamento dos “nomes comuns”¹⁰⁹. Falar de uma função de existência cuja materialidade é ser repetível ecoa perfeitamente essa situação que nos perturbava as “familiaridades do pensamento”. Ruína do espaço comum em que se justapõem as palavras e as coisas, a enumeração da enciclopédia chinesa descrita por Borges revela seu espaço singular, “na voz imaterial que pronuncia sua enumeração” ou na “página que a transcreve”, numa materialidade, vejam só, cuja “essência” é a repetição. Mas confessemos: não é fácil ceder a essa excentricidade arqueológica de mesma estranheza que a excentricidade da enciclopédia chinesa de Borges. A enciclopédia foucaultiana nos conduz, também, a esse estranho solo: “um pensamento sem espaço, as palavras e categorias sem tempo nem lugar” e que, no entanto “em essência, repousam sobre um espaço solene, todo sobrecarregado de figuras complexas, de caminhos emaranhados, de locais estranhos, de secretas

¹⁰⁷ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. XI.

¹⁰⁸ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. X.

¹⁰⁹ Ibidem, p. XII.

passagens e imprevistas comunicações”¹¹⁰. Foucault, com tal conceito, acompanha o movimento de libertação dos “grilhões lingüísticos, perceptivos, práticos”¹¹¹ que a cultura realiza, a fim de expor “um segundo grilhão” que os *neutraliza* e os duplica – aparecimento e exclusão – e que nos leva ao ser bruto da ordem:

A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é somente nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada.

Sociedade e política, entre outras categorias, que *significam* a realidade social não são exteriores ao ser bruto da ordem, mas constituem suas especulações, seus espelhamentos. E, como assinala Veyne, Foucault “não crê nessa concepção “especular” do saber; segundo ele, o objeto em sua materialidade não pode ser separado dos quadros formais através dos quais nós os conhecemos e aos quais Foucault, com uma palavra mal escolhida, chama de “discurso”¹¹². Talvez a má escolha da palavra é que tenha engendrado o tão “inexplicável” solo arqueológico; em todo caso, “para um foucaultiano”, continua Veyne, “[...] a sociedade, longe de ser o princípio ou o resultado de toda explicação, ela mesma necessita ser explicada; longe de ser última, ela é aquilo que todos os discursos fazem dela, a cada época, e os dispositivos dos quais ela é o receptáculo”¹¹³. Posição que não é nova. Já a defendia, aliás, Marietti¹¹⁴ em seu clássico comentário: o que singulariza “a análise arqueológica” é o fato de colocar “as práticas discursivas no elemento geral das práticas não-discursivas: essas últimas contêm-nas, recebem-nas como um receptáculo, mas são aparentemente amorfas e átonas”¹¹⁵.

¹¹⁰ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. XIV.

¹¹¹ Ibidem, p. XVI.

¹¹² VEYNE, P. *Michel Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris: Albin Michel Idées, 2008, p.14.

¹¹³ VEYNE, P. *Michel Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris: Albin Michel Idées, 2008, p.40.

¹¹⁴ “Esta “sociedade” do discurso arqueológico, na qual nascem as coisas ditas, seria apenas um fundo de cenário amorfo, átono, um magma sem fronteiras, mas salpicado de regularidades aparentemente gratuitas, como um país das maravilhas em que Alice seria o arqueólogo”. (MARIETTI, ANGÈLE K. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985, p.179).

¹¹⁵ Cf. MARIETTI, ANGÈLE K. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985, p.107. Marietti está a comentar a seguinte passagem: “A análise arqueológica individualiza e descreve

Para Foucault, com efeito, a natureza da vida social torna-se derivada do discurso, se por essa derivação compreendermos que, para apreender qualquer normatização, é necessário precisar o que a torna possível. O saber é essa grade de precisão, “profundamente diferente dos conhecimentos que podemos encontrar nos livros científicos, nas teorias filosóficas, nas justificações religiosas”, sendo, portanto, “o que torna possível em um dado momento a aparição de uma teoria, de uma opinião, de uma prática [...] como condição de possibilidade dos conhecimentos das instituições e das práticas”¹¹⁶. Em resumo, de todas as ressignificações intentadas por *A arqueologia do saber*, de todos os conceitos forjados por Foucault para aí situar o campo no qual se desenvolve a arqueologia e o objeto próprio que faz emergir para a história, a materialidade repetível pareceu-nos ser muito eficaz, na redefinição geral da relação entre os níveis discursivos e não-discursivos. É essa diagonal que apreende a formação discursiva em sua singularidade, no tempo próprio da arqueologia, não como avaliação do passado dos saberes, mas uma autorregulação afirmadora da singular historicidade dos discursos¹¹⁷.

2.3. MÉTODO E POLÍTICA: A ORIGEM MORALIZANTE DE A ARQUEOLOGIA DO SABER

Retornemos à origem de *A arqueologia do saber*. Grande parte do livro remonta a um artigo de Foucault, réplica à revista *Esprit*, em maio de 1968¹¹⁸. Em *Réponse à une question*,

formações discursivas, isto é, deve compará-las, opô-las umas às outras na simultaneidade em que se apresentam, distingui-las das que não têm o mesmo calendário, **relacioná-las no que podem ter de específico com as práticas não discursivas que as envolvem e lhes servem de elemento geral**”. (FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*, p. 176, grifo nosso).

¹¹⁶ FOUCAULT, M. Michel Foucault « Les mots et les choses ». *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 526-527.

¹¹⁷ O tempo próprio da arqueologia: não raro, os conceitos que são criados em *A arqueologia do saber* vêm acompanhados de uma reflexão sobre a temporalidade da arqueologia. Em outras palavras, uma via de compreensão do nível arqueológico poderia ser esta: a desarticulação do tempo histórico próprio às unidades tradicionais do discurso, em proveito de um tempo em que o acontecimento discursivo se aproximaria daquilo que Canguilhem chamou de “o tempo do acontecimento da verdade científica”, espécie de reconhecimento normativo do discurso científico (cf. FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*, p. 138, 167 e especialmente o capítulo V parte IV (*A mudança e as transformações*)). (CANGUILHEM, G. *Études d'histoire et philosophie des sciences*, 5a. Edição, Paris : J.Vrin, 1989, p.19).

¹¹⁸ FOUCAULT, M. Réponse à une question. *Esprit*, nº 371, mai 1968, p. 850-874. Utilizamos a publicação posterior em FOUCAULT, M. Réponse à une question. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p.701-723.

Foucault dedica-se a responder uma única questão que lhe foi feita e que ele reproduz no início do artigo:

Um pensamento que introduz a obrigação (*contrainte*) do sistema e a descontinuidade na história do espírito não tira todo fundamento para uma intervenção política progressista? Ela não leva ao seguinte dilema:
 - ou bem a aceitação do sistema;
 -ou bem o apelo ao acontecimento selvagem, à erupção de uma violência exterior apenas capaz de bascular o sistema?¹¹⁹.

A resposta seguirá dizendo que não se tratava em falar de sistema, mas de *sistemas*, no plural, já que, declarando-se pluralista (*pluraliste*), Foucault tem como problema central obter as regras de individualização do discurso, ou melhor, da individualização do “universo do *nosso* discurso”¹²⁰: critério de formação, de correlação, diferentes tipos de transformação (*as* descontinuidades) etc. A bem da verdade, são os conceitos que determinarão, posteriormente, o enunciado em *A arqueologia do saber*. Eles permitirão, numa palavra, substituir a “história totalizante” pela *epistémê* que “não é um tipo de grande teoria subjacente, é um espaço de dispersão, é um campo aberto”, “[...] indefinidamente descritível de relações”¹²¹.

Acontece que, depois, quando escreve *A arqueologia do saber*, o filósofo não mais responde à questão acima colocada. O que estará no horizonte do filósofo é o aperfeiçoamento dos conceitos operatórios de que já tinha traçado as hipóteses gerais. Todavia, devemos sublinhar que a questão levantada não fez nada menos que ensejar toda a reflexão conceitual da arqueologia e foi escolhida a dedo por Foucault, porque comportava uma relação central: a fundamentação teórica da arqueologia (o método, portanto) e a perspectiva da sua ação política (aquilo a que o método não podia aceder). Foi um descortino moral, que detonou a fundamentação conceitual da crítica arqueológica. Leiamos outra vez: “Um pensamento que introduz a **obrigação** (*contrainte*) do sistema e a descontinuidade na história do espírito **não tira todo fundamento** para uma **intervenção política** progressista?”. Estar constrangido ao método, entrar na dispersão do discurso para aquilatar suas regras é, no mínimo, supor que, ao penetrarmos esse mundo, dele não poderemos mais sair. O que os interlocutores perguntam é esse antigo *parti pris* que vê todo sistema coerente como uma imposição radical ao *espírito humano*. Sugere-se claramente que a

¹¹⁹ Ibidem, p. 701.

¹²⁰ Ibidem, p. 703.

¹²¹ Ibidem, p. 703-704.

arqueologia destitui a possibilidade de uma ação política, porque partiria de uma obrigação a regras atemporais que, determináveis no sistema e na descontinuidade, deixava-nos órfãos da política. Quem lê apressadamente *A arqueologia do saber* não pode mesmo atinar com o modo de inserção do político no método arqueológico: em parte, porque a pergunta não está lá recolocada explicitamente; em parte, porque também cede ao vazo desse dualismo preconcebido, segundo o qual ou bem entramos no sistema, ou bem estamos no acontecimento selvagem. A esse respeito, o longo artigo em questão tem toda uma última parte que trata da fundamentação da prática política inserida no método.

Foucault mesmo denuncia que a pergunta está carregada de falsa oposição. Política *versus* discurso? O que há de capcioso a se supor, para que essa oposição valha efetivamente? Num longo parágrafo, então, Foucault reescreve minuciosamente para o seu interlocutor a pergunta que este próprio lhe colocara, de modo a expor o disparate: “Enfim”, resume o final do parágrafo, “devemos pensar que uma *política progressista* esteja ligada à *desvalorização de práticas discursivas* a fim de *triunfar em sua idealidade incerta uma história do espírito, da consciência, da razão, do conhecimento, das idéias e das opiniões?*”¹²². E replica: “[...] *les périlleuses facilités que s'accorderait la politique dont vous parlez [...]*”. É grande a tentação de lembrar aqui que os maiores inimigos de Nietzsche eram exatamente assaltados por uma autodelação com a qual o filósofo alemão os provocava, colocando falas imaginárias inteiras na boca do dogmático, para ali textualmente os destituir. Mas voltemos.

É claro que, pela própria estratégia da subjeção, as perguntas reescritas contêm, de antemão, a resposta. Mas Foucault oferece-a explicitamente. A que prática política pode concernir, enfim, o método arqueológico? Ao “estatuto, das condições de exercício, do funcionamento, da institucionalização dos discursos científicos”¹²³, especialmente naqueles campos de positividade “os mais densos e mais complexos (medicina, economia, ciências humanas)”. O estatuto político da arqueologia vai ser exemplificado dentro da escolha feita por Foucault de uma arqueologia do saber médico moderno. Nesse artigo, como também fará no livro, reapresentam-se as hipóteses que relacionam o advento da consciência médica moderna a

¹²² Ibidem, p. 715.

¹²³ Ibidem, p. 716.

“certo número de acontecimentos políticos precisos [...]”¹²⁴ que se identificam pela rubrica Revolução Francesa. Com é de esperar, as hipóteses que se têm à mão (mudança na consciência dos homens, transposição de prática política em forma teórica, etc.) não são suficientes para dar conta do modo de existência e funcionamento do discurso médico; elas não podem marcar aquilo que individualiza esse sistema. A relação entre discurso e prática política é, em verdade, imediata, mais direta, assevera ele: “[...] a prática política transformou não o sentido nem a forma do discurso, mas suas condições de emergência, de inserção e de funcionamento. Ela transformou o modo de existência do discurso médico”¹²⁵.

Descobrir tal campo de existência e de funcionamento de uma prática discursiva não seria análise investida de ação política? Pois ocorre exatamente o contrário: **“A pressa com que costumamos relacionar o conteúdo de um discurso científico a uma prática política, na minha opinião, mascara o nível em que o conjunto pode ser descrito em termos precisos”**¹²⁶. Recorda, para isso, o tipo de historicidade que emerge do discurso médico. Tomemos, na formulação de *A arqueologia do saber*¹²⁷, alguns breves exemplos de mudança da prática política¹²⁸, não a mudança dos métodos de análises, dos objetos ou dos conceitos da teoria médica, mas sim do próprio sistema de formação no qual se encontram formulados:

- a. *O recorte e delimitação do objeto médico.* A prática política não determina, no século XIX, nenhum objeto novo para a medicina, mas *abriu* os campos nos quais novas formas de *demarcá-los* foram lançadas. Se não podemos falar de novos objetos, podemos falar de novos horizontes produzidos com os seguintes espaços: 1. espaço da “população administrativamente enquadrada e fiscalizada, analisada segundo formas de registro”, cuja avaliação parte de “certas normas de vida e saúde”; 2. espaço “dos exércitos populares da época revolucionária e napoleônica, com sua

¹²⁴ Ibidem, 716.

¹²⁵ Ibidem, p. 716-717.

¹²⁶ FOUCAULT, M. Réponse à une question. *Esprit*, nº 371, mai 1968, p. 850-874. Utilizamos a publicação posterior em FOUCAULT, M. Réponse à une question *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p.719.

¹²⁷ As análises presentes no artigo e no livro são bastante similares.

¹²⁸ A reunião e funcionamento de atos discursivos como um todo coerente de práticas Foucault define, no livro, com a ideia de “mobilidade do sistema de formação” (FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 185).

forma específica de controle médico”; 3. assistência hospitalar orientada, entre o século XVII e XIX, “em função das necessidades econômicas da época e das posição recíproca das classes sociais”¹²⁹.

b. O status atribuído ao médico. A prática política não inventa como determinação final a relação médico-paciente, não é um objeto médico advindo da invenção do espaço hospitalar. O médico, contudo, torna-se o *titular exclusivo* do discurso médico, na relação institucional mantida entre ele e o doente hospitalizado “ou a clientela particular”, na qual “modalidades de ensino e de difusão são prescritas ou autorizadas para esse saber”¹³⁰.

c. O papel judicativo da medicina na vida social. Do discurso médico é requisitada uma função judicativa, na vida social: ele vem em socorro, “quando se trata de julgar indivíduos, tomar decisões administrativas, dispor as normas de uma sociedade, traduzir – para “resolvê-los ou mascará-los – conflitos de uma outra ordem, apresentar modelos de tipo natural às análises da sociedade e às práticas que lhe são pertinentes”¹³¹.

Operações críticas como as que enumeramos são delimitações do saber. A arqueologia política efetiva-se, porque toda uma análise dessa complexidade de transformações do discurso foi o desenvolvimento maior dos trabalhos de Foucault; a aproximação de Foucault da política deve ser entendida, inclusive, como algo da “ordem da problematização”, e ele define isso nos anos 70: problematização da

elaboração de um domínio de fatos, de práticas e de pensamentos que me parecem colocar problemas à política. Não penso, por exemplo, que haja alguma “política” que possa aos olhos da loucura ou da doença mental deter a solução justa e definitiva. Mas penso que há, na loucura, na alienação, nos distúrbios de comportamento as razões para interrogar a política: e a política deve responder as estas questões, mas ela nunca o faz totalmente¹³².

¹²⁹ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 184-185.

¹³⁰ Ibidem, p.185.

¹³¹ Ibidem.

¹³² FOUCAULT, M. *Polémique, politique e problematisations. Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1412.

Daí ser preciso, diz ele, pensar as relações dessas experiências com a política, entender o que é “colocar um problema” para a política: sem uma referência a um “nós”, porque ele é o ponto de problematização, esse “nós” que precisamos avaliar, se nos convém.

E, se ainda se quiser falar de uma inconsistência metodológica, devido ao autorreferencialismo da arqueologia, e, se ainda se quiser continuar a atribuir-lhe um estruturalismo mitigado e criptonormativista, que antes se assinale, as estruturas nunca saíram das ruas da história, e o ser bruto da ordem mostra que uma história do discurso coloca o solo, do qual parte para *desmascarar* os assaltos de nossa racionalidade. Autorreferência que tem a consistência das casas brancas percebidas em quadriculado, que se desfaz do espaço ordinário da razão, para operar no campo mediano no qual os seres contemplam-se em espelho, em que, de fato, o mais recente dos seres, o homem, emergiu a si mesmo como sua própria norma. A crítica de discursos com pretensões à verdade, efetivados em histórias, que desembocam na crítica do *postulado antropológico* exige que nos comportemos como se estivéssemos despertos do sono antropológico.

2.4. O SABER E A FILOSOFIA

A função enunciativa formulada em *A arqueologia do saber* (a individualização de objetos e a ordenação de enunciados em modalidades enunciativas, do domínio associado como sistema pré-conceitual e de uma materialidade repetível) visou à fundamentação racional do trabalho arqueológico. Entre elas, a materialidade repetível, embora pouco desenvolvida por Foucault, revelou-se fundamental para a compreensão do nível enunciativo: o regime de escolhas teóricas. Na verdade, é outro modo de referir-se à repetição persistente de temas e teoria que retornam nos discursos não como um fundo obstinado de significados, mas como um regime de possibilidades estratégicas.

A formação das estratégias revela, aliás, uma característica da arqueologia de que não falamos até aqui. Lembremos que Foucault trata fundamentalmente de enunciados científicos, isto é, de uma história discursiva das ciências. Mas, a rigor, não se pode falar em enunciados científicos, assim como não há enunciados filosóficos ou literários; há funções de existência que

se desdobram em distintas formações discursivas; formações cujas pretensões à verdade são sustentadas, são instituídas como meios materiais (repetíveis), aos quais nomeamos filosofia, literatura, ciência. Então, faz-se preciso reaver, nesse momento, a ideia inicialmente exposta de que, se não há a verdade ou a falsidade de um discurso filosófico ¹³³ – e a essa altura já podemos depreender que não há verdade ou falsidade de nenhum território arqueológico em particular –, há uma vontade de verdade, um espaço comum no qual se expõem as condições de possibilidade desses territórios. E a isso Foucault chama de *saber*.

Se assim se passa, a arqueologia é essencialmente pluralista, como prática histórica. Declarada como um *estudo* e “sempre no plural: ele se exerce em uma multiplicidade de registros; percorre interstícios e desvios; tem seu domínio no espaço em que as unidades se justapõem, separam-se, fixam arestas, enfrentam-se, desenham entre si espaços em branco” ¹³⁴. A *Arqueologia do saber* abre a possibilidade para *outras arqueologias*, porque as ciências, embora tenham sido o material privilegiado das histórias de Foucault, não se impõem como um domínio obrigatório de análise e encontram-se em pé de igualdade com qualquer outra formação discursiva:

o que a arqueologia tenta descrever não é a ciência em sua estrutura específica, mas o domínio bem diferente, do saber. Além disso, se ela se ocupa do saber em sua relação com as figuras epistemológicas e as ciências, pode, do mesmo modo, interrogar o saber em sua direção diferente e descrevê-lo em um outro feixe de relações ¹³⁵.

As ciências aparecem como uma positividade entre outras, mas não a mais importante; tampouco estruturariam em definitivo as possíveis arqueologias. ^{xi}É preciso até mesmo dizer que uma arqueologia da ciência pressupõe, por vezes, a ausência da ciência, na qualidade de conjunto normativo de um discurso a ser compreendido. Como campo circunscrito, a doença mental do saber psiquiátrico não pode ser pressuposta *como* delimitação, porque as condições de aparecimento de seu objeto pressupõem uma gama de relações que lhe são estranhas inteiramente. Daí porque tratar a arqueologia como um esvaziamento da descrição social, já que descreveria

¹³³ Discutida na introdução: FOUCAULT, M. *Philosophie et vérité. Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001.

¹³⁴ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 176.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 218, grifo nosso.

discursos dispersos e, porventura, não-científicos, constituindo uma grave distorção. Distorção, aliás, que Foucault resume: “não se poderia dizer que a arqueologia descreve disciplinas que não são efetivamente ciências, enquanto a epistemologia descreveria ciências que se formaram a partir (ou a despeito) das disciplinas existentes?”¹³⁶. A arqueologia, assim, não necessita desse tipo de assento legítimo nas ciências, já que não descreve disciplinas: elas são *iscas* para uma história mais ampla do que seus limites e não impõem um recorte definitivo, pois uma relação unívoca entre elas e as formações discursivas mostra-se impertinente.

Foi, assim, um *jogo de relações* complexo que permitiu aquilatar a função enunciativa da doença mental. Jogo descrito entre “a hospitalização, a internação, as condições e os procedimentos da exclusão social, as regras de jurisprudência, as normas do trabalho industrial e da moral burguesa, em resumo, todo um conjunto que caracteriza, para essa prática discursiva, a formação de seus enunciados”¹³⁷. Ora, a disciplina psiquiátrica pouco se assemelha a esses âmbitos, embora eles componham rubricas de análises pelas quais será reconhecida, na ilusão retrospectiva, a disciplina que se pensará inaugurar como tal. Assim, antes de marcar uma disciplina, tais práticas discursivas atravessam com regularidade e consistência não só a medicina, como também os regulamentos, os textos literários e filosóficos e tantas outras práticas discursivas¹³⁸.

Formação das estratégias e pluralismo arqueológico completam-se: só se poderão estabelecer as estratégias de uma formação, se o historiador-arqueólogo souber que a pluralidade dos discursos indica a formação como campo cruzado por tantas outras que lhe dizem respeito.

¹³⁶ Ibidem, p. 200.

¹³⁷ Ibidem, p. 200.

¹³⁸ O papel que as ciências cumprem na história arqueológica é, por assim dizer, o da sedução ou chamariz para uma ampla descrição de enunciados efetivos que não são propriedade exclusiva delas. Para não nos perdemos nessa afirmação categórica, precisamos recorrer mais uma vez à ideia de *arquivo* e, com ele, entender esse convite ao saber. Como o próprio sistema da discursividade, das possibilidades e das impossibilidades enunciativas, isto é, o sistema de regras das coisas efetivamente ditas, o arquivo garante-se na *enunciabilidade* – na manutenção duradoura de “seu estado civil de foragido” e no seu *funcionamento* atual – “existência múltipla e duração própria”¹³⁸. Trata-se de uma garantia dada ao conjunto de relações das coisas ditas: são mantidas e em mutação. Foucault descreve tal característica, implicando a noção de materialidade repetível: “entre a tradição e o esquecimento, o arquivo faz aparecerem as regras de uma prática que permite aos enunciados **subsistirem** e, ao mesmo tempo, modificarem-se **regularmente**”¹³⁸. Nesse momento, utiliza-se de uma expressão perigosa, que pode expor a função enunciativa à delação de autorreferencialidade: “É o sistema geral da formação e da transformação do enunciados”. (FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p 148).

Foucault sugeriu três modos de estabelecer as estratégias (pontos de decifração, economia da constelação discursiva, função do discurso em relação às práticas não discursivas)¹³⁹. Exemplifiquemos a função do discurso em relação às práticas não discursivas.

A importante obra de Roberto Machado já investigou minuciosamente o deslocamento, manifestado pelos textos do filósofo francês, da ciência ao saber; mas outra frente arqueológica parece pouco explorada: o que seria um deslocamento *da filosofia ao saber*? Que espécie de condições de saber organiza o território arqueológico da filosofia? Ou, mais rigorosamente falando, quais implicações temos para a filosofia, tradicionalmente a mais espiritual forma de vontade de verdade, quando também seus móveis passam a ser compreendidos no nível enunciativo?^{xiii} Já que materialidade do enunciado corresponde às possibilidades de reinscrição e transcrição, sob um regime repetível de teorias e temas, a perspectiva final deste capítulo é sugerir um exemplo de operação da materialidade repetível do enunciado, no território da filosofia. O debate que se estabeleceu entre Foucault e Derrida, em torno da sanidade do *cogito*, parece envolver um tipo de escolha estratégica na Idade Clássica: o regime de repetição do enunciado de exclusão. Debate complexo, certamente é inconcluso quanto ao tema, mas proporciona uma apreensão mais esclarecedora da densa carga teórica exposta em *A arqueologia do saber*.

2.4.1. O regime de repetição do enunciado de exclusão da loucura

Foucault, em *História da loucura*, teve de enfrentar muitas críticas, devido ao recurso que fez à filosofia de Descartes. Só elas permitem uma reflexão pormenorizada. De outra parte, é fato ainda que o filósofo do racionalismo clássico seria chamado várias vezes pelo arqueólogo e a recorrência não se reduz a esse escrito. Em *O nascimento da clínica*, por exemplo, caracterizando a metáfora do olhar, que usará longamente, Foucault diz que o elemento da *luz*, na Idade Clássica, era anterior ao olhar, na adequação das coisas às suas essências: para

¹³⁹ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p 73-75.

Descartes, assim, como para Malebranche, “ver era perceber”¹⁴⁰. E, na própria arqueologia das ciências humanas, Foucault exhibe a crítica cartesiana da semelhança, quando discute o fim da Idade da Similitude e o advento do representado na representação¹⁴¹. A esse respeito, vai falar dos próprios limites da filosofia cartesiana e de seu significado arqueológico, no projeto da *máthêsis*¹⁴².

Em realidade, apesar dos tantos usos que se fizeram de Descartes, interessa-nos partir de uma comparação feita em *As palavras e as coisas*, para depois encontrarmos o debate com Derrida: a retomada direta da exclusão da loucura na economia da dúvida cartesiana; famosa problematização da sanidade do *cogito*, em *História da loucura*. Tendo em vista o espaço da reduplicação empírico-transcendental, na passagem em questão, o filósofo propõe uma comparação formal e põe-se a perguntar se a mutação arqueológica do *Impensado* do *cogito moderno* não seria parecida com a experiência da efetivação do *erro*, do *sonho* e da *loucura*, como *não pensamentos*, na Idade Clássica. Em outras palavras, se a Modernidade reativa um “*cogito*” por certa forma do não-pensamento, que levou o homem a pensar “o que ele não pensa”, habitar “o que lhe escapa sob a forma de uma ocupação muda”, suspeitar que “essa figura dele mesmo” aparece a ele “sob a forma de uma exterioridade obstinada”¹⁴³, será que isso não é outra vez a expulsão da loucura *do* pensamento? A resposta será negativa. Leiamos:

Não fora também a partir do erro, da ilusão, do sonho e da loucura, de todas as experiências do pensamento não-fundado que Descartes descobrira a impossibilidade de elas não serem

¹⁴⁰ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. X.

¹⁴¹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 70-71.

¹⁴² FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 340-341. Lemos “Durante a idade clássica, a relação constante e fundamental do saber, mesmo empírico, com uma *máthêsis* universal, justificava o projeto, incessantemente retomado sob formas diversas, de um *corpus* enfim unificado dos conhecimentos; esse projeto tomou alternativamente, mas sem que seu fundamento tenha sido modificado, a feição quer de uma ciência geral do movimento, quer de uma característica universal, quer de uma língua refletida e reconstituída em todos os seus valores de análise e em todas as suas possibilidades de sintaxe, quer, finalmente, de uma enciclopédia alfabética ou analítica do saber; pouco importa que essas tentativas não tenham sido levadas a cabo ou que não tenham cumprido inteiramente o desígnio que as fizera nascer: manifestavam todas, na superfície visível dos acontecimentos ou dos textos, **a profunda unidade que a idade clássica instaurara, ao dar como suporte arqueológico ao saber a análise das identidades e das diferenças e a possibilidade universal da ordenação**” (Ibidem, p.338-339).

¹⁴³ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 444.

pensamentos — de tal modo que o pensamento do mal-pensado, do não-verdadeiro, do quimérico, do puramente imaginário, aparecesse como lugar de possibilidade de todas essas experiências e primeira evidência irrecusável? Mas o *cogito* moderno é tão diferente do de Descartes quanto nossa reflexão transcendental está afastada da análise kantiana. **É que, para Descartes, tratava-se de trazer à luz o pensamento como a forma mais geral de todos esses pensamentos que são o erro ou a ilusão, de maneira a conjurar-lhes o perigo, com o risco de reencontrá-los no final de sua tentativa, de explicá-los e de propor então o método para evitá-los**¹⁴⁴.

Veja-se que, para Foucault, o *cogito* moderno é a separação e ligação do pensamento como forma de uma distância mantida: enraizamento daquilo que o pensamento apreende no não-pensado. O *cogito* moderno é a pergunta infinitamente posta sobre “como pode ele *ser* sob as espécies do não-pensante. Ele não reconduz todo o ser das coisas ao pensamento sem ramificar o ser do pensamento até na nervura inerte do que não pensa”. A ramificação do ser em nervuras do não-pensamento, a evidência “eu sou, eu penso”, teve seu fim na Idade Moderna. Tal evidência foi destituída quando o “eu penso” mostrou-se reversível, na “espessura em que ele está quase presente, que ele anima, mas à maneira ambígua de uma vigília sonolenta”¹⁴⁵. Portanto, o “eu penso, eu sou” cumpria, com perfeição, uma transparência imediata, que o autorizou a expulsar o não-pensamento, enquanto que a interrogação moderna sobre o pensamento se “reconhece” no não-pensamento. Ou melhor, a descoberta de que todo pensamento é pensado fabrica a própria ideia de que o pensamento *não pode ser* não-pensamento, não pode ser louco, exatamente o que não se passa com o *cogito* moderno. Decorre que o enunciado de exclusão da loucura, tal como ele aparece na primeira *Meditação*, mostra que a sanidade do *cogito* cartesiano é lido por Foucault, de modo a realizar perfeitamente a idade da representação: o que é pensamento só poder ser por ele representado. E não passemos ao largo do fato de essa operação não se restringir à economia da dúvida cartesiana; para o arqueólogo, ela tem uma condição de existência não-discursiva no grande internamento, sendo essa a relação que pode elucidar, uma vez mais, o regime de repetição do enunciado, na réplica a Derrida.

¹⁴⁴ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 445.

¹⁴⁵ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 446.

2.4.2 A filosofia na idade clássica e sua condição de impossibilidade

Recobremos a *História da loucura* e fixemos nossa atenção na formulação do enunciado de exclusão na Idade Clássica, com mais precisão ao seu modo de existência e funcionamento, em relação ao domínio filosófico. No mundo clássico dominado pelas ciências e pela filosofia racionalista, Descartes aparece como o solo filósofo notório do *advento de uma ratio*, pela qual a loucura fora conjurada como um perigo inatingível à razão. No mesmo mundo, a criação do Hospital Geral de Paris, em 1657, caracterizar-se-ia como o “sintoma” dessa exterioridade. Aqui percebemos claramente o problema de encontrar uma coerência nessas duas pontas: filosofia racionalista e instituição social, racionalismo e administração. Estamos diante de uma confrontação ousada e perigosa entre um texto filosófico e o seu “paralelo” social. A formulação da exterioridade da razão moderna que, pela dúvida bane a loucura, para pensar ou ser, tem uma gêmea nascente, na ordem da repressão social, com a fundação do Hospital Geral.

Na sequência de um extenso argumento de que Foucault construiu no capítulo primeiro de *História da loucura*, Descartes surge como uma espécie de emblema bem enigmático, pouco esclarecido, da grande internação: um inaugurador insciente do grande exílio a que foi submetida a loucura na Idade Clássica. Abrindo tal capítulo, *A grande internação*, diz Foucault:

no caminho da dúvida, Descartes encontra a loucura ao lado do sonho e de todas as formas de erro. Será que essa possibilidade de ser louco não faz com que ele corra o risco de ver-se despojado da posse de seu próprio corpo, assim como o mundo exterior pode refugiar-se no erro, ou a consciência adormecer no sonho?¹⁴⁶

Os dois primeiros graus da dúvida cartesiana comportariam dois modos de operar, duas delimitações (no argumento do erro dos sentidos e do sonho) que diferem nitidamente do modo como Descartes *evitaria* a loucura: “na economia da dúvida”. Prossegue:

há um desequilíbrio fundamental entre a loucura, de um lado, e o sonho e o erro, de outro. A situação deles é diferente com relação à verdade e àquele que a procura; sonhos ou ilusões são superados na própria estrutura da verdade, mas a loucura é excluída pelo sujeito que duvida¹⁴⁷.

¹⁴⁶ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva 2005, p. 45.

¹⁴⁷ Ibidem, p.46-47.

Em cerca de dois exíguos parágrafos, Foucault concentrou tais argumentos. Vejamos quais delimitações colocaram a loucura numa região de exclusão, no processo da dúvida:

a. Limite do erro dos sentidos. Diante do limite a que o argumento do erro dos sentidos chegou, pelo exagero da hipérbole, Foucault diz que: “Por mais enganadores que os sentidos sejam, eles na verdade não podem alterar nada além das “coisas muito pouco sensíveis e muito distantes”; a força de suas ilusões deixa sempre um resíduo de verdade, “que estou aqui, perto da lareira, vestido com um *robe de chambre*”¹⁴⁸. Assim, a insuficiência da dúvida sistemática no grau do erro dos sentidos acaba por preservar um resíduo de “certeza” ou “verdade”, que são tais coisas das quais não se poderia razoavelmente duvidar.

b. Limite do sonho e da imaginação. “Quanto ao sonho, tal como a imaginação dos pintores, ele pode representar “sereias ou sátiros, através de figuras bizarras e extraordinárias”; mas não pode nem criar nem compor, por si só, essas coisas “mais simples e mais universais”, cuja combinação torna possíveis as imagens fantásticas: “A natureza corpórea e sua extensibilidade pertencem a esse gênero de coisas”. Essas são tão pouco fingidas, que asseguram aos sonhos sua verossimilhança — inevitáveis marcas de uma verdade que o sonho não chega a comprometer. O sonho e a imaginação, no caminho da dúvida, comprometem-se com *a totalidade do conhecimento sensível*, revelando nesse limite, todavia, *as naturezas simples*: “é possível supor que se está sonhando e identificar-se com o sujeito sonhador, a fim de encontrar uma ‘razão qualquer para duvidar’: a verdade aparece ainda, como condição de possibilidade do sonho”¹⁴⁹.

Colocados esses modos de *contornar* duas eventualidades, o sonho e o erro, Foucault poderá falar: Descartes *evita* o perigo da loucura. Como a face de uma mesma moeda, no próprio movimento de contorno de tais eventualidades, a loucura só é considerada, por assim dizer, como condição impossível: “Que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um *chambre*, tendo

¹⁴⁸ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva 2005, p. 45-46.

¹⁴⁹ Ibidem, p.46.

este papel entre as mãos [...]”¹⁵⁰, só é possível duvidar disso, na ordem severamente imposta, na fatídica condição de admitir a possibilidade do impossível, ou seja, admitir a *comparar-me* aos insensatos e, por infortúnio igualmente absurdo, cair na extravagância dos loucos: a “não ser, talvez, que eu me compare a esses insensatos (...)”. Mas quê? Ora? Como?”, asseveraria Foucault para o meditante: “São loucos e eu **não seria menos extravagante se me guiasse** por seus exemplos”¹⁵¹.

O desequilíbrio fundamental proposto por Foucault situa, portanto, a loucura na sua rejeição, enquanto impossibilidade geral para o pensamento: “Com a loucura, o caso é outro”, diz Foucault: “se esses perigos não comprometem o desempenho nem o essencial de sua verdade, não é porque tal coisa, mesmo no pensamento de um louco, não possa ser falsa, mas sim porque eu, que penso, não posso estar louco”¹⁵². A permanência relativa de uma verdade natural é, de certo modo, sempre garantida pelo seu desligamento positivo de algum grau da dúvida. A loucura, diferentemente, é encarada como o âmbito impossível: “uma impossibilidade de ser louco, essencial não ao objeto do pensamento, mas ao sujeito que pensa [...] não se pode supor, mesmo através do pensamento, que se é louco, pois a loucura é justamente a condição de impossibilidade do pensamento”¹⁵³. Ou ainda: “Se o *homem* pode sempre ser louco, o *pensamento*, como exercício de soberania de um sujeito que se atribui o dever de perceber o verdadeiro, não pode ser insensato”¹⁵⁴.

Descartes marcaria o advento de uma *ratio* que no, entanto, como é bem próprio da história foucaultiana, não poderá ser reconhecido como um discurso autônomo, simplesmente determinador causal de práticas socialmente partilhadas: evitando a loucura, certamente o meditante não foi causa do grande internamento. A *ratio* ocidental, como diz ele, não se esgota no desenvolvimento do racionalismo estrito. O que inquieta Foucault, entretanto, é compreender um projeto maior que “a história de uma *ratio* como a do mundo ocidental”,

¹⁵⁰ DESCARTES, René *Meditações*. Introdução de Gilles G. Granger, tradução J. Guingsburg e Bento Prado Júnior, prefácio de Gerard Lebrun. 2.ed. 1979, São Paulo: Abril Cultural. [Os pensadores], p. 86.

¹⁵¹ Idem.

¹⁵² FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva 2005, p. 46.

¹⁵³ Idem.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 47.

descerrada pela impossibilidade de o pensamento ser louco, constitui-se “em parte equivalente, ainda que mais secreta, desse movimento com o qual o Desatino mergulhou em nosso solo a fim de nele se perder, sem dúvida, mas também de nele lançar raízes”¹⁵⁵.

Essa defrontação não é, pois, o avesso das práticas sociais do internamento, mas sua exterioridade. Vimos que é na medida administrativa da fundação do Hospital Geral de Paris e da internação de um sem-número de libertinos, pobres e loucos que Foucault enxerga o testemunho social da exclusão da loucura. Se “similarmente” – palavra muito precária para designar o que pretende Foucault – Descartes percebeu de modo excludente o laço entre pensamento e loucura, nas *Meditações* é porque, de algum modo, internação e essa exclusão da loucura concorrem ao ponto mais importante da razão clássica: a determinação pela que lhe é exterior que, com o aparecimento da psiquiatria, Foucault chamará de negatividade moderna. E, com esse intuito, Foucault toma um campo completamente alheio às séries constitutivas dos saberes na Idade Clássica: retornar ao exterior, por meio de um recurso contingente cujo sentido não poderia ser notoriamente *exposto* pela letra do texto, mas esse poderá trair-se em sua lógica interna.

2.4.3 A filosofia trai sua existência

Depois da publicação, em 1961, de *História da loucura*, que comportava um importante *Prefácio*¹⁵⁶, suprimido na reedição em 1972, sabemos que em 1963 Derrida pronunciaria sua conferência *Cogito e História da loucura*. Essa conferência nasceu de um convite de François Whal a Derrida, no *Collège Philosophique*. Escolhendo falar do recém-publicado livro de Foucault, Derrida, em março de 1963, não pretende apenas pôr em questão a

¹⁵⁵ Ibidem, p. 48.

¹⁵⁶ FOUCAULT, M. Préface. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001. Originalmente: Préface. In : Foucault, M. *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, pp. I-XI. Vale, de saída, adiantar que a maior parte das críticas de Derrida ao projeto geral da *História da loucura* concentra-se nesse *Prefácio*. Foucault, de fato, abre muitos flancos de ataque ao projeto como um todo, por deixar de lado, sobretudo, uma reflexão mais demorada sobre o fundamento da crítica que se acoplava à sua história. O prefácio seria, como dissemos, suprimido, para em um novo, lermos sobre a necessidade de transformar a obra em cena repetível: “ao pedido que me fizeram de escrever um novo prefácio para este livro reeditado, só me foi possível responder uma coisa: suprimamos o antigo prefácio. Honestidade será isso” (*Opus cit.* p. VIII).

leitura foucaultiana de Descartes; sua crítica, concentrando-se “em algumas páginas alusivas e um pouco enigmáticas”¹⁵⁷ sobre Descartes e o *cogito* cartesiano viria a comprometer o projeto da *História da loucura* como um todo, “no sentido da sua intenção e condição de possibilidade”¹⁵⁸.

Foucault está presente na conferência e nenhuma contestação pública de sua parte é vista. Nas cartas trocadas, contudo, observa-se uma cordialidade entre o antigo aluno e o mestre Foucault, que chega, aliás, a felicitar Derrida pela conferência, afirmando a necessidade de dar novo trato na leitura de Descartes¹⁵⁹. Contudo, em 1971, quando a revista japonesa *Paidéia* propõe um número especial sobre o trabalho de Foucault, aparece, enfim, a *Réponse à Derrida* - texto que seria republicado na edição de 1972 de *História da loucura*, com o título *Mon corps, ce papier, ce feu*. Este texto tem alterações essenciais, diferindo da versão de 1971 pela meticulosidade da exposição. As críticas de Foucault serão duras: a pequena pedagogia, a textualização, a crítica, por fim, de que “para Derrida, o que se passou no século XVII não poderia ser senão “amostra” (ou seja, repetição do idêntico), ou “modelo” (quer dizer, excesso inesgotável da origem): ele não conhece a categoria do *acontecimento singular*. Portanto, para ele é inútil – e, sem dúvida, impossível – ler o que ocupa a parte essencial, senão a totalidade, de meu livro: a análise de um acontecimento”¹⁶⁰.

2.5. DERRIDA CONTRA A ARQUEOLOGIA

Nunca viria, a propósito, reconstruir o debate, suas nuances e desdobramentos nas vias que ele e Derrida assumiriam para elaborar a crítica e a tardia réplica a respeito da passagem da loucura, na primeira *Meditação*. Mas se nos centrarmos em alguns aspectos de tal debate,

¹⁵⁷ DERRIDA, J. *Cogito et Histoire de la folie*. In: *L'écriture et la différence*, Paris Éditions du Seuil, 1967, p.52.

¹⁵⁸ DERRIDA, J. *Cogito et Histoire de la folie*. In: *L'écriture et la différence*, Paris Éditions du Seuil, 1967, p.52-53.

¹⁵⁹ Cf. Sobre a história do debate consultamos: BUCKINX, Sébastien. *Descartes entre Foucault et Derrida. La folie dans la Première Méditation*. Paris: L'Harmattan, 2008, p. 7-16. Trata-se de um estudo minucioso e pontual do debate entre Foucault e Derrida em torno da loucura, na *Primeira Meditação*, e do qual nos valem os alguns momentos deste trabalho.

¹⁶⁰ FOUCAULT, M. *Réponse a Derrida Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1151.

especialmente no significado dado por Foucault ao enunciado de exclusão da loucura, parece que encontramos uma importante ocasião na qual o conceito de materialidade repetível mostra-se em funcionamento. A expulsão da loucura do domínio filosófico, nas réplicas a Derrida, é uma abordagem que mostra por quais aspectos Foucault desloca também a filosofia ao saber. À guisa de um desacordo basilar, em relação à operação de partilha da razão clássica – detentora de uma metafísica confirmada ao fundo – Derrida diz:

Qualquer que seja a maneira pela qual se interprete a situação da razão clássica, notadamente em relação ao logos grego, que este tenha ou não conhecido a dissensão, em todos os casos, uma doutrina da tradição, da tradição do logos (Há uma outra?) parece previamente implicada no empreendimento de Foucault. Qualquer que seja a relação dos gregos com a Ubris, relação que não era, sem dúvida, simples... Aqui eu abriria um parêntese e uma questão: em nome de qual sentido invariante da “loucura” Foucault aproxima, seja qual for o sentido desta aproximação, Loucura e Ubris? Um problema de tradução se põe – e grave – mesmo se para Foucault Ubris não é a Loucura¹⁶¹.

Derrida segue, justamente criticando essa concorrência de signo e estrutura histórica a que nos referimos anteriormente. Dupla revogação do que pretende Derrida: de uma parte, despedir a exterioridade da razão, postulado fundamental da sua historicidade, como quis Foucault, e, de outra, anular o isolamento peculiar da loucura pelo *cogito*. Chama de “golpe de força” (*coup de force*) o recurso ao texto cartesiano que testemunharia a grande internação, dizendo que Foucault não explicou o sentido desse recurso e que, afinal, alguma etiologia da estrutura é requisitada: é sintoma, causa, linguagem, estrutura histórica total, dá o tom ao drama total, por que a exemplaridade cartesiana¹⁶²?

Contra a *História da loucura*, então, Derrida apresenta duas grandes séries de argumentos. Na primeira, aborda o problema metodológico da autorreferencialidade da arqueologia¹⁶³. E sobre ele apresenta dois questionamentos centrais: o problema de a *História da loucura* declarar-se uma arqueologia do silêncio, arqueologia de uma partilha cuja linguagem é distinta daquela que opera o exílio da loucura sem, no entanto, explicar seu próprio estatuto racional de linguagem. Depois, como uma consequente problematização dessa ambiguidade da arqueologia do silêncio, Derrida faz outra crítica: o enraizamento dessa partilha na Idade Clássica,

¹⁶¹ DERRIDA, J. *Cogito et Histoire de la folie*. In: *L'écriture et la différence*, Paris Éditions du Seuil, 1967, p.65.

¹⁶² Ibidem, p. 69-70, são expressões de Derrida.

¹⁶³ Argumentos que se expõem entre as páginas 55-70 (DERRIDA, *Opus cit*).

como uma configuração particular dessa época, mas que se realiza no interior de um mesmo *logos* que autorizava, antes do Classicismo (entre os gregos e os medievais), a livre circulação entre razão e desrazão. Com um golpe de força, agora contra o texto de Foucault, na sequência Derrida diz que Foucault “*deixa Descartes*, para se interessar pela estrutura histórica (político-social), em que o gesto cartesiano não senão um dos signos, pois “mais de um signo”, diz Foucault “traí o acontecimento clássico”¹⁶⁴.

Sejamos um pouco mais fiéis à letra foucaultiana e notemos que o filósofo *não deixa* Descartes: é a função de existência do signo – e sua mudança, sua traição em outra existência – que está em foco nessa travessia. Parece relativamente trivial para Foucault entender que o sistema de positividade de uma época marca a gama enunciativa em sua dispersão, e nela se encontram as formulações filosóficas, como um campo que ultrapassa os domínios científicos. Nada impede, porém, que as formações discursivas admitam como partida domínios científicos particulares, para fazerem a história de suas isomorfias, como acontece em *As palavras e as coisas*. Só por aí se pode, sem delongas, concluir que o nível não-discursivo – o da formação da instituição – opera o enunciado de exclusão na forma do reconhecimento social: não importa, por exemplo, quem formulou a unidade discursiva da exclusão, pouco interessa se as casas de correção cumpriram ou não seu papel legal ou função administrativa; não é um “abrigo estrutural” que junta duas pontas. É um atravessamento do signo.

A arqueologia tem um modo bem novo de relacionar os discursos aos não-discursos, como vimos anteriormente. Ora, mas não era preciso esperar *A arqueologia do saber* para ter-se ciência disso; a grande internação só se enraíza na ordem das razões sociais, ou seja, só se mostra como regulação pelo saber, porque o signo da loucura, na dúvida cartesiana, *traí sua existência*. Eis a palavra que faz a passagem entre os dois níveis: *trair*, que aqui, tem um sentido técnico. É revelar a própria a formação da qual fazem parte texto e medida administrativa. Tomemos, por esse motivo, o instante posterior à descrição da loucura, na dúvida cartesiana; momento no qual Foucault chega ao nível não-discursivo dessa formação. Seu passo inicial em direção ao domínio institucional concentra-se na seguinte passagem:

Mais de um signo trai sua existência, e nem todos dependem de **uma experiência filosófica**, nem dos **desenvolvimentos do saber**. Aquele sobre o qual gostaríamos de falar pertence a uma **superfície cultural bastante ampla**.

¹⁶⁴ DERRIDA, J. *Cogito et Histoire de la folie*. In: *L'écriture et la différence*, Paris Éditions du Seuil, 1967, p. 74 grifo nosso.

Uma série de **datas** assinala-o de modo bem preciso e, com elas, um conjunto de **instituições**¹⁶⁵.

Experiência filosófica, desenvolvimentos do saber, nessa passagem, estão para a teoria, assim como uma *superfície cultural ampla, assinalada por datas e um conjunto de instituições* estão para o domínio não-discursivo. De um lado, discurso do “saber”, discurso da filosofia – em suma, unidades discursivas notórias; de outro lado, instituições legalmente constituídas, datas reconhecidas, práticas partilhadas: relação de simetria que não é um paralelismo inexplicado, mas um movimento específico cuja modificação vai das unidades discursivas notórias – nesse caso, a existência do signo da loucura excluída do domínio do pensamento – às práticas partilhadas que testemunham tal exclusão, extrapolando-as, levando a novas formações, mas ainda funcionando como testemunhas. Essa relação é a passagem de uma ordem discursiva à ordem não-discursiva, por meio de uma mutação específica: a traição do signo. Em todo caso, no texto de *História da loucura*, fica patente que um signo nunca é só um signo, mas é sempre um conjunto de regras operáveis em constante mudança. Na expressão *mais de um signo trai sua existência*, não são signo e estrutura que estão em questão, mas a condição de existência do próprio signo.

Mas Derrida não se contentou em fazer uma meia-conferência; seu encaminhamento mantém um interesse preciso no *cogito* cartesiano: o *cogito* vai significar quase que uma figura do desregramento, a *condição de possibilidade sempre em excesso*¹⁶⁶, que não se detém nas formas determinadas de uma loucura e de uma razão - sejamos loucos, sejamos sãos, *Cogito, sum*¹⁶⁷. Para afirmar o sentido dessa extravagância, deslegitima-se, em conjunto, todo o trabalho da arqueologia da alienação. A hipótese contra a loucura afirmada por Foucault é a *démarche* de

¹⁶⁵ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 48.

¹⁶⁶ Diz ele: “a historicidade própria da filosofia tem seu lugar e se constitui nessa passagem, nesse dialogo entre a hipérbole e a estrutura finita, entre o excesso sobre a totalidade e a totalidade fechada, na diferença entre a história e historicidade, ou seja, no lugar, ou ainda, no momento em que o *Cogito* e tudo o que ele simboliza aqui (loucura, desmesura, hipérbole, etc.) se dizem, se tranquilizam, se destituem, se esquecem necessariamente até sua reativação, seu despertar em um outro *dizer o excesso* que será também, mais tarde, uma outra decadência e uma outra crise” (DERRIDA, J. *Cogito et Histoire de la folie*. In: *L'écriture et la différence*, Paris Éditions du Seuil, 1967, p. 94 grifo nosso).

¹⁶⁷ Em tom quase jocoso, Derrida ironiza: “Que eu seja louco ou não, *Cogito, sum*. Em todos os sentidos desta palavra, a loucura não é, portanto, senão um caso do pensamento (*no pensamento*)” (DERRIDA, J. *Cogito et Histoire de la folie*. In: *L'écriture et la différence*, Paris Éditions du Seuil, 1967, p.86).

Derrida: o filósofo deve diretamente colocar a questão da “*totalité de l’étantité*”,¹⁶⁸. Por isso, não poderia dar-se por vencido só com essa recusa de base; então prossegue com uma segunda série de argumentos, justamente aqueles em desfavor da leitura foucaultiana da primeira *Meditação*.

2.5.1. Derrida e a demonstração do erro

Esta segunda série de argumentos toca-nos mais fortemente, pois, sendo um ataque interno à obra *História da loucura*, permitirá que Foucault faça atuar a materialidade do enunciado. Derrida dedica-se a mostrar que a loucura não poderia ser isolada porque simplesmente não constitui um exemplo ímpar, como quer Foucault, e depois de uma leitura acurada do texto, enfim apresenta sua análise¹⁶⁹. Segundo ele, Descartes não confere um estatuto distinto à loucura, em razão de dois erros estruturais: primeiro, a loucura é um instrumento secundário na dúvida natural e, segundo, na dúvida metafísica, o Gênio Maligno é a admissão da extravagância, na interioridade do pensamento. Analisemos mais detidamente a leitura de Derrida em relação ao primeiro erro¹⁷⁰.

¹⁶⁸ FOUCAULT, M. Mon corps, ce papier, ce feu. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1135.

¹⁶⁹ São os rígidos códigos de uma análise textual de que Derrida se arma para pôr em xeque o desequilíbrio assinalado por Foucault, na economia da dúvida, entre erro e sonho de um lado, e loucura, de outro. Daí, há duas questões de que Derrida lança mão: **a.** Compreender o signo em si mesmo, em sua matéria imediata, como condição prévia para passar ao significado. Ou seja, antes de se passar de uma *linguagem patente* a uma *linguagem latente*, como Foucault fez, exige-se a rigorosa compreensão do *sentido patente*, coisa de que o autor da *História da loucura* passa longe. A primeira questão canônica pode ser resumida na pergunta *o que pode ser o sentido do próprio signo?* (No caso, o que pode ser o signo “loucura”, na sequência argumentativa da *Primeira Meditação?*); **b.** O sentido patente é a significação histórica que Foucault atribui? (**i.** O sentido patente é precisamente o que Foucault atribui como significação histórica? **ii.** O sentido patente esgota-se na historicidade que ele portaria? O signo é propriamente histórico?)

¹⁷⁰ Escolhemos tratar do primeiro erro apontado por Derrida, porque a resposta de Foucault, em 1972, quanto à função do Gênio Maligno, é uma extensão de sua réplica a respeito do argumento do sonho. Tanto é que Foucault ocupa apenas duas páginas para discutir o argumento (Cf. FOUCAULT, M. Mon corps, ce papier, ce feu. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, **p. 1133-1134**). Destaquemos ainda que a *História da loucura* já interpretava o argumento do Gênio Maligno e Foucault destinava a ele um papel muito similar ao expediente de modificação que afeta o meditante. O Gênio Maligno é “esse perigo” que “pairará sobranceiro sobre o caminho de Descartes”. (FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva 2005, p.160, cf. também 341).

Na passagem referida por Foucault, em que as fases da dúvida estão fundadas nas razões *naturais*, Descartes não visa a *contornar* o erro sensível nem o sonho; ao contrário, o exagero hiperbólico faz um deslocamento bem preciso: da hipótese de que os sentidos *às vezes* me enganam, para a hipótese do sonho em que, diz Derrida, “a *totalidade* das minhas imagens sensíveis é ilusória”¹⁷¹. Com esse deslocamento, Derrida obtém duas decorrências: (1) Nas razões naturais, é suficiente analisar o sonho, para se compreender o sentido do erro sensível em geral; o limite do argumento do erro do sentido corresponde, pois, à sua absorção pelo argumento do sonho¹⁷². (2) A suposição das representações oníricas como falsa ilusão preserva a relação ao representado cujo fim é sempre invalidar as certezas sensíveis; no limite do sonho, dado pela analogia da cor, surge a parte distinta da sensível e da imaginativa: a parte inteligível¹⁷³.

Na ótica de Derrida, portanto, Descartes não poderia contornar o erro e o sonho, porque o limite do segundo argumento chega a uma certeza cuja “simplicidade ou generalidade *inteligível*” não foi extraída por uma operação na qual se descobre “a resistência de um núcleo de certeza sensível ou imaginativo”¹⁷⁴. Tal divisão não existe na ordem metódica. A única certeza, provisória e natural daquele momento, é um núcleo puramente inteligível. Ele invalida a *totalidade* das coisas ou ideias de origem sensível: “nenhuma *invulnerabilidade* do sensível à dúvida é experimentada”. Nesses termos, a loucura é apenas um caso particular, entre os outros, nada especial no bojo da recusa da sensibilidade.

Para confirmar que nada há de privilegiado no tratamento da loucura, Derrida apoia-se, então, no famoso *Mas (sed forte)*, que principia o *parágrafo 4*, lembrando que “é somente na

¹⁷¹ DERRIDA, J. *Cogito et Histoire de la folie*. In: *L'écriture et la différence*, Paris Éditions du Seuil, 1967, p. 75.

¹⁷² Afirma Derrida: “Ora, quais são a certeza e a verdade que escapam à percepção, logo [que escapam] ao erro sensível e ou à composição imaginativa e onírica? São certezas e verdades de origem não-sensível e não-imaginativa. São coisas *simples e inteligíveis*”, conjuntamente (Ibidem, p. 75).

¹⁷³ A partir da subsequente comparação com as representações dos pintores, Descartes vale-se de um elemento de para a radicalização do sonho: a *cor*. Ela é uma simples analogia que visa a tomar uma *coisa sensível qualquer*, a fim de se dizer, “*assim como* em um quadro, por mais inventivo e imaginativo que seja”, diz Derrida, “resta uma parte de simplicidade irreduzível e real – a cor - *assim também* há o sonho uma parte de simplicidade não fingida, suposta por qualquer composição fantástica, e irreduzível a qualquer decomposição” (Derrida, *Op. cit.* p. 76) Nessa construção, nota-se ainda a própria *extravagância* da imaginação dos pintores: “ou então, se porventura sua imaginação for assaz *extravagante* para inventar algo de tão novo, que jamais tenhamos visto coisa semelhante...” (DESCARTES, René *Meditações*. Introdução de Gilles G. Granger, tradução J. Guingsburg e Bento Prado Júnior, prefácio de Gerard Lebrun. 2ª.ed, 1979, São Paulo: Abril Cultural. [Os pensadores], p. 85. grifo nosso) .

¹⁷⁴ Ibidem, p.77.

segunda edição francesa de Clerselier que *o sed forte* toma todo o seu valor e é traduzido por um “mas pode ser que, ainda que”¹⁷⁵ os sentidos... A expressão indica um sentido *pedagógico* e *retórico*, que é a tônica, garante Derrida, dada ao *parágrafo 4*. Desse modo, não se trata da emissão de um pensamento decisivo e cabal de Descartes, mas uma voz pedagógica e retórica que assumiria o comando, em dois sentidos:

(1) Primeiro, faz-se presente uma voz da objeção e do espanto do leitor ou interlocutor que Derrida chama de *noviço em filosofia*, cujo desconforto diante da impossibilidade de duvidar das coisas daquela natureza (estar perto do fogo, sentado, etc) aproxima-se de um protesto: “E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus?” (“ora, não posso mesmo duvidar dessas outras coisas”)¹⁷⁶.

(2) Na sequência, o próprio Descartes, meditante, assumiria esse espanto-objeção da voz evocada, fingindo ele próprio levar em conta o desconforto do ingênuo debutante. Daí o sentido das duas frases, nas quais se apega Foucault, não desfrutar de nenhuma exemplaridade na loucura:

- *A não ser, talvez, que eu me compare a esses insensatos*, é a concessão simples ao espanto-objeção do interlocutor que pode propor um discurso de louco, se se negar toda sensibilidade.
- *Mas quê? São loucos e eu não seria menos extravagante, se me guiasse por seus exemplos*: forma de enunciado que a linguística chama – e que talvez Derrida tivesse em mente, embora ele não o diga – de *enunciado assumido*. Nele, o falante evoca para si a responsabilidade pela asserção, por meio da distância funcional que deliberadamente coloca entre sua fala e o conteúdo afirmado: Descartes *finge* a objeção do não-filósofo imaginário, para justamente operar essa distância, para fazer *eco à objeção*, “visto que estou aqui, que escrevo”¹⁷⁷ e ninguém aqui poria isso, *sensatamente*, em dúvida, assevera Derrida.

Com efeito, o recurso a essa ordem pedagógica, na qual Descartes fez eco à objeção levantada, Derrida percebe que a loucura é substituída por uma experiência mais comum, mais

¹⁷⁵ Ibidem, p. 71.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 77-78.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 78.

natural. Supor o sono e o sonho é uma experiência, na ordem metódica, que suplanta a loucura, por ser mais comum e universal. Com isso, não é a loucura que é banida para o outro lado de uma oposição, mas sim todos *os fundamentos sensíveis do conhecimento* que se invalidam: de agora em diante, podem se manifestar apenas “os fundamentos intelectuais da certeza”¹⁷⁸. Inclusive, há uma intensificação da hipérbole da hipótese da loucura, já que “aquele que dorme ou que sonha é mais louco que o louco”¹⁷⁹, acentua Derrida. Quem sonha ou dorme estaria mais longe da percepção verdadeira. Como Martial Guérault lembra, em todo este movimento inicial, fica privada de “valor objetivo”¹⁸⁰ a totalidade das ideias de origem sensível.

Em suma, a loucura é descartada como *bom exemplo*, como instrumento da dúvida, por um lado, porque o louco não se engana o suficiente - nunca se engana sempre e sobre tudo - e, por outro, porque o filósofo, na ordem pedagógica que supunha a extravagância, ousa ir ao seu limite e admitir que poderia “ser louco no momento em que fala”¹⁸¹. Desse modo, o centro desse argumento de Derrida, dentro da operação de invalidação da sensibilidade, é a compreensão do papel da loucura como inferior ao argumento do sonho: nele, a loucura é absorvida: ela se mostra circunstancial, circunscrita a partes da percepção sensível e, até mesmo, radicalizada por aquele que dorme ou sonha. Derrida irá estender esse mesmo argumento da radicalização da loucura feita pelo argumento do sonho, no momento em que a dúvida torna-se filosófica, metafísica e crítica^{xiii}.

¹⁷⁸ Idem.

¹⁷⁹ Ibidem, p.79.

¹⁸⁰ Idem (Cf. Guerault, Martial - *Descartes Selon L'Ordre des Raisons*, 2 vols., Paris, Aubier, 1953).

¹⁸¹ Idem.

2.6. *MON CORPS, CE PAPIER, CE FEU*: O ERRO DE APENAS DEMONSTRAR¹⁸²

Demonstrado o erro textual, Foucault admitirá que Descartes, quando encaminha a dúvida, privilegia o sonho em detrimento da loucura; na sequência de sua exposição, porém, tratará de sofisticar esse privilégio, assinalando, para o argumento do sonho, uma *dupla vantagem*. Essa análise do possível erro cometido não despreza o movimento lógico do texto cartesiano, mas o conduz à percepção de que meditar não é só uma demonstração pura. Não é que a experiência do sonho seja mais universal, ela pertence, ao contrário, a uma outra ordem, à ordem prática do exercício. Rebate Foucault:

de uma parte, o sonho é capaz de dar lugar às extravagâncias que igualmente, ou à vezes, ultrapassam a loucura. De outra parte, ele tem a propriedade de se produzir de maneira habitual. A primeira vantagem é da ordem lógica e demonstrativa: tudo isto do que a loucura (exemplo que eu acabo de deixar de lado) poderia me fazer duvidar, o sonho poderá também me tornar incerto (...). A outra vantagem do sonho é de uma ordem inteiramente outra: ele é freqüente, ele se produz freqüentemente; eu tenho nele lembranças muito próximas, não é difícil de desfazer-ser das lembranças fortemente vivas que ele deixa. Enfim, vantagem prática quando se trata, **não mais de demonstrar, mas de fazer um exercício e de chamar uma lembrança, um pensamento, um estado no movimento mesmo da meditação**,¹⁸³.

Com essa partição de vantagens que, no interior do argumento do sonho, se desfruta, o resultado é a dimensão de concretude da qual, aparentemente, o meditante não dispunha. Essa vantagem lógica e demonstrativa desempenha a função de exemplo. Por isso, a extravagância daquele que sonha é um dado a que o meditante recorre, na sequência da grande severidade imposta. Ora, mas essa vantagem vem acompanhada não pela escolha de um simples elemento de meditação, o sonho; o sonho, na verdade, vai ao encontro do meditador, que se põe a duvidar por uma *decisão*, decisão tomada nesse novo tempo que se lhe apresenta como o seu presente

¹⁸² O título remete diretamente ao coração do argumento de Foucault, o sistema de atualidade que envolve aquele que medita. A meditação é acentuada em seu sentido de exercício, cuja preparação é um movimento de mutação do sujeito. Só por isso uma meditação é passível de uma “análise discursiva” (p. 1121) que, em primeiro lugar, deve defender que a hipótese da loucura e a hipótese do sonho não mantêm um laço de continuidade entre si, mas repercutem, por assim dizer, um descompasso sistemático: enquanto se *constata* a não-loucura, portanto, enquanto Descartes a rejeita como passível de uma prova, por sua vez o sonho se experimenta como *prova* (FOUCAULT, M. *Mon corps, ce papier, ce feu. Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001).

¹⁸³ FOUCAULT, M. *Mon corps, ce papier, ce feu. Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1116.

oportuno, no qual seu “espírito está livre de todos os cuidados” e que obteve “um repouso assegurado numa pacífica solidão”¹⁸⁴.

A frequência do sonho indica que ele é *acessível como exercício*. Foucault aponta que Derrida acabou por ultrapassar ou forçar o texto cartesiano, fazendo do argumento do sonho uma espécie de “duvidabilidade de tudo por todos”¹⁸⁵. Se, com o sonho impõe-se uma experiência mais universal, é preciso, pondera Foucault, considerar que há “uma importância maior (dada) ao *costume* que à extravagância”¹⁸⁶ ou, ainda, que é imprescindível acentuar aquilo que mais importa a Descartes, no argumento do sonho, “seu caráter acessível”, para que se possa abandonar “sem remorsos”¹⁸⁷ a hipótese da loucura.

Desse modo, Foucault faz apelo à *minha experiência do sonho*, que é uma maneira de radicalizar a invalidação da sensibilidade, na qual o sonho porta um elemento bem peculiar atuante sobre o sujeito. Elemento que “*faz efeito (prend effet)* no sujeito meditante, sob formas de lembranças, de impressões vivas”¹⁸⁸ etc. Decerto, argumenta Foucault, o sonho não deixa de ser o tema de reflexão proposto: *sobre* o sonho pensa-se como objeto da dúvida, supõe-se sonhar para exasperar a hipótese da dúvida. Mas, sobretudo, o sonho é o *risco* pelo qual “o sujeito pode ser modificado”. E tal modificação deverá ocorrer, uma vez que pensar o sonho nunca poderá ser pensar algo de exterior: “*Le rêve trouble le sujet qui y pense*”¹⁸⁹, afirmação contundente pela qual percebemos bem que o sujeito meditante corre o risco de *stupor* – no termo latino do texto cartesiano.

O sujeito que medita é levado à incerteza por um convite quase que voluntarioso: *Age somniiemus*, diz Descartes. Suponhamos dormir, ou “sonhemos!”. A partir dessa suposição-convite, que implicará não saber distinguir sono de vigília, passemos de bom grado ao exercício de sonhar. A incerteza obtida inteiramente por aquele que sonha mantém um estranho

¹⁸⁴ DESCARTES, René *Meditações*. Introdução de Gilles G. Granger, tradução J. Guingsburg e Bento Prado Júnior, prefácio de Gerard Lebrun. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. [Os pensadores], p. 85.

¹⁸⁵ FOUCAULT, M. Mon corps, ce papier, ce feu. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1116.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 1116, grifo nosso.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 1116.

¹⁸⁸ Ibidem, p.1117.

¹⁸⁹ FOUCAULT, M. *Op. cit.* p. 1117.

descompasso com a quase-certeza daquele que dorme: é uma *armadilha sistemática*, segundo Foucault. A universalidade do sonho, como defendia Derrida, desaparece. O sonho é um perigoso passo que pode levar a *stupor*, porém, em que pese esse risco que corre o meditante, risco de permanecer no *pasmo* da indiferenciação entre sonho e vigília, isso não o impede de continuar efetivamente a meditar. Ou melhor, estejamos dormindo, estejamos sonhando, a despeito mesmo desta indistinção propositada, o sujeito está certo *do que sua meditação lhe dá a ver*.

A concretude de um “costumeiro sonho” é experiência possível, cujo *acesso imediato* adquire-se pelas tantas lembranças que o sonho traz, e nessa experiência compreende-se uma produção real e atual, que ocorre durante a meditação. No entender de Foucault, a experiência do sonho obedece à seguinte série: (1) “Pensar o sonho”; (2) “Recordar-se do sonho”; (3) “Procurar desenlaçar o sonho e a vigília”; (4) “Não mais saber se sonhamos ou não” e, finalmente, (52) “*Voluntariamente*, fazer como se sonhássemos”¹⁹⁰. Chegado ao exercício voluntário, o meditante é afetado pela operação que pensou o sonho, ou melhor, afetado pelo risco de não ter inteiramente certeza de estar acordado. Esse traço de modificação do próprio sujeito meditante e que o afeta – afeta-o na medida mesma que se supõe incerto da vigília – leva ao seguinte resultado: “mesmo transformado em “sujeito suposto como dormente”, o sujeito meditante pode perseguir de modo certo o encaminhamento de sua dúvida”¹⁹¹.

Com essa primeira grande conclusão, Foucault pode alterar totalmente o foco da loucura, como um instrumento secundário na dúvida metódica, tornando inviável o tipo de oposição entre o sonho e a loucura, entre o bom e mau exemplo como instrumento da dúvida. A loucura não será nem insuficiente na ordem das razões, nem pedagogicamente menor, porque ela precisa ser compreendida dentro de um novo sistema de oposição, ou melhor, dentro de um novo *sistema de recusa* e, nesse sistema, a loucura em relação ao sonho sempre se mostra conforme aquela partição em que o sonho *atinge* o meditante, enquanto que a hipótese da loucura é sempre *tangenciada* de algum modo.

Se Derrida propunha um filósofo imaginário a quem Descartes faria eco na objeção, por seu lado Foucault propõe um outro eco: “é extraordinariamente difícil”, diz ele, “permanecer

¹⁹⁰ FOUCAULT, M. Mon corps, ce papier, ce feu. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1118, grifo nosso.

¹⁹¹ Ibidem p. 1118.

surdo ao eco que ressoa entre os dois parágrafos”¹⁹². Há duas experiências opostas e desiguais entre os parágrafos 4 e 5 da *Primeira Meditação*, dois exercícios paralelos e desiguais: o exercício do *demens* e o do *dormiens*. Para tanto, o filósofo propõe quatro eixos de oposição, que manifestam um belo jogo do texto cartesiano:

- Oposição quanto à *natureza do exercício meditativo*, que se revela no *vocabulário* utilizado por Descartes. Quando, no disputado *parágrafo 4*, levanta-se a hipótese da loucura, o vocabulário é o de comparação: “A não ser, talvez, que eu me compare...” Portanto, o louco é o “termo exterior ao qual eu me comparo”¹⁹³. Já no *parágrafo 5*, no qual se principia o argumento do sono e do sonho, o vocabulário é o da memória: “tenho o costume de dormir e de representar, em meus sonhos” e, ainda, “Quantas vezes ocorreu-me sonhar...”. Assim, “o sonhador: o que me lembra ter sido eu mesmo; do fundo de minha memória eleva-se o sonhador que eu fui, eu mesmo, que eu serei novamente”¹⁹⁴.
- Oposição quanto aos *temas* do exercício meditativo que se dá a conhecer pelos *exemplos*: na loucura, vemos o meditante tomar-se por um rei, quando se é pobre; estar vestido de ouro e púrpura, quando se está inteiramente nu; imaginar ser cântaros ou ter um corpo de vidro. Deformação e transporte, a loucura “suscita outra cena”; o sonho “não transporta para outra cena, ele desdobra os demonstrativos que apontam para a cena em que estou”¹⁹⁵. Então, os exemplos no caso do sonho, são: *estar aqui, sentado, estar vestido, estar junto ao fogo, contemplar este papel, mexer esta cabeça*, que, apesar de talvez não serem mais do que uma imagem de tudo o que se vê, estão ainda atreladas à percepção atual.
- Oposição quanto à *prova central* do exercício. Podemos assinalar uma diferença efetiva entre o sonho e a vigília? Foucault entende que, com relação ao sonho, o meditante obriga-se a tomar como prova os exemplos dados: “eu tenho a lembrança de ter sonhado que eu sacudia a cabeça”. Sacudindo-a, haveria clareza e distinção maiores, porém, esse critério da diferença invalida-se, já que tenho a nítida lembrança

¹⁹² FOUCAULT, M. Mon corps, ce papier, ce feu. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1120.

¹⁹³ Ibidem p. 1119.

¹⁹⁴ Ibidem p. 1119.

¹⁹⁵ Ibidem p. 1119.

de sacudir a cabeça no sonho. A diferença não foi efetuada, mas a prova de que a clareza e distinção no sonho são indiferentes como critério é uma tentativa de demonstração. Na loucura, diferentemente, não se trata de provar nada, não se busca uma prova da diferença pela clareza e distinção, mas sim uma constatação de que não sou louco. Não é um questionamento demonstrativo, mas uma constatação, manifestada para o meditante, de que eu seja louco, se me tomar por um rei. De modo que não há *prova da loucura*, e tão logo os temas da extravagância são anunciados, Foucault é sensível ao fato de advir aí um estrondo que grita: *sed amentes sunt isti*.

▪ Oposição quanto ao *efeito* do exercício. No ultimo eixo de oposição, Foucault considera as “frases-decisões” dos parágrafos em que as hipóteses da loucura e do sonho ocorrem. Para a loucura, temos as seguintes frases: “Mas quê? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos”. Nessa passagem, destacam-se dois elementos bem nítidos da referência exemplar à loucura: ela é construída na terceira pessoa do plural (*isti*), isto é, os outros é que são loucos. A isso se adiciona o modo condicional do verbo e da frase (*e eu não seria menos extravagante se...*) que aparece, justamente, como a impossibilidade do meditante em experimentar a loucura na qualidade de prova, como efeito sobre si. Foucault afirma que o sujeito meditante levanta a possibilidade da prova, mas sabe que não precisa realizá-la de fato, porque não é sequer preciso fazer-se de louco, para saber o que seria uma ação louca. Só o projeto de imitar os loucos é, de saída, extravagante. Por outro lado, para o sonho temos duas frases que respondem, segundo Foucault, àquelas duas frases da hipótese da loucura. A primeira frase de resposta é “*eu me sinto inteiramente pasmo*”, e a segunda é “e meu pasmo é tal, que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo”. O sonho e o efeito dele sobre o meditante, praticamente indissociáveis, têm como solução a permanência da meditação. Dito de outro modo, o meditante tem de atravessar a prova para perceber que não há “quaisquer indícios concludentes” da clareza e da distinção entre o sonho e a vigília; ele tem de passar por um conjunto de operações que visavam a resolver um problema e só assim ele chega, enfim, a algo, à incerteza de sua própria vigília. O sonho carrega com ele mesmo, na incerteza gerada, a decisão de continuar a meditar; a loucura exclui-se desse projeto, que tem sua continuidade^{xiv}.

Na última parte de seu *Mon corps, ce papier, ce feu*, o filósofo aprimora esse eco entre os parágrafos, expondo a compreensão que tem da noção de meditação. Uma pura demonstração discursiva seria constituída de “um conjunto de enunciados produzidos cada um em seu lugar e em seu tempo, assim como são produzidos enquanto acontecimentos discursivos”.¹⁹⁶ Acontecimentos que, por seu turno, estão ligados uns aos outros em série e são, por isso, passíveis de uma análise segundo regras formais, nas quais o sujeito do discurso não está implicado, ou não pode ser alterado porque são apenas as regras frias que, efetivamente, permitem uma demonstração: o sujeito da demonstração precisa estar como que fixo e neutralizado. Em uma meditação, diferentemente, o sujeito está inteiramente envolvido no movimento de seu desenrolar: está comprometido com uma “série de modificações do sujeito enunciante”: na meditação o sujeito é afetado por seu próprio movimento; é exposto a *riscos*, efeitos; passa por *provas, tentações, estados*; adquire um *estatuto* ou *qualificação*, modificações trazidas na e pela operação mesma do sujeito e das quais não “era o detentor” de saída¹⁹⁷.

Diferentemente, a *meditação demonstrativa* é um “conjunto de acontecimentos discursivos que constituem, ao mesmo tempo, *grupos de enunciados ligados uns e outros por regras formais de dedução e séries de modificações do sujeito enunciante* [...]”¹⁹⁸. Meditar significa, portanto, cumprir duas experiências. Foucault diz que o leitor que deseja provar a verdade, no percurso da meditação, deve percorrer o conjunto dos enunciados que “formam o sistema”¹⁹⁹. Mas essa porção daquele que medita não se esgota aí: a demonstração é meditativa, porque o leitor deve abrir-se ao exercício que afeta, que faz efeito, enfim, que o modifica. É isso que leva Foucault a afirmar que “um conjunto de modificações forma o exercício que cada leitor deve efetuar e pelos quais cada leitor deve ser afetado, se quiser ser, por seu turno, o sujeito enunciante dessa verdade, por sua própria conta”²⁰⁰.

No perigo ameaçador de transformar as *Meditações*, em seu conjunto, numa espécie de meditação experimental, inteiramente aberta à contingência, o filósofo admite que, certamente, há os momentos de *pura dedução*. Não é o caso, de todo modo, da passagem sobre a loucura e o

¹⁹⁶ FOUCAULT, M. *Mon corps, ce papier, ce feu. Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1125.

¹⁹⁷ Idem.

¹⁹⁸ Idem, grifos nossos.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 1126.

²⁰⁰ Idem.

sonho, que são momentos nos quais se entrecruzam o exercício do sujeito enunciante e o sistema demonstrativo. O sonho e o conjunto dos argumentos sobre a loucura são, por fim, retomados no entrecruzamento da trama demonstrativa com a denominada trama ascética. O apelo que Foucault faz à noção de sistema de atualidade norteia as possibilidades que são excludentes na loucura, porém complementares no sonho. No sonho, pode-se **ver** com nitidez, num aparente absurdo, o engano ao qual o *dormiens* submete-se: *estupor incerto e visão manifesta* norteiam um afastamento racional do que não é verdadeiro; na loucura, contrariamente, o sistema de atualidade é, de saída, uma impossibilidade total: não pode ser louco e ainda permanecer duvidando razoavelmente.

2.7. RETORNANDO ÀS PRÁTICAS NÃO-DISCURSIVAS

Esse episódio do discurso filosófico clássico não apenas anula simplesmente a possibilidade de uma verdade louca ou uma loucura veraz como, em seu lugar, a loucura é evitada em práticas não discursivas que a dúvida cartesiana testemunha. Como esse propósito de duvidar *não sendo louco* atuaria, enfim, nas práticas não-discursivas?

O fato de Foucault explorar o território filosófico clássico, particularmente a captura do texto cartesiano como testemunha da prática social de exclusão, não é para nele encontrar o seu motivo final, nem para achar uma estrutura epistemológica explicativa. Não se quer, muito menos, rubricar a filosofia clássica como consciência perversa de um tempo de obscuras proscritões de que ela teria sido estranhamente cúmplice. Deve-se afastar, assim, essa leitura redutora. A traição a esse grande signo, assinalemos, não atinge um projeto de proscritão abrupta e imediata na história da cultura. Eis o intuito de Foucault: o percurso da dúvida testemunha uma exterioridade.

Quando a Idade Clássica organiza a experiência da cura, Foucault faz uma verdadeira catalogação das ideias terapêuticas que almejavam a supressão da loucura²⁰¹. Há uma ambiguidade entre as técnicas de intervenção no corpo e os elementos psicológicos que estas

²⁰¹ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva 2005, p. 297-326 (cap. Médicos e doentes).

mesmas técnicas deixavam transparecer. E essa ambiguidade remete a dois níveis de terapêutica: primeiro, “as técnicas que consistem em modificar as qualidades comuns ao corpo e à alma” e, segundo, “as que consistem em investir a loucura pelo discurso”²⁰². Descartes é, então, retomado nessa passagem da catalogação das terapêuticas da loucura e vem à tona, novamente, para dirigir o universo do discurso no qual a loucura, abolida do pensamento, expõe que tipo de existência discursiva inaugura-se na superfície cultural, ou melhor, que exterioridade o texto cartesiano marcaria.

Assim, dos métodos que procuram ajustar as *formas de supressão da loucura* a seu *investimento do desatino*, existe esse que “repousa num movimento discursivo da razão raciocinante consigo própria e se dirige à loucura em sua qualidade de erro, dupla inanidade da linguagem e da imagem, em sua qualidade de *delírio*”²⁰³. O *despertar* é a primeira característica feição desse emaranhado das ideias terapêuticas. Ele estrutura a cura da loucura, tanto como intervenção que deseja suprimir a doença, quanto uma intenção de geri-la pela linguagem:

*O despertar. Uma vez que o delírio é o sonho das pessoas acordadas, é preciso tirar os que deliram desse quase-sono, despertá-los de sua vida de sonhos, entregue às imagens, trazendo os de volta para uma vigília autêntica, onde o sonho se apaga diante das figuras da percepção. Este despertar absoluto, que elimina uma a uma todas as formas da ilusão, era perseguido por Descartes no começo de suas *Méditations*, e ele o encontrava paradoxalmente na própria consciência do sonho, na consciência da consciência enganada*²⁰⁴.

Despertar é sair da inércia e da ilusão de quem parece dormir e sonhar, é, enfim, oferecer a clareza a esses loucos que, embora acordados, estão sob o fluxo de um quase-sono, de uma imaginação que é seu delírio. Retirá-los dessa condição é despertá-los das imagens pelas quais estão tomados. Não há dúvida, explica Foucault, de que uma *autêntica vigília* vai apagar tais imaginações loucas por meio das fortes *figuras da percepção*. Descartes, nessa medida, é o *éveiller absolu*. Como esse despertar enraizou-se no domínio da instituição, das práticas de intervenção e supressão da loucura?

Duvidar, não sendo louco, não pode ser a atuação da culpabilidade que teria funcionado, por um estranho mecanismo incógnito, como consciência ética e exterioridade, no

²⁰² Ibidem, p. 326-327.

²⁰³ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva 2005, p. 326-327.

²⁰⁴ Idem, ibidem, p. 327.

entorno das figuras morais do Classicismo. Descartes desperta o meditante que não pode ser louco, afeta sua condição de ser só pensamento são. Mas não é sob os auspícios do filósofo que se fundam as casas de internamento; trata-se de uma função de existência que repetirá texto em decreto, é uma cópula entre “predicados”, ou melhor, uma nervura enunciativa que atravessa *para o outro lado*:

Mas entre os loucos é a medicina que deve realizar esse despertar, transformando a solidão da coragem cartesiana na intervenção autoritária do desperto seguro de sua vigília na ilusão do desperto com sono: caminho oblíquo que atravessa dogmaticamente o longo caminho de Descartes. O que Descartes descobre ao final de sua resolução e na *duplicação* de uma consciência que nunca se separa de si mesma e que não se *desdobra*, a medicina impõe do exterior, e na dissociação entre o médico e o doente.

A medicina fará seu trabalho de traição: em solidariedade à *solidão da coragem cartesiana*, a medicina cumpre sua verdade de regulação moral, na “intervenção autoritária do desperto seguro de sua vigília, na ilusão do desperto com sono”. O regime de repetição do enunciado de exclusão: *Ora, são loucos, pois que os que despertemos-curemos!* Dogma do meditante, como puro pensamento transposto em normalização: **“O médico, em relação ao louco, reproduz o momento do *cogito*, em relação ao tempo do sonho, da ilusão e da loucura. *Cogito* exterior, estranho à própria cogitação e que só pode impor-se a ela na forma da irrupção”**. Assim, a economia da dúvida cartesiana, essa filosofia de primeira pessoa que origina uma impossibilidade da loucura, desempenhou uma *função* na prática terapêutica clássica. Foi uma escolha efetuada em relação de dependência com essa prática não-discursiva da cura, no Classicismo. É nesse sentido que Foucault entende a dúvida cartesiana como um *parti pris* ético, uma *vontade de manter-se desperto*, que se transmuta num manter o insano desperto de sua falsa atualidade:

Parece que, se a loucura não intervém na economia da dúvida, é porque ela ao mesmo tempo está sempre presente e sempre excluída do propósito de duvidar e da vontade que o anima desde o começo. Todo o percurso que vai do projeto inicial da razão aos primeiros fundamentos da ciência costeia as margens de uma loucura que ele evite incessantemente através de um *parti pris* ético que não é outra coisa senão **a vontade de manter-se desperto**, o propósito de vagar ‘apenas em busca da verdade’²⁰⁵.

Não é curioso que, no século XIX, Nietzsche leve adiante essa transversal da loucura – não só porque com ele se reabilitam a perdida figura do filósofo louco e uma obra de loucura,

²⁰⁵ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 142.

como diz Foucault – mas porque a própria filosofia nietzschiana coloca-se como um tipo de medicina da cultura “cuja tarefa é precisamente a vigília”²⁰⁶, é estar desperto (*Waschesein*)? O antidogmatismo de Nietzsche, perpassado pela importância da vigília contra o tempo da enfermidade dogmática, pode ser uma nova dobra de uma antiga necessidade. Tarefa para uma arqueologia da latência da razão trágica.

Em todo caso, um encontro inevitável de Foucault com Nietzsche: não só porque para ambos a verdade sempre é uma petição de princípio, um valor que se pretende alto demais, como também uma forma renovada de avaliação do discurso é autorizada. O que o francês denomina de sono antropológico²⁰⁷, que viria a substituir, na nossa Modernidade, o sono dogmático desenhado pelo criticismo kantiano, corresponde exatamente ao que Nietzsche formulou como o pensamento dogmático: o homem como referência absoluta de verdade. A crítica antidogmática da vontade de verdade do filósofo alemão está pressuposta como a operação mais própria da arqueologia. Se o que Foucault *pode* fazer é uma história dos limites, como observou a respeito da arqueologia, isso não deve significar que o arqueólogo situa-se em uma posição equívoca entre o momento da obscuridade dos gestos originários da razão e sua clara positividade. A possibilidade de fazer a história de uma espessura originária equivale a sempre tomar a verdade como a história dos limites: não é que Foucault parte de um originário, é que ele admite, a título de experimento, atocaiar a verdade em seu território próprio.

²⁰⁶ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 8 (Prólogo).

²⁰⁷ “E eis que, nessa Dobra, a filosofia adormeceu num sono novo; não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia” (FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 471).

NOTAS

ⁱ Sobre a recepção da publicação de *As palavras e as coisas*, Jean Zoungrana faz um extenso apanhado para constatar que [...] aos olhos de numerosas pessoas, *As palavras e as coisas* apareceu como um livro sustentado por uma ideologia fortemente conservadora. A ênfase no sistema com sua determinação anuncia o fim (*sonne le glas*) de toda política que se queria revolucionária” (ZOUNGRANA, JEAN. *Michel Foucault: Un parcours croisé: Levi-Strauss, Heidegger*. Paria, Editions L'Harmattan, 1998, p. 85).

ⁱⁱ Os conceitos de documento e monumento são localizados por Axel Honneth dentro desta empreitada de eliminação do sujeito. O documento simplesmente seria uma expressão significativa de um sujeito, isto é, trata-se do melhor exemplo do velho erro histórico orientado pela projeção normativa do sujeito. Este sistema significativo congelado no texto, porém, só pode ser admitido nesta condição de normatividade projetada, se descartarmos qualquer interação entre sujeitos. Sujeito único e coletivo, somado à sucessão histórica diacrônica, eis as bases da compreensão arqueológica de documento para o autor (HONNETH, Axel. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Cambridge : The MIT Press, 1991.p, p. 113-115).

ⁱⁱⁱ Lembremos o que Hacking diz a respeito do modelo arqueológico: “nas ciências imaturas, são definidas regularidades pelas quais o modelo hipotético-dedutivo é irrelevante”. O autor se refere ao pressuposto fundamental da arqueologia que sai em busca de leis e regularidades num sistema de dispersão que não obedece ao estilo hipotético-dedutivo das ciências maduras (HACKING, Ian. Michel Foucault's Immature Science. In: **Noûs**, Vol. 13, No. 1 pp. 39-51, Blackwell Publishing, 1979, p. 47-48).

^{iv} “Foucault não se ocupa com o modo pelo qual os sujeitos formarão uma constituição determinando quem ou o que é soberano”, esclarece Hacking, “ele deseja saber como estão constituídos estes sujeitos mesmos. Assim como não havia loucura pura, nenhuma coisa em si mesma, também não há sujeito puro [...] prévio às formas de descrição e apropriadas a uma pessoa”. A emergência de sujeitos corresponde a um complexo jogo de apoios e táticas que não podem suspendê-los já que antes de tais jogos eles não existiam. O que se pode discutir é o *nominalismo extremo* que disto resulta para o pensamento de Foucault (HACKING, Ian. La arqueologia de Foucault. In: HOY, David C. (org). *Foucault*. Traducción de Antonio Bonano, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, p. 45-46).

^v DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant’Ana Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988,, p. 23. Sobre as aproximações e distanciamentos dos projetos de Foucault e Deleuze: Cf. PRADO Jr, Bento. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. [comentários de Arley Ramos Moreno, Sérgio Cardoso, Paulo Eduardo Arantes. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 143-150. Indiquemos o espírito da divergência : “De um lado, a arqueologia de Foucault tem uma natureza, por assim dizer, propedêutica (corresponde a uma espécie de “prolegômenos a todo pensamento futuro que não queira guardar o estilo onto-teo-antropológico”) e, suspendendo o valor de verdade do discurso, limita-se a abrir espaço para um pensamento “outro” ou futuro; de outro lado, a análise deleuziana da instauração filosófica já se entende como pensamento em ato e a pergunta pela essência da filosofia já é a sua própria resposta (bússola e polo magnético simultaneamente). Noutras palavras, a um estilo crítico e reflexivo opõe-se um estilo imediatamente metafísico e dogmático (sem atribuir, é claro, qualquer sentimento pejorativo a esses termos). (*Opus cit.* p. 218; p. 149).

^{vi} Crítica semelhante a esta é feita em termos de um funcionalismo da arqueologia. O enunciado desempenharia um “funcionalismo”, como defende Honneth. Foucault, ao opor-se “ao o conceito do “documento”, indicaria “um material e uma testemunha indiretamente simbólica do passado, como um monumento. Sua forma original é inicialmente reconstruída por meio de uma atividade arqueológica, isto é, por meio de um trabalho técnico exigente, que desvela e recolhe as partes dispersas de um monumento. O sucesso de tal procedimento arqueológico é testado, antes de mais nada, pelo critério da **harmonia funcional** da estrutura de significação reconstruída. Todas essas associações de significação produzidas pelo conceito de “monumento” apontam para a mesma conclusão: elas devem necessariamente descrever uma aproximação, na qual a tradição histórica não é caracterizada através da análise quase objetivista (quasi-objectivistic) de edifícios textuais. À medida que um documento escrito torna-se um monumento aos olhos do observador ele perde, de modo simbólico, sua forma mediada de expressão e se torna um fato, esvaziado de significado, de uma *oeuvre* composta por elementos textuais. O teórico depara-se com a tradição não como um contexto de símbolos significantes, mas como uma estrutura de signos dados meramente de forma

empírica”. (HONNETH, Axel. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Cambridge : The MIT Press, 1991, p. 121). De que maneira esse funcionalismo da arqueologia poderia ser uma estrutura, como o mesmo autor diz, de *signos meramente empírica*? Não seria, justamente, a travessia de significado, sistemas de referências cruzados que permitem a descrição de um objeto do discurso, isto é, precisamente de uma formação discursiva? A melhor resposta pode ser tomada de Marietti: “A ausência de critério fixo da observação – em que o único *parti pris* venha ser o da não-determinação – não implica, certamente, mais o “sujeito”; mas esta constatação não deve ser tomada em benefício de uma realidade social efetiva [...]. O que pode parecer como uma extinção completa da “materialidade” é apenas o sintoma do que se passa realmente e que é uma operação de mescla, voluntariamente efetuada, na e pela qual as diferentes posições se reduzem a ser apenas domínios e objetos arqueologicamente inventariados, seja isto o asilo ou a prisão (MARIETTI, ANGÈLE K. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985, p. 184). Acreditamos que o funcionalismo não seria uma possibilidade estranha ao arqueólogo, desde que se compreenda que os elementos do método não tomam um efeito de contexto ou qualquer espécie de fundamento prático como originário das práticas discursivas. A inteligibilidade do sujeito corresponde ao lugar que ocupam tais atos na rede. Foucault não cansará de dizer que essa empresa comporta um paradoxo – já que é preciso supor uma coincidência entre inteligibilidade dos atos e sua própria posição na rede.

vii Jacques Revel diz que *História da loucura* recebeu uma acolhida “mais calorosa” por parte dos historiadores. Recorda, assim, que, nos *Annales*, o trabalho de Foucault contou com uma “dupla intervenção”: a de Robert Mandrou e a de Fernand Braudel. Segundo Revel, são dois conjuntos de razões que explicam essa acolhida ao trabalho de Foucault. Primeiro, porque se tratava de uma reflexão que unia filosofia e história: além de manter grande afinidade com a história das mentalidades, o recém-publicado livro ainda aparecia aos historiadores franceses como um êxito a ser louvado “no domínio ainda experimental da história das mentalidades” (REVEL, Jacques. *Le moment historiographique*. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: Lire l’oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, p. 85). Arqueologia e história das mentalidades encontrar-se-iam, portanto, no parentesco disciplinar que surgia como algo “descoberto e reivindicado”. (p.85). Depois, Revel afirma que a *longa duração* foi um aspecto assinalado por essa geração dos *Annales* como uma proximidade do escrito, “uma maneira de fazer” que parecia ser compartilhada. Apesar dessa benquista condição dos primeiros trabalhos de Foucault pelos *Annales*, Revel vai denunciar os mal-entendidos entre a história praticada pelo filósofo, tanto na *História da loucura* quanto em *O nascimento da clínica*, e os pressupostos da história das mentalidades, tal como ela foi definida por Lucien Febvre entre 1920-1940. (REVEL, Jacques. *Le moment historiographique*. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: Lire l’oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, p. 83-96).

viii Muitos estudos buscaram refletir não só as particularidades do estruturalismo foucaultiano, como a filiação declarada de Foucault a Lévi-Strauss. Não é nosso intuito o exame desse campo de questões, embora nos valhamos aqui de uma possibilidade de aproximação pontual. Jean Zoungrana, que avaliou o percurso cruzado de Foucault entre Lévi-Strauss e Heidegger, oferece-nos um exemplar estudo da questão, recorrendo tanto à recepção dos trabalhos de Foucault na França, quanto avaliando as aproximações com o estruturalismo. Sobre o tema, orienta, por exemplo: “Dois grandes temas lévi-straussianos podem assim se ler em Foucault. De uma parte, interrogando uma *epistèmê* de uma época, Foucault se pergunta qual é a *grille* conceitual e qual é o esquema conceitual que ordenam a experiência da época considerada: em Pensamento selvagem, Lévi-Strauss faz grande uso do termo *grille*. Foucault aplica, em outro momento de seu estudo, o princípio binário caro a Lévi-Strauss. Assim, segundo Lévi-Strauss, toda estrutura tem a tendência em produzir o efeito inverso: revolta dos jovens contra os velhos, conflito de gerações. Segundo Foucault, em *As palavras e as coisas*, a Renascença é inteligível apenas como inversão da Idade Média, a Idade Clássica como imagem especular da Renascença (ZOUNGRANA, JEAN. *Michel Foucault: Un parcours croisé*: Lévi-Strauss, Heidegger. Paris: Editions L’Harmattan, 1998, p. 123).

ix Outro modo de assinalar a coadunação da diacronia e a sincronia, que nos explica muito o fato de a arqueologia não suspender a história, pode ser colhido, ainda que de modo enviesado, da teoria da estrutura dos mitos. “Se queremos perceber os caracteres específicos do pensamento mítico, devemos, pois demonstrar que o mito está, simultaneamente, na linguagem e além dela”. (LEVI-STRAUSS, Claude. “História e Etnologia”. *Antropologia Estrutural* 6ª. Edição, São Paulo: Tempo Brasileiro, 2003, p. 240). O mito é um sistema temporal que combina o tempo reversível e o irreversível, definidos por Saussure como o domínio da *língua* e o da *palavra*. Lévi-Strauss brilhantemente mostra que o mito é uma linguagem elevada, um fato linguístico destacado de qualquer outro que

“decola do fundamento linguístico sobre o qual começou rolando” (Ibidem, p. 242). Assim, o mito comporta uma dupla estrutura (histórica e a-histórica) que leva a teoria a pensar num terceiro nível em que se daria um objeto absoluto. Interessa-nos ressaltar o estatuto que a *ideologia política* desfruta nessas considerações do antropólogo, que nos parecem bem similar ao trato que Foucault dá, na arqueologia, à não oposição que discutimos entre estrutura e história. Lévi-Strauss diz que a ideologia política é o que mais se assemelha ao pensamento mítico na contemporaneidade (Ibidem, p. 241). O historiador que evoca a Revolução Francesa refere-se a uma sequência de acontecimentos passados que tem consequências por meio de “uma série não-reversível de acontecimentos intermediários” (Ibidem, p. 241). Para o homem político, diferentemente, a sequência de acontecimentos passados mostra-se recorrential. Eles têm “eficácia permanente, permitindo interpretar a estrutura social da França atual [...]” (Ibidem, p. 241). Leiamos o que diz Foucault a propósito da mesma Revolução e de seu papel na mudança histórica: “Assim, a Revolução Francesa – já que foi em torno dela que se centraram até aqui todas as análises arqueológicas – **não representa o papel de um acontecimento exterior aos discursos**, cujo efeito de divisão, para pensarmos como se deve, teria de ser reencontrado em todos os discursos; **ela funciona como um conjunto complexo, articulado, descritivo, de transformações que deixaram intacto um certo número de positivities**, fixaram, para outras, regras que ainda são as nossas e, igualmente, estabeleceram positivities que acabam de se desfazer ou se desfazem ainda sob nossos olhos (FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 198). Assim, se Foucault não poder ser estranho ao estruturalismo – e sabemos quanta tinta correu a esse respeito – a versão que lhe dá é uma espécie de “destruction méticuleuse” (Idem. *Réponse à une question Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p.714). Seguimos a leitura de Marietti, que nos sugere: Foucault está mais próximo de um destruturalismo do que do estruturalismo rigoroso. A autora, assim, quer indicar o tipo de operação da arqueologia como uma revolução teórica. Considerando que “uma das melhores regiões abertas à arqueologia” parece ter sido, para o filósofo, a Idade Clássica, a autora se pergunta: “não é sintomático que a arqueologia de Michel Foucault (objeto possível e necessário por onde se enuncia este discurso) seja ela própria possível e necessária apenas em um tempo em que as estruturas (formações, regras, enunciados, rede de relações) se descobrem como tais [...]?” (MARIETTI, ANGÈLE K. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985, p. 45) O que se advoga como operação própria da arqueologia é “a desestruturação teórica de estruturas discursivas” que se serve de uma “operação de auto-reconhecimento”. (Ibidem, p. 45).

^{ix} A arqueologia busca, pois, a formação e deformação das estruturas sem, com isso, incorporar-se ao movimento dessas formações e deformações. [...] O método arqueológico não aborda um universo fechado, pois seu pressuposto é a abertura de obras, sua destruição como obras, seu exame sob forma de enunciados, sem transcendência alguma a não ser o campo no qual elas encontram sentido [...] (Ibidem, p. 104).

^x Neste ponto, lembramos do artigo de Barry Smart. Embora não se dedique a estudar o caráter político da arqueologia, se refere a esta postura que encara o pensamento do filósofo como possuidor de “um efeito esterilizante ou anestesiante”, ou então, sob o signo da “insensibilidade política SMART, Barry. La política de la verdad y el problema de la hegemonia. In: HOY, David C. (org). *Foucault*. Traducción de Antonio Bonano, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, p. 185). Isto devido a uma “consequência lógica” nascida tanto do método arqueológico quanto do genealógico: ambas, opondo-se a “corpos teóricos unitários ou a discursos globalizadores”, (Ibidem, p. 185) acabam se limitando a diagnósticos locais sem uma **verdadeira especificação da ação política**. Mas sua posição não é esta. Afirma que um claro objetivo político da obra de Foucault seria oferecer as condições de criação de “sujeitos particulares” (o louco, o preso, o homossexual) que poderiam se expressar e atuar socialmente sem uma teoria que os determinassem em práticas institucionais. O discurso político da obra foucaultiana se reconheceria negativamente: pelo jogo de dispersão, desvio e contingência na história, Foucault “abre a questão da hegemonia como análise da operação e dos efeitos de técnicas de poder” que sustentam diferentes formas de *coesão social*. Tal posição seria já uma forma de confrontar as próprias hegemonias sociais. Contudo, se Smart levanta esta rica possibilidade, não indica conceitualmente o que nas histórias de Foucault efetivamente marca tal problematização da hegemonia (Ibidem, p. 186).

^{xi} “As ciências imaturas não são eminentemente modelada sobre resultados definitivos e devem ser estudados através da massa anônima de material que elas deixaram para trás, e não através de alguns sucessos espetaculares”. (HACKING, Ian. Michel Foucault's Immature Science. In: *Noûs*, Vol. 13, No. 1 pp. 39-51, Blackwell Publishing, 1979. p. 41-42). Hacking enfatiza que a pesquisa arqueológica não se vale de um corpo de conhecimento unificado

numa pessoa ou escola. Foucault disporia de um *teasing device* que confirma, para conjuntos de crenças concorrentes, um mesmo sistema de regras autônomas e anônimas.

^{xii} “A filosofia é – ao lado da literatura, da história, da religião – um destes “grandes tipos de discursos” que a tradição acostudou opor entre si. Ora, o arqueólogo coloca em questão tais “individualidades” [...]. A filosofia, enfim, um “fato do discurso” que não é substancialmente diferente de todos os outros, nem mais intrinsecamente determinado. (WAHL, François. Hors ou dans la philosophie? L’Archeologie du savoir, L’Usage des plaisirs, Le Souci de soi. In: Michel Foucault philosophe. Reencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 86).

^{xiii} A démarche de Derrida aparece bem com a hipótese do *Gênio Maligno*: este poria em questão o pensamento puro. Ou melhor, os objetos puramente inteligíveis são postos de tal modo em questão, que a forma do inteligível sofre as consequências de um momento hiperbólico absoluto, isto é, Descartes não contorna nem exclui a loucura, mas a supõe como um ato de ultrapassagem: “o ato do *cogito* vale mesmo se sou louco” (*Opus cit*, p. 85). A certeza se asseguraria na própria loucura. “A hipótese do Gênio Maligno”, afirma Derrida, “vai presentificar, vai convocar a possibilidade de uma loucura total, de um enlouquecimento total que eu não saberia controlar, visto que este me é infligido – hipoteticamente – e do qual não sou mais o responsável” (ibidem, p.81). Se antes o sono e o sonho suplantavam a loucura, porque a absorviam na invalidação total da sensibilidade, a ficção do Gênio Maligno não poupará agora nem mesmo as percepções puramente intelectuais: é a admissão de uma absoluta extravagância que me faria pensar que nem as ideias de origem sensível nem as que são puramente intelectuais podem ser firmemente afirmadas: “Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas” **bem como** “pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado”.

^{xiv} O privilégio da prova do *dormiens*, em detrimento da extração da prova do *demens*, encontra ainda uma confirmação através dos termos latinos de que Descartes se utiliza para designar os loucos.

^{xiv} Derrida afirmava que Descartes não falava da loucura nessa passagem, que ela não se encontraria ali questionada, aludindo que Foucault promovera certa operação *à tout force*. Foucault diz, todavia, que quando a voz do meditador propriamente dita é afirmada, nota-se que desaparece o termo médico *insanis*, aparecendo o termo jurídico *amens-demens*: uma caracterização negativa para designar aqueles que são incapazes de certos atos civis, religiosos e judiciais. É impossível que *eu, que penso* estar ou ser louco, seja *amens* ou *demens*: os *dementes* não dispõem da totalidade de seus direitos quando se trata de falar, de prometer, de contratar, de intentar uma ação, etc. *Insanus* é um termo caracterizante; *amens* e *demens*, termos que desqualificam. No primeiro, é questão de signos; nos outros, de capacidade. (FOUCAULT, M. Mon corps, ce papier, ce feu. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1122). Quem é vítima das ilusões do sono e do sonho é tomado por aquilo que não é: *insanus*. Uma categoria ainda significativa. Ao contrário, a determinação jurídica da loucura que se refere ao momento *Mas quê? São amentes* é uma desqualificação do sujeito, já que “me comparar a eles, comportar-se como eles implica que, eu também, me torne, como eles, demente, incapaz e desqualificado, na minha empresa de meditação (...). Mas se, ao contrário, eu tomo o exemplo do sonho, se eu finjo sonhar, então, todo *dormiens* que eu sou, poderia continuar a meditar, a raciocinar, a ver claramente” (Ibidem, p. 1122).

CAPÍTULO III - UMA A ESTRATÉGIA ARQUEOLÓGICA: A VONTADE DE VERDADE

Os poetas não têm pudor em relação às próprias experiências: eles as extrapolam.

F. Nietzsche. *Além do bem e do mal*;
Prelúdio de uma filosofia do futuro. § 161.

3.1. UM FUNDO ORIGINÁRIO

A interrogação arqueológica aborda os discurso ao nível do saber, isto é, em um patamar que é anterior à classificação dos discursos em tipos. Esta neutralidade reveladora do espaço do saber é obtida por meio das condições de existência do discurso, ou melhor, pelas regras de formação dos discursos que o fundamentam como operação racional. Contudo, uma região originária desde a qual a história partiria, constituindo as diferentes partilhas racionais, é um tema inegável na arqueologia de Foucault. O conhecido prefácio da primeira edição de *História da loucura* (1961), ao afirmar um estado selvagem da loucura, acaba recaindo na percepção quase fenomenológica de uma *consciência* da loucura: as diferentes consciências históricas da loucura, exaustivamente chamadas de *experiências*, devem ser hauridas sempre de um grau zero da loucura. Além dessa última expressão (*grau zero*) que por si só bastaria para evidenciar um originário, as metáforas nesse prefácio multiplicam-se: *região incômoda; renunciar ao conforto das verdades terminais; é originária a cesura que estabelece a distância entre razão e não-razão; um primitivo debate sem supor vitória; distância tomada; vazio instaurado entre razão e o que ela não é; linguagem muito originária; linguagem matinal; modo fugidio*, etc.¹.

O mesmo pode-se assinalar a respeito de *O nascimento da clínica* sobre o espaço de determinação do patológico. Embora o escrito renuncie fazer uma hermenêutica desse

¹ FOUCAULT, M. Préface. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 187-195.

conhecimento, o vocabulário de Foucault está comprometido com uma espessura originária. São as metáforas dos cinco sentidos, com destaque para o olhar, que mais ocorrem nesse escrito: “o que mudou foi a configuração **surda** em que a linguagem apoia-se, a relação de situação e de postura entre o que fala e aquilo de que se fala. Quanto à linguagem, a partir de que momento, de que modificação semântica ou sintática, pode-se reconhecer que se transformou em discurso racional?”. Encontramos tantos outros: *espessura da percepção*², *silêncio originário*, *o olhar da observação e as coisas que ele percebe se comunicam por um mesmo Logos*³ etc. E, ainda, como já citamos alhures:

Para apreender a mutação do discurso quando esta se produziu é, sem dúvida, necessário interrogar outra coisa que não os conteúdos temáticos ou as modalidades lógicas e dirigir-se à região em que as ‘coisas’ e as ‘palavras’ ainda não se separaram, onde, ao nível da linguagem, **modo de ver e modo de dizer ainda se pertencem**. Será preciso questionar a **distribuição originária do visível e do invisível**, na medida em que está ligada à separação entre o que se enuncia e o que é silenciado⁴.

As palavras e as coisas é o livro em que se consagra essa questão, mas que a revela menos como um impensado da arqueologia do que como sua estratégia inconfessa. O originário é o próprio objeto de estudo do escrito: a experiência nua da ordem.ⁱ A arqueologia é definida, então, como a descrição ou o relato das configurações que deram lugar ao conhecimento empírico, isto é, o estudo do ser bruto da ordem que se desprende desse fundo em positivities. A caracterização, tomada da taxonomia de Borges, insiste nesse movimento de desconstituição e constituição das ordens: “lá onde, desde o fundo dos tempos, a linguagem se entrecruza com o espaço”. Outra vez, as trocas mudas, o espaço sem lugar, nem tempo: “[...] é aí que uma cultura, afastando-se insensivelmente das ordens empíricas que lhe são prescritas por seus códigos primários, instaurando uma primeira distância em relação a elas”, desdobra as coisas. Um “[...] espaço unido, onde as coisas normalmente se distribuem e se nomeiam, uma multiplicidade de pequenos domínios granulados e fragmentários, onde semelhanças sem nome aglutinam as coisas em ilhotas descontínuas [...]”. Espaço sempre passível de reestruturação, “[...] pois a orla de identidade que os sustenta, por mais estreita que seja, é ainda demasiado extensa para não ser

² FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. IX-X.

³ Ibidem, p. 119.

⁴ Ibidem, p. VIII.

instável”; “[...] **um** domínio que, apesar de ter sobretudo um papel intermediário, não é menos fundamental: é mais confuso, mais obscuro [...]”⁵.

Contudo, algo novo desponta nesse prefácio que se distingue do simples “elogio” da ordem nua ou da perda e reencontro de um patamar originário que perpassaria a arqueologia. É bem nítida a exposição de Foucault: trata-se de um movimento - movimento *entre o olhar já codificado* e o *conhecimento reflexivo* - e essa região mediana é *a liberação da ordem no seu ser mesmo*, para parafrasearmos o filósofo. Não se trata de uma ontologia do discurso, de supor que um fundo latente grita, em silêncio, sob as formas positivas do conhecimento. Antes, essa “vacância” tem um fim prático: é para que possamos trilhar os sistemas de positivities, por meio de um movimento que as apreende. Vejamos:

Como se, libertando-se por uma parte de seus grilhões lingüísticos, perceptivos, práticos, a cultura aplicasse sobre estes um segundo grilhão que os neutralizasse, que, duplicando-os, os fizesse aparecer ao mesmo tempo que os excluísse e, no **mesmo movimento**, se achasse diante do ser bruto da ordem⁶.

O ser bruto da ordem não é um ser em “potência” prestes a se atualizar, mas um *como se* estivéssemos diante dele. Portanto, é um modo deliberado de apreender o movimento de concomitância entre o significado e sua ruína que, anulando-o, também o duplica. Estar diante do ser bruto da ordem é *dispor-se a* captar a liberação e neutralização de um olhar codificado. Continua Foucault:

É em nome dessa ordem que os códigos da **linguagem**, da **percepção**, da **prática** são criticados e parcialmente invalidados. É com base nessa ordem, **assumida como** solo positivo, que se construirão as teorias gerais da ordenação das coisas e as interpretações que esta requer⁷.

Não há uma autoimposição do ser bruto da ordem que, numa espécie de movimento autônomo e absoluto, encarnar-se-ia ora como *linguagem*, ora como *percepção* ou como uma *prática*. Mas é *em nome de* uma ordem assim liberada que os códigos significativos são neutralizados e que, igualmente, em uma nova construção de significados, poderá uma ordem ser *assumida como* positividade. Foucault não dispõe do quadro operatório de *A arqueologia do*

⁵ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. IX-XIX.

⁶ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. XVII.

⁷ Ibidem, p. XVII.

saber. Mesmo assim, ele já sabe que sua história tem de ser organizadora de um espaço de dispersão, uma história dos acontecimentos discursivos. Esse ser bruto da ordem é, portanto, o espaço no qual a dispersão pode ser tomada como acontecimento. Prossegue o filósofo:

[...] há uma região mediana que libera a ordem no seu ser mesmo: é aí que ela **aparece**, segundo as culturas e segundo as épocas, contínua e graduada ou fracionada e descontínua, ligada ao espaço ou constituída a cada instante pelo impulso do tempo, semelhante a um quadro de variáveis ou definida por sistemas separados de coerências, composta de semelhanças que se aproximam sucessivamente ou se espelham mutuamente, organizada em torno de diferenças crescentes etc.⁸.

Nessa região encontram-se manifestos “os modos de ser da ordem”. Contudo, é preciso ter muito cuidado para compreender tal manifestação. É *como se* essa ordem fosse a mais fundamental, *como se* ela, manifestando os seres, fosse “[...] anterior às palavras, às percepções e aos gestos [...]”. Mostra-se *como se* fosse a “mais sólida, mais arcaica, menos duvidosa, sempre mais “verdadeira”⁹, em relação a toda reflexão teórica que procura explicitar-lhe o sentido. Ela se faz um fundo inquestionável, ou mais precisamente, esse fundo inquestionável, a partir do qual e com o qual nós percebemos a ordem, abre-se como uma experiência nua. A região mediana da ordem não manifesta a totalidade dos seres, na tábua niquelada em que se desdobram as coisas. É que só o desdobramento de coisas, assim tacitamente admitido, torna possível uma história de tais acontecimentos que se enraízam como um olhar codificado para, depois, ser refletido nos avatares da positividade. Desse modo, a arqueologia é presidida por esse fundo originário, mas para configurar-se como a história que percorre os deslocamentos “entre o uso do que se poderia chamar códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem”¹⁰. Em outras palavras, podemos concluir que o foco do arqueólogo está mais voltado à historicidade descontínua do saber, uma posição equívoca e elo entre os códigos ordenadores e as positivities, que a um ato originário fundador do conhecimento.

⁸ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. XVIII.

⁹ Ibidem, p. XVII-XVIII.

¹⁰ Ibidem, p. XVIII.

3.2. A TOMADA DE “CONSCIÊNCIA” DO ORIGINÁRIO ARQUEOLÓGICO

Difícilmente, antes de *A arqueologia do saber*, poderíamos encontrar um vocabulário genuinamente arqueológico. Entre outras coisas, “fixar o vocabulário”¹¹ desse método foi o que pretendeu o escrito, de modo que, antes de sua aparição, é possível dizer que arqueologia ainda falava a língua fenomenológica, embora o sentido efetivamente dado àquelas palavras comprometidas com ela (originário, consciência, experiência etc.) já se encontrasse, no desenvolvimento mesmo da história arqueológica, alterado profundamente. De qualquer modo, *A arqueologia do saber* é a tomada de “consciência” do originário. Foucault percebe que uma experiência foi sugerida. Procurando dela se afastar, ele se corrige:

Não se procura reconstituir o que podia ser a própria loucura, tal como se apresentaria inicialmente em alguma **experiência primitiva**, fundamental, surda, apenas articulada, e tal como teria sido organizada em seguida (traduzida, deformada, deturpada, reprimida talvez) pelos discursos e pelo jogo oblíquo, freqüentemente retorcido, de suas operações¹².

[...] sem referência ao **fundo das coisas**, mas relacionando-os ao conjunto de regras que permitem formá-los como objetos de um discurso e que constituem, assim, suas condições de aparecimento histórico; fazer uma história dos objetos discursivos que não os enterre na profundidade comum de um **solo originário**, mas que desenvolva o nexo das regularidades que regem sua dispersão¹³.

Foucault renuncia, então, às “coisas”, quer “despresentificá-las”, enfim, pretende “substituir o tesouro enigmático das “coisas” anteriores ao discurso pela formação regular dos objetos que só nele se delineiam”¹⁴. Numa palavra, o originário é substituído pela regularidade, ou melhor, pela “descrição sistemática de um discurso-objeto”¹⁵. Posição mais cuidadosa, essa recusa está ligada ao distanciamento de Foucault em relação à fenomenologia, que comportará, por sua vez, o desdobramento de muitos temas e novas problemáticas, sobretudo, sua própria

¹¹ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 121.

¹² Ibidem, p. 53.

¹³ Ibidem, p. 53-54.

¹⁴ Ibidem, p. 53.

¹⁵ Ibidem, p. 158.

avaliação teórica a respeito do descentramento do sujeito no pensamento contemporâneoⁱⁱ. Mas, se se corrige, em *A arqueologia do saber*, e recusa explicitamente as categorias que poderiam sugerir um tom fenomenológico, Foucault tem o cuidado de não atribuir essa crítica exclusivamente à fenomenologia. Ocorre que a arqueologia tem de haver-se com um passado inteiro habituado à soberania da consciência que rejeita o trabalho descontínuo do historiador:

[...] é como se a partir desses conceitos de limiares, mutações, sistemas independentes, séries limitadas - tais como são utilizados de fato pelos historiadores - tivéssemos dificuldade em fazer a teoria, em deduzir as consequências gerais e mesmo em derivar todas as implicações possíveis. **É como se tivéssemos medo de pensar o outro no tempo de nosso próprio pensamento**¹⁶.

A “repugnância singular em pensar a diferença” é um traço que vem se repetindo, segundo Foucault, pelo menos desde o século XIX. Parece preciso, de tempos em tempos, proteger nossos fundamentos antropológicos: “proteger, contra todas as descentralizações, a soberania do sujeito e as figuras gêmeas da antropologia e do humanismo”¹⁷. Já sabemos quais os fundamentos conceituais dessa crítica, conforme as noções operatórias que orientam uma história de coisas efetivamente ditas, isto é, que conceituam a operação do enunciado. O que ainda não assinalamos é o tipo de exterioridade com a qual trabalha a arqueologia. Recusando o originário de que falava até então, Foucault terá de dizer o que faz sua arqueologia ter a empatia para pensar a diferença, o que a torna afeita a pensar o outro, no tempo de seu pensamento; em suma, se “não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem” sendo, pois, “preciso tratá-lo no jogo de sua instância”¹⁸, de onde partimos para falar, no tempo de nosso pensar, o que não é nosso pensamento?

Se bem notamos, é a própria substituição da experiência como espaço de significações originárias pela *experiência limite* que explicita *A arqueologia do saber*¹⁹. Uma *experiência limite* em que o sujeito é arrancado dele mesmo: “isso é que foi importante para mim

¹⁶ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 14.

¹⁷ Ibidem, p. 13-14.

¹⁸ Ibidem, p. 18.

¹⁹ Como acontece a propósito de tantas outras ideias, a noção de experiência é reavaliada por Foucault: “E é este conjunto de prática e discursos que constitui o que eu chamei de experiência, má palavra, aliás, pois na realidade não é uma experiência” (FOUCAULT, M. *Un problème m’intéresse depuis longtemps, c’est celui du système pénal. Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1075).

na leitura de Nietzsche, Bataille e Blanchot”, confirma Foucault. Tais autores foram importantes porque permitiram, “[...] por mais entediados e eruditos que fossem meus livros, que eu os tenha sempre concebido como experiências diretas visando a arrancar-me de mim mesmo, de me impedir de ser o mesmo”²⁰. Importante seria, portanto, investigar os meandros dessa leitura dos referidos autores, no bojo dessa empresa trazida para o pensamento foucaultiano de *dé-subjektivation*: quanto a Nietzsche, estudar a leitura foucaultiana da *morte de Deus*; a Blanchot, estudar *o fora* e, por fim, quanto ao pensamento de Bataille, percorrer a apropriação de Foucault da temática da *transgressão*²¹. Por consequência, desembocaríamos no ulterior desenvolvimento da chamada *Atitude de Modernidade* e no projeto de uma ontologia histórica de nós mesmos: projeto ético de formulação dos modos históricos para uma des-subjetivação. Optamos, entretanto, por outro caminho. Antes de nos colocarmos a trilhar os conceitos que descentram para Foucault a soberania do sujeito, preferimos pensar os ganhos de tal descentramento, ou melhor, preferimos perceber como essa operação, rente ao texto foucaultiano, arma-se como estratégia. Em larga medida, é uma tarefa prática: entender que o modo originário, aparentemente impregnado no pensamento da arqueologia, mantém uma estreita ligação com a noção de vontade de verdade nietzschiana. É uma experiência limite em operação, uma experiência *in vivo* de subtração do arqueólogo na crítica que faz. Ora, se em Nietzsche a vontade de verdade respondia a um trabalho experimental, de modo a subverter o discurso verdadeiro, pelo arrancamento de si mesmo na escrita filosófica, investiguemos se não é esse mesmo fim que a arqueologia persegue: uma experiência de transformação de nós mesmos, levado em frente nas histórias arqueológicas.ⁱⁱⁱ

²⁰ FOUCAULT, M. I Entretien avec Michel Foucault. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 862.

²¹ A tríade Nietzsche, Blanchot e Bataille reaparece muitas vezes nas entrevistas e nos artigos dos anos 1960. Em 1967, contudo, Nietzsche não aparece numa explicação central sobre a questão a chegada de Foucault ao desaparecimento do sujeito. A experiência limite é atribuída à estrutura que conduziu Foucault a um discurso negativo sobre o sujeito: “durante um longo período houve em mim uma espécie de conflito mal resolvido entre a paixão por Blanchot, Bataille e, de outro lado, o interesse que eu nutria por certos estudos positivos, como aqueles de Dumézil e de Lévi-Strauss, por exemplo. Mas, no fundo, estas duas orientações, em que o único denominador comum era talvez constituído pelo problema religioso, contribuíram, na mesma proporção, para me conduzir ao tema do desaparecimento do sujeito. **Quanto a Bataille e Blanchot, acredito que a experiência do erotismo do primeiro e o da linguagem para o segundo, compreendidas como experiências de dissolução, de desaparecimento, de negação do sujeito (do sujeito falante e do sujeito erótico) me sugeriram, simplificando um pouco as coisas, o tema que eu transpus nas reflexões sobre as análises estruturais ou ‘funcionais’ como aquelas de Dumézil e Lévi-Strauss**” (FOUCAULT, M. Qui êtes-vous, professeur Foucault ? *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 642-643, grifos nossos).

3.3. UM LEITOR SEM INTERMEDIÁRIOS

É bem conhecida a fidelidade polêmica de Foucault em relação ao pensamento nietzschiano. Caixa de ferramentas a ser utilizada, esse pensamento está longe de ser objeto de um comentário de Foucault, mas é um meio que utiliza para pensar seus problemas: “eu sou simplesmente nietzschiano e tento ver, na medida do possível, sobre um número de pontos, com a ajuda dos textos de Nietzsche – mas também com teses anti-nietzschianas (que são igualmente nietzschianas!), o que se pode fazer em tal ou tal domínio”²². A única fidelidade que se poderia dedicar a Nietzsche é, por isso, deformá-lo:

Quanto a mim, os autores de que gosto, eu os utilizo. O único sinal de reconhecimento que se pode testemunhar para um pensamento como o de Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Assim, se os comentadores dizem que se sou não fiel a ele, isto não tem nenhum interesse²³.

Assim, nem Nietzsche é um nome comum no interior da obra de Foucault, nem sobre a diversidade de utilizações pesaria um descomprometimento por parte do filósofo. Inseparável de sua “fidelidade” a Nietzsche, Foucault tenderá, na verdade, a reunir exegese e uso dos conceitos, conforme o regime do seu próprio pensar. Se o filósofo alemão é utilizado, vê-se, também, interpretado à luz da arqueologia foucaultiana como figura central ou, se quisermos, como *testemunha* de um diagnóstico que a arqueologia quer fazer. Pode-se trazer, a esse respeito, uma útil lembrança: os nomes dos autores que, ao longo das obras arqueológicas são trazidos, não designam os nomes próprios como totalidade identificadora de uma obra; por isso, eles são sempre uma testemunha (*témoin*) – vocábulo largamente utilizado por Foucault – da descrição arqueológica visada, isto é, de “uma certa transformação que ocorreu em uma determinada época e que podemos ver em ação [...]”²⁴. Foi isso que representaram os nomes de Ricardo, Bopp, Cuvier e tantos outros aparecidos, especialmente em *As palavras e as coisas*. Foucault justifica:

²² FOUCAULT, M. Le retour de la morale. *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1523.

²³ FOUCAULT, M. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 817-849. Entretien sur la prison: le livre et sa méthode, p. 1621.

²⁴ FOUCAULT, M. La situation de Cuvier dans l’histoire de la biologie. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 928). Esta discussão remete-se necessariamente à crítica da noção de autoria sobre a qual

[...] o problema para mim não era descrever Buffon ou Marx, nem era reproduzir o que eles disseram ou quiseram dizer: buscava apenas encontrar as regras através das quais eles formaram um certo número de conceitos ou de contextos teóricos que se podem encontrar em seus textos²⁵.

Sabemos que essa temática é a que nos envolve na pergunta foucaultiana “o que é um autor”? Já é bem conhecida a conferência homônima sobre a função *autor*. A partir dela, poderíamos responder, simplesmente dizendo, que Nietzsche não é um autor para Foucault; não é um nome próprio, mas exerce essa função tão complexa na cultura ocidental, que tenta definir como um peculiar *modo de ser do discurso*²⁶. Se essa é uma percepção possível, no que tange ao nome Nietzsche, é muito curioso observar que na descrição arqueológica da função *autor*, esse nome simplesmente desaparece. Se Freud e Marx marcam a importante posição *transdiscursiva* quanto à função do autor na modernidade²⁷, Nietzsche não é chamado à roda da autoria. Por quê?

A resposta pode ser apenas esboçada: a ausência de Nietzsche na descrição da função *autoria* pode indicar que, para Foucault, nem mesmo nessa função o filósofo se enquadraria. Na referida conferência, Foucault está a definir a função *autor*, problematizando a implicação, ao mesmo tempo, teórica e técnica com que temos de lidar, ao se definir uma obra/autor. Será que tudo o que o autor deixou para trás é ainda obra sua? - pergunta-se Foucault. Deve-se encontrar um critério para definir obra e autor? ²⁸. A resposta consistirá em dizer que não existe teoria possível em matéria de autoria. Tudo nesse campo é muito problemático: padece de ingenuidade arqueológica tanto aquele que tentar definir obra pelo autor e vice-versa, quanto o que se dedicar ao estudo puro da obra em si mesma. É nesse contexto de uma noção de autoria como ausência de obra que o nome Nietzsche é chamado, mas de relance. Na verdade, o que Foucault traz à baila é uma possível organização de sua obra:

Foucault refletiu em vários momentos de sua obra. Dada a circunstancialidade do tema, a título de mera lembrança, cf.: Idem. *Qu'est -ce qu'un auteur? Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 817-849.

²⁵FOUCAULT, M. *Qu'est -ce qu'un auteur? Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 819.

²⁶ Para entender o significado histórico da noção de autor na nossa sociedade, Foucault define-a como um modo singular de ser que se exerce como função “autor”: “característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento” (Ibidem, p. 826) daqueles discursos que conferem um *status* específico às relações de designação e descrição entre o nome próprio e o nome do autor (Ibidem, p. 824-825).

²⁷ Posição *transdiscursiva* (*transdiscursive*) aqui significa que tais autores desempenham esta função de uma maneira absolutamente particular: na condição de abrir para outras discursividades “a possibilidade e a regra de formação de outros textos” (Ibidem, p. 832).

²⁸Ibidem, p. 822.

Quando se pretende, por exemplo, publicar as obras de Nietzsche, onde é preciso parar? É preciso publicar tudo, certamente. Mas o que quer dizer este ‘tudo’? Tudo o que o próprio Nietzsche publicou, com certeza. Os rascunhos de suas obras? Evidentemente. Os projetos de aforismos? Sim. As rasuras e as notas de rodapé das cadernetas? Sim. Mas quando, então, no interior de uma caderneta cheia de aforismos, encontra-se uma referência, a indicação de um encontro ou de um endereço, uma nota de lavanderia: obra ou não? Mas por que não? E isso infinitamente²⁹.

Nietzsche em sua obra é uma recordação circunstancial de Foucault? Nesse caso, quanto à organização de uma *obra* completa, as circunstâncias marcam muito mais a leitura foucaultiana, do que poderíamos esperar de um banal exemplo. Assim, o nome Nietzsche não é objeto imediato de discussão teórica ou técnica sobre a autoria, porque Foucault, no fundo, sabe que “o que é um autor?” é uma pergunta do próprio filósofo alemão. Ele, que houve por se desfazer como autor, sobretudo, em *Ecce Homo* (1888), recriando a si mesmo em um tipo “Nietzsche” portador de novas vivências, de novas ideias, enfim, de um novo *eu*. O que significa então o exemplo evocado?

É fundamental que assinalemos a ligação peculiar de Foucault com o pensamento nietzschiano, o que se deve, em parte, à redescoberta do pensador alemão nos anos 1960, na França, especialmente em razão da organização das obras completas por Colli e Montinari³⁰. *Michel Foucault e Gilles Deleuze querem devolver a Nietzsche seu verdadeiro rosto*³¹ é o título, também, de uma nota de divulgação, de 1966, a respeito da edição das obras completas de Nietzsche na França, sob responsabilidade de Foucault e Deleuze.^{iv} Observemos que, quando os eles respondem sobre a edição em preparação, lembram-se da dificuldade da organização dos trabalhos de Nietzsche que, desde a edição organizada pelos italianos, passou a considerar cronologicamente os escritos póstumos do filósofo. Em 1967, quando se publica o volume de Gai Savoir e os *escritos póstumos* de 1881-1882, Foucault escreve uma introdução geral. Nela,

²⁹ FOUCAULT, M. Qu'est-ce qu'un auteur? *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 822.

³⁰ LE RIDER, Jacques. *Nietzsche en France: de la fin du XIXe siècle au temps présent*. Paris: Presses universitaires de France, 1999, especialmente o capítulo IX *Du Colloque de Royaumont (1964) au temps présent*. A geração de Foucault é chamada de “o terceiro grande momento da recepção francesa de Nietzsche” (p. 211). Eis sua marca: “Depois de um grande período no qual predominava o esforço de reconstrução, senão do sistema, em todo caso, de um movimento de conjunto de Nietzsche, aplicam-se mais a apresentar Nietzsche como um uma escritura da fragmentação, da desconstrução da idéia mesma de sistema e de ‘obra’ no sentido tradicional da palavra” (p. 207).

³¹ FOUCAULT, M. Introduction générale. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 592, grifos nossos.

assinalará tal sentido do “verdadeiro rosto” da obra de Nietzsche, isto é, um rosto sempre por se completar:

Gostaríamos que o novo dia trazido pelos inéditos seja o do retorno a Nietzsche. Gostaríamos que as notas deixadas por ele, com seus múltiplos planos, retomem, aos olhos dos leitores, todas as suas possibilidades de combinação, permutação que contenham, de agora e para sempre, em matéria nietzschiana, o estado **inacabado** do ‘livro a advir’³².

O ponto alto desse rosto seria a própria organização das obras completas de Nietzsche na França e a constituição, com o *Colóquio de Rayaumont*, em 1964, de uma “vanguarda nietzschiana”, como assinala Jacques Le Rider³³. E Foucault insere-se com seu *Nietzsche, Freud, Marx* nesse novo movimento, a um só tempo, de recuperação e reinterpretação da obra nietzschiana. No *Colóquio de Rayaumont*, sob o título de “État des textes de Nietzsche”, Giorgio Colli e Mazzino Montinari apresentam “seu projeto da edição histórica e crítica”³⁴ das obras do alemão. A mais importante consequência dessa nova edição marcaria a recepção francesa de Nietzsche da qual Foucault fez parte^v. Os livros publicados durante a vida do filósofo são confrontados com os chamados *fragmentos póstumos*, uma vez que estes passaram a ter “uma autonomia em relação às obras publicadas e que eles representam muito mais que os estados preparatórios. Num golpe, a tentação de considerar que Nietzsche teria sido o autor de duas obras, uma acabada e publicada, e uma outra, fragmentária e ‘desordenada’ (*desoeuvrée*), que se fez particularmente forte”³⁵.

Que a preocupação de Foucault com as noções de autoria e obra inscreva-se nesse contexto ou é por ela alimentada não se pode duvidar³⁶. Não se trata, porém, de reduzir o tema foucaultiano da desconstrução da ideia de *sistema, autor, obra* à nova organização que passou a contemplar os inéditos de Nietzsche. Como se furtar, entretanto, à percepção de Foucault que marcou como a única via possível para a publicação adequada dos inéditos o fato de os editores italianos terem considerado o conjunto dos cadernos dos inéditos **“conforme os períodos**

³² FOUCAULT, M. Introduction générale. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 592, grifos nossos.

³³ LE RIDER, Jacques. *Nietzsche en France: de la fin du XIX e siècle au temps présent*. Paris: Presses universitaires de France, 1999, p. 210.

³⁴ Ibidem, p. 206.

³⁵ Ibidem, p. 207.

³⁶ Ibidem, p. 209. Le Rider aponta esta relação.

correspondentes aos livros publicados por Nietzsche. Apenas dessa maneira a massa de inéditos pode revelar os seus múltiplos sentidos?”³⁷. Acontece que essa marca de geração, sobretudo a obra inacabada de Nietzsche com a qual Foucault lida diretamente, também seria o motivo tácito que fez o filósofo aproximar-se de Nietzsche sem os pudores da exegese. Interpretá-lo diretamente não significa mais que interrogá-lo como vezo de uma época: a leitura que procede diretamente do texto nietzschiano, sem intermediação, sem os obstáculos que excluíram Nietzsche da Universidade. Para torná-lo reflexivo, eis o enquadramento conforme o qual Foucault vem inscrever sua leitura de Nietzsche: “A descoberta de Nietzsche se produziu fora da Universidade. Em razão do emprego que tinham feito os *nazis*, Nietzsche era completamente excluído do ensino”³⁸.

Leitor sem intermediários, Foucault só pode lidar com Nietzsche para torná-lo apreensível, isto é, para fazer de seu pensar uma operação conceitual. Nesse sentido, apoiamo-nos em Germán Melendez que, estudando a integridade entre homem e obra, na filosofia nietzschiana, ilumina a questão de saber como se aproximar da obra nietzschiana. Ele defende que, quando se trata de ler a obra de Nietzsche, não há intermediários possíveis: “não há, pois, no que corresponde ao estilo e ao homem, lugar para intermediários, intérpretes, apresentadores, enfim, para pessoas interpostas (entre o autor e seus leitores)”. Compartilhamos, assim, da conclusão a que chega Melendez a esse respeito: quando Nietzsche convida à sua grande arte do estilo, “esta alusão ao estilo oferece um convite a sua leitura sem intermediários”³⁹. O sentido da leitura foucaultiana de Nietzsche é precisamente o imediato que o convite do estilo propõe. É certo que caberia discutir o significado dessa não intermediação, para a leitura da filosofia/obra nietzschiana e o que há, no seu estilo, que trama um convite desse tipo. Mas Foucault não desenvolve a questão. Talvez porque esse imediato da leitura seja, antes de tudo, algo patente para ele e não propriamente uma problemática a se colocar ao pensamento nietzschiano, ou melhor, à “obra-pensamento” em advir de Nietzsche. Isto teria levado o filósofo a acatar este convite de usá-lo. Portanto, tal Nietzsche, por assim dizer, em uso na reflexão foucaultiana e que

³⁷ FOUCAULT, M. Introduction générale. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p.591, grifos do autor.

³⁸ FOUCAULT, M. I Entretien avec Michel Foucault. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 869.

³⁹ MELÉNDEZ, Germán. Homem e estilo em Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche 11*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p.16.

pensando contra ele, é ainda pensar com ele, ou mesmo, a seu favor - é uma posição que se desenvolve à medida que, no caso de Foucault, suas questões vão sendo elaboradas.

3.4. A VONTADE DE VERDADE COMO *COMEÇO* ARQUEOLÓGICO

No manifesto uso que faz dos conceitos nietzschianos, Foucault privilegia o viés da crítica da linguagem presente no pensamento do filósofo alemão. São muitos os momentos que as ideias nietzschianas são chamadas por Foucault. E estes momentos, entre si, comportam diferentes graus de uso: ora Nietzsche é uma referência geral para Foucault, ora surge como sintoma da modernidade; ora uma ideia serve como operador, ora como ilustração retórica. Neste vasto território, porém, um traço geral pode ser distinguido. Diferentemente da epistemologia histórica que lhe forneceu um *tipo* de história da racionalidade, o nome Nietzsche, entre outras possibilidades, está ligado para Foucault a uma relação do discurso à verdade. Afirma Foucault: “[...] no lugar de perguntar a uma ciência em que medida a história se aproximou da verdade (ou aí lhe proibiu o acesso), não seria necessário dizer, no lugar, que a verdade consiste em um certo tipo de relação que o discurso, o saber **mantém com ele mesmo**, e se perguntar se esta relação não é ou não tem ela mesma uma história?”⁴⁰. Portanto, de Nietzsche, Foucault apreende a própria definição de vontade de verdade que, no fundo, é uma operação crítica: a medida de verdade de um discurso não se mede pela própria “verdade” que este discurso produz, ao contrário, “a verdade faz parte ela mesma da história do discurso” na condição de “um **efeito interno** a um discurso ou a uma prática”⁴¹. Na *Genealogia da moral*, Nietzsche preconiza algo que segue esta direção:

Não há, a julgar rigorosamente, nenhuma ciência ‘sem pressuposto’, o pensamento de uma tal ciência é impensável, é paralogico: uma filosofia, uma ‘crença’, tem sempre antes de estar aí, para que a partir dela a ciência ganhe

⁴⁰ FOUCAULT, M. I Entretien avec Michel Foucault. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 875, grifo nosso.

⁴¹ FOUCAULT, M. I Entretien avec Michel Foucault. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 875.

uma direção, um sentido, um limite, um método, um direito a estar aí, à existência.⁴²

A verdade como um efeito interno a um discurso ou a uma prática equivale à pergunta nietzschiana pela avaliação da verdade como valor. Nietzsche formula isso como sua crítica da moral. Em diversas obras, tal crítica se desenvolve, especialmente a partir de 1885 com a publicação de *Assim falou Zaratustra*⁴³. Contudo, é na *Genealogia da moral* que a empresa de crítica do valor dos valores é sistematicamente implementada: “A vontade de verdade precisa de uma crítica - determinemos com isso nossa própria tarefa - o valor da verdade deve alguma vez, experimentalmente, **ser posto em questão** ...”⁴⁴. Arranjo promovido com fins de sobrevivência, a vontade de verdade é como uma falsificação programática que cumpre o objetivo de acomodar o caos da efetividade (*Wirklichkeit*). A crítica nietzschiana quer desnudar esta falsificação e, das muitas frentes com as quais o filósofo a empreendeu (no discurso filosófico, nas ciências, na própria moral), a crítica ao pensamento dogmático é a que melhor se pode aproximar de Foucault.

A crítica da vontade de verdade foi direcionada contra o dogmatismo em *Além do bem e do mal*. Porém, mais do que determinar uma crítica sistemática a algum filósofo em particular, a algum filosofar dogmático, Nietzsche assume justamente a ideia de uma verdade que é dogmática porque é *efeito interno* dos discursos dogmáticos. Ele faz emergir um único solo valorativo para todo o pensamento dogmático: a partir de um sem-número de alvos (conceitos, filósofos, tradições, ideias filosóficas, noções científicas etc.), Nietzsche tem em vista a experiência díspar entre os filósofos, de ontem e de hoje, para explicitar o imenso atavismo do pensamento filosófico. Atavismo que é “um certo esquema básico de filosofias **possíveis**”. Elas

⁴² NIETZSCHE, F. Para a genealogia da moral. In: *Obras Incompletas*. Coleção ‘Os Pensadores’. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 319

⁴³ Referimo-nos ao período da transvaloração dos valores. Scarlett Marton afirma que este período “tem fortes razões para ser assim denominado: é nele que se toma operatória a idéia de valor. [...] a partir de *Assim falou Zaratustra* que passa a trabalhar com a noção de valor. Isso possibilita uma reorganização de seu pensamento: suas idéas são submetidas à nova articulação; seus escritos são por ele mesmo encarados segundo nova ótica, como deixam entrever os Prefácios de 1886 aos livros já publicados e a autobiografia de 1888; suas reflexões sobre os valores e, em particular, os valores morais ganham nova consistência” (MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990; Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2ª edição 2000, p. 78).

⁴⁴ NIETZSCHE, F. Para a genealogia da moral. In: *Obras Incompletas*. Coleção ‘Os Pensadores’. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 320 (§ 24 III Dissertação).

“pertencem a um sistema, assim como os membros de uma fauna de uma região terrestre”⁴⁵, ou seja, inscrevem-se num mesmo solo interpretativo, cumprem uma mesma vontade de verdade. Para Nietzsche, assim, esta empresa de os filósofos preencherem um mesmo quadro de filosofias possíveis é uma relação determinada. Trata-se de uma sedução, um encantamento invisível pelas mesmas quimeras que são repetidas com diferentes nomes. Tal sedução a que acedem todos os filósofos acarretaria uma ordem entre os conceitos e sua correlação nas diversas “filosofias”. Filosofar sistematicamente atávico, a crítica nietzschiana ao pensamento dogmático mostra o que Foucault queria dizer com *um efeito interno* ao discurso: “o **seu** pensamento (do filósofo), na realidade, não é tanto descoberta quanto **reconhecimento**, relembração; retorno a uma primeva, longínqua morada perfeita da alma, de onde os conceitos um dia brotaram - neste sentido filosofar é uma **atavismo** de primeiríssima ordem”.⁴⁶

Este efeito do discurso atávico do dogmático é caracterizado no prólogo de *Além de bem e mal* conforme uma concepção feminina da verdade^{vi}: “Supondo que a verdade seja uma mulher”, pergunta-se ele, “não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres?”⁴⁷. A comparação da verdade e a mulher é toda uma temática nietzschiana. Todavia, neste prólogo – de um escrito cujo subtítulo é um *Prelúdio à filosofia do porvir* – a suposição da verdade como mulher tem como fim apresentar a concepção de verdade. Wolfgang Müller-Lauter, um dos mais importantes estudiosos recentes de Nietzsche⁴⁸ fornece-nos uma leitura exemplar da passagem. Ele destaca a “metáfora da mulher”, dizendo: “talvez devêssemos perguntar pela concepção do feminino segundo Nietzsche para saber o que ele entende por verdade. Com isso, deixamos para as

⁴⁵ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 25-26.

⁴⁶ Ibidem, p. 26.

⁴⁷ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 7, Prólogo). A respeito da temática, lembramos os trabalhos de OLIVER, Kelly. *Womanizing Nietzsche; philosophy's to "the feminine"*. Routledge; New York & London, 1995. E o artigo de JÓOS, Ernest. Nietzsche et les femmes. In: *Laval théologique et philosophique*. Vol. 41, no. 3, 1985, p. 305-315.

⁴⁸ Dentre os mais importantes trabalhos sobre o autor, destacamos: Nietzsche - *Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlim: Walter de Gruyter, 1971; *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: AnnaBlume, 1997; *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica. Tradução de Scarlett Marton. In: *Cadernos Nietzsche* 6. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 11-30.

feministas ou pós-feministas a questão: em que sentido e em que medida Nietzsche foi um ‘inimigo das mulheres’”. Muller-Lauter frisa na imagem da mulher “o caráter metafórico do discurso” de Nietzsche. Em primeiro lugar, considera que a suposição da mulher explicita a inversão dogmática pretendida por Nietzsche. Se o dogmatismo assentou seu pensar na construção de “sublimes e incondicionais edifícios filosóficos”, arrogando-se com tais construções “uma justificada pretensão à estabilidade universal”, basta supormos, ao modo do dogmatismo, mas contra ele, uma inversão dogmática: “nada de universalmente válido”. Assim, obteremos um resultado que vai além de “contrapor o mutável à instabilidade”⁴⁹. Multiplicamos as particularidades, invertemos o dogmatismo. E o que se conclui disso? Duas coisas: que o filosofar foi uma infindável disputa entre os filósofos, seu insucesso. E que há sempre uma possibilidade aberta da amizade pela sabedoria. Carregando em si mesmo o selo de sua frustração, o pensamento dogmático é a incondicionalidade com a qual os filósofos colocam a verdade como fim último. Ao supor a verdade como mulher, Nietzsche faz da história do dogmatismo a trajetória de seu próprio insucesso, visto que esse pensamento fora inábil na sua relação com aquilo que colocou como seu fim e ideal, a própria verdade. Mas também, a crítica a esse efeito atávico abre novas tentativas para os filósofos do futuro.

Em face de tal operação da vontade de verdade, vemos que a verdade é tanto sinônimo da investigação dogmática em seu falseamento, quanto é um espelho da vida, das múltiplas possibilidades de cortejo que ali se ensejam: “a verdade é mulher: não se deve violentá-la”⁵⁰. Recomendação aparentemente banal, ter cuidado com a verdade é um conselho que define a concepção de verdade: que melhor figura senão a da mulher para explicitar a ambiguidade desse efeito histórico do discurso verdadeiro? Figura de exceção, a mulher como verdade é o anúncio da possibilidade da superação de certa história, a do predomínio masculino, mais precisamente, a história do pensamento dogmático ou o seu tempo eternamente forjado. Não nos esqueçamos que a moral do ressentimento é uma vingança imaginária contra a *vida*, isto é, contra as possibilidades da verdade-mulher. Em que pesem as declarações polêmicas do filósofo alemão sobre as mulheres, ao menos contra o pensamento dogmático, Nietzsche articula uma verdade feminista.

⁴⁹ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Sobre o trato com Nietzsche. In: *Caderno Mais*. Folha de São Paulo de 09/10/1994 s/p (utilizamos a tradução parcial de Oswaldo Giacóia Junior no extrato referido. Para o artigo completo: *Über den Umgang mit Nietzsche. Sinn und*. Berlin: Form, 1991, vol. 43, n°5, pp. 833-85).

⁵⁰ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, § 220.

A operação da vontade de verdade mostra, portanto, que toda “verdade” tem como parâmetro um efeito interno das produções discursivas que a acompanham. Podemos começar a compreender que o suposto originário da arqueologia é, na verdade, uma estratégia da crítica arqueológica. Assim como a verdade dogmática desponta para Nietzsche como uma forma de produção do discurso do dogmático, Foucault experimenta, nas histórias que fez, esse tipo de começo da história crítica que não se decide, previamente, por nenhum valor regulador. A arqueologia suspende esta referência a fim de obter a relação do saber à verdade: estrategicamente se faz indiferente aos grandes começos para apreender seus desvios de rota.

Desde então, mostra-se que evitar o solo em que a arqueologia poderia se apoiar é uma função estratégica, não a pressuposição de um originário:

[...] Meu discurso longe de determinar o lugar de onde fala, evita o solo em que se poderia apoiar. É um discurso sobre discursos, mas não pretende neles encontrar uma lei oculta, uma origem recoberta que só faltaria libertar; não pretende tampouco estabelecer, por si mesmo e a partir de si mesmo, a teoria geral da qual eles seriam os modelos concretos⁵¹.

Ela foge dos fatores não-discursivos para apoiar-se nos próprios efeitos de uma rarefação. Por isso, não é “um sistema único de diferenças” e sim a operação de um “um descentramento que não permite privilégio a nenhum centro”⁵². Enquanto discurso *entre* discursos, o discurso arqueológico aceita apagar-se “como a figura que conseguiu trazê-lo até aqui”⁵³. Eis a verdadeira condição do que Foucault chamou de descrição pura da arqueologia: manter a ambiguidade que efetivamente descreve verdades positivas e ainda deseja um céu puro para descrevê-las. Estar para *além do sentido e do significado*, descrevendo-os, contudo, conforme regras das formações discursivas seria, de certo modo, uma reintrodução da noção de verdade? Sem um horizonte de inteligibilidade, que tipo de diferença estabeleceria a arqueologia como sempre pretendeu? Sem a verdade não se pode mais falar da verdade? Operação silenciosa, a vontade de verdade vem “fundamentar” o *começo* da arqueologia.

O trabalho de Angèle K. Marietti nos fornece as pistas seminais. Em seu *Archéologie et généalogie*, entende que é Nietzsche quem oferece a Foucault um tratamento singular ao discurso. Marietti afirma que a noção de *regras de formações discursivas* parte de uma pergunta

⁵¹ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 230.

⁵² Ibidem, p. 230.

⁵³ Ibidem, p. 231.

genealógica sobre as condições de formação do discurso; No tocante à arqueologia, Marietti diz que ela cumpre com o objetivo de constituir uma “morfologia da vontade de saber” o que já acionaria uma genealogia do poder. Assim, de “arqueológico, o método se torna genealógico, mas este último não rompe com os princípios da arqueologia [...]”.⁵⁴ Ela afirma explicitamente que a crítica da vontade de verdade em Foucault é, como dissemos, uma crítica que se detém no efeito interno da verdade:

*A vontade de saber própria de nossa civilização dobra a vontade de potência denunciada por Nietzsche. Uma vontade de potência impele nossa civilização a negar o que lhe resiste, a recuar diante do que a nega na pessoa do louco e do associal. Indo ao encontro dos procedimentos do princípio de exclusão, o discurso arqueológico, para denunciar a recusa que opera sem cessar esta vontade de verdade, máscara de nossa vontade de potência, cumpre um desvio epistemológico nas ciências humanas que a vontade de verdade solicita a partir do interior. Ela se torna assim atenta para detectar o que, no processo de desenvolvimento histórico, manifesta os signos de sua própria destruição*⁵⁵.

Em favor desta operação da vontade de verdade, dois temas evidenciam a suspensão própria à operação da vontade de verdade na arqueologia: a reflexão sobre as hermenêuticas da modernidade e a leitura de Foucault da *origem* nietzschiana.

3.4.1 Intérprete e interpretar

Ao levantar, na conferência *Nietzsche, Freud, Marx*, a possibilidade de se fazer uma história das técnicas de interpretação na modernidade⁵⁶, Foucault, muito ligeiramente, questiona seu próprio projeto, isto é, pergunta-se sobre a “origem” de seu pensar. Ele, então, afirma:

⁵⁴MARIETTI, ANGÈLE K. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985, p. 175. Diz ela: “é claro para nós que a interrogação arqueológica de Foucault procede da mesma interrogação originária que aquela dirigida por Nietzsche na *Genealogia da moral* com a qual ele coloca o problema do valor dos valores admitidos, problema das condições sociais e dos meios culturais que permitiram sua formação”. Ibidem, p. 37).

⁵⁵MARIETTI, ANGÈLE K. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985, p. 8, grifo nosso.

⁵⁶ Lembremos: se a modernidade é a idade da *multiplicação dos signos* porque o *homem* é a categoria de *duplicação primordial*, “na Época Clássica”, comenta Dreyfus e Rabinow “o homem não era o produtor, o artífice-Deus; mas enquanto foco de esclarecimento, ele era um dos artífices. Havia um mundo em si criado por Deus. O papel do homem era esclarecer a ordem do mundo [...]. A função do pensador era fazer uma descrição artificial da ordem que

[...] pergunto-me se não seria possível dizer que Freud, Nietzsche, Marx, nos envolvendo em uma tarefa de interpretação que sempre se reflete sobre si mesma, **constituíram em torno de nós, e para nós, esses espelho de onde nos são reenviadas as imagens, cujas feridas inesgotáveis formam nosso narcisismo atual**⁵⁷.

Espaço de abertura de onde parte a existência singular do enunciado, o trabalho arqueológico consiste em importar este grande desafio de encontrar a si mesmo numa “postura desconfortável”⁵⁸ que é a remissão “a um perpétuo jogo de espelhos”⁵⁹. Palavras dadas por Foucault para caracterizar tais técnicas de interpretação das hermenêuticas da modernidade. Mas este jogo de espelhos é também o narcisismo arqueológico. É bem provável que saíamos decepcionados desta conferência se lá esperássemos para ouvir uma leitura a respeito do que escreveram os três autores. Mas se aceitamos sua proposta, vemos que os inauguradores das novas “técnicas interpretativas”⁶⁰ não são perseguidos por uma exegese do conceito de interpretação no século XIX, mas são rodeados por Foucault para que ele possa dar um sentido a exterioridade de seu pensar.^{vii} A inovação que se levanta a respeito dos autores torna-se, assim, um aprimoramento da própria possibilidade da *interpretação* arqueológica.

A noção de interpretação, no período arqueológico, não tem uma formulação teórica. Tal noção parece ficar insinuada no final de *As palavras as coisas*. No momento em que nosso autor pretendia dar às ciências humanas a forma da sua positividade, ele reclamava de uma insistência, vinda de todas as partes, em perceber nas ciências humanas um âmbito que seria irreduzível às matemáticas, portanto, lugar da interpretação ou da compreensão: nas ciências humanas se interpreta, se compreende, mas nunca se conhece verdadeiramente; estão elas destituídas de critério de falseabilidade, dirão alguns. Sabendo que nessa posição reside precisamente a astúcia da positividade das ciências humanas (elas querem se esconder nessa

já estava aí. Ele não criou o mundo, nem sequer as representações. O que ele fez foi construir uma linguagem artificial que lhes deu sentido. É isto que Foucault quer dizer quando afirma que não havia uma teoria da significação na Época Clássica. O homem esclarecia, mas não criava; ele não era fonte transcendental de significação” (DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.p. 22).

⁵⁷ FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud et Marx. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 595.

⁵⁸ Ibidem, p. 595.

⁵⁹ Ibidem, p. 595.

⁶⁰ Ibidem p. 595.

intermediação aparentemente ingênua), lembra que esta distinção entre o domínio das matemáticas oposto ao do *sentido humano* é falha: “interessante para a história saber”, estranha o arqueólogo, “como Condorcet pôde aplicar o cálculo das probabilidades à política, como Fechner definiu a relação logarítmica entre o crescimento da sensação e o da excitação, como os psicólogos contemporâneos se servem da teoria da informação para compreender os fenômenos da aprendizagem”⁶¹. Portanto, Foucault rejeita uma hermenêutica da ciência sobre o homem que explicaria o que é o homem ao preço do contínuo *déficit* ou inexatidão em relação às ciências duras. O que se passa é que as ciências humanas, para a arqueologia, dependem do que Foucault estritamente entende por *interpretação*. Só se pode dar a forma de sua positividade, se se for capaz de captar a reduplicação das ciências da linguagem, do trabalho e da vida como a reposição do ser do homem. Por isso, ao final dessa reflexão sobre a forma da positividade das ciências humanas, Foucault aconselha que definamos tal positividade, dizendo o seguinte:

Talvez fosse melhor falar a seu propósito (das ciências humanas) de posição ‘ana’ ou ‘hipoepistemológica’; se libertássemos este último prefixo do que pode ter de pejorativo, ele explicaria sem dúvida as coisas: faria compreender que a invencível impressão de fluidez, de inexatidão, de imprecisão que deixam quase todas as ciências humanas não é senão o efeito de superfície daquilo que permite defini-las em sua positividade⁶².

A posição *ana* ou *hipoepistemológica* das ciências humanas não é bem o estabelecimento de um espaço de distribuição no qual os signos se duplicam? Ou melhor, a tentativa de mostrar, pelo vocábulo, que é no espaço de *um estar sob* e em *atravessamento* que o os signos das ciências humanas se positivam? Em *Nietzsche, Freud e Marx* é isso que persegue como a possibilidade infinita de interpretá-los. Ela teria sido permitida porque, com tais pensadores, ocorre a mutação hermenêutica: “os signos se escalonaram em um espaço muito mais diferenciado, segundo uma dimensão que poderíamos chamar de profundidade na condição de não entendê-la como interioridade, mas ao contrário, de exterioridade”⁶³.

Ocorre aqui, então, uma operação muito particular à arqueologia: a exterioridade em que se agrupam os signos da modernidade é também o agrupamento do signo “arqueologia”.

⁶¹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 481.

⁶² *Ibidem*, p. 491.

⁶³ FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud et Marx. Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 596.

Agora, na escola da suspeita, um ponto exterior faz a arqueologia coabitar o mesmo sentido de emergência das regras do discurso. Tratar da análise da mudança da natureza do signo, na sua forma de interpretá-lo, segundo a dimensão da profundidade, não é uma *leitura* que Foucault faz, mas é o interstício segundo o qual o arqueólogo pode descrever funções de existência. O que arqueologia concebe nesta função de existência do discurso perde sentido para a “atitude exegética”⁶⁴ porque, e antes mesmo da antologia crítica de nós mesmos, é uma atitude do presente. Pode-se afirmar, pois, que se Nietzsche inaugura a nova hermenêutica, foi ela mesma que permitiu a Foucault encetar sua própria crítica das formações discursivas.

Assim é que Foucault analisa, então, a crítica que o filósofo alemão fez da profundidade ideal que é outro modo de dizer como este filósofo lida com a verdade: como vontade de verdade, é um jogo no qual, se o filósofo é o intérprete que “percorre os signos para denunciá-los”, o movimento de descida por esta linha até o subterrâneo do que dizem os signos corresponde à *interpretação*: “o movimento de interpretação é, ao contrário, aquele do desaparecimento, de um desaparecimento cada vez mais acentuado, que deixa sempre sobre ele a profundidade estender-se de modo mais visível; e a profundeza é agora restituída como segredo absolutamente superficial [...]”⁶⁵. À época da operação do duplo empírico-transcendental, os três autores despontam como os fundadores de uma nova possibilidade de hermenêutica que, em *As palavras e as coisas*, Foucault defendia, no nome de Nietzsche, como fruto da própria operação de descentramento da linguagem. Nesta conferência, Foucault continua este apontamento feito, estendendo o argumento, o quanto possível, aos outros dois filósofos.

A interpretação entendida como a orientação ao infinito de busca por uma origem sem positividade é o que a analítica da finitude apontava como um modo de ser do homem moderno⁶⁶. Modo redefinido como “tarefa infinita” da interpretação. O retorno e o recuo da

⁶⁴ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 136.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 596.

⁶⁶ Era assim que Foucault concluía o último traço da analítica da finitude (*O recuo e o retorno da origem*) O ser do homem se duplica na origem do seu ser: “E assim, nesta **tarefa infinita** de pensar a origem o mais perto e o mais longe de si, o pensamento descobre que o homem não é contemporâneo do que o faz ser — ou daquilo a partir do qual ele é; mas que está preso no interior de um poder que o dispersa, o afasta para longe de sua própria origem, e todavia lhe promete numa iminência que será talvez sempre furtada; ora, esse poder não lhe é estranho; não reside fora dele na serenidade das origens eternas e incessantemente recomeçadas, pois então a **origem** seria efetivamente dada; esse poder é aquele de seu ser próprio”. (FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 462, grifo nosso).

origem que caracterizam a dimensão de *erosão temporal* do ser do homem são traduzidos por Foucault, na hermenêutica moderna, como o *inacabado da interpretação*. Neste medida, a filosofia de Nietzsche é, portanto, tomada como “uma espécie de filologia sempre em suspenso”⁶⁷ que jamais se fixaria.

Ora, a arqueologia *começa* partir da mesma suspeita fundamental das hermenêuticas da modernidade: *quem*, afinal, interpreta?⁶⁸. Com esta pergunta, Foucault determina uma coincidência entre *interpretandum* e *interpretans*, cuja intenção é formar um instrumento de análise não significativo, já que sempre estaria aí, em uma interpretação, não de signos, mas em signos. Nas palavras desta radical noção de interpretação, o começo da interpretação é o próprio intérprete que incessantemente questiona interpretações: “É por isto também que o intérprete, para Nietzsche, é o ‘verídico’: ele é o ‘verdadeiro’, não porque se apodera de uma verdade adormecida para proferi-la, mas porque ele pronuncia a interpretação que toda verdade tem por função velar”⁶⁹. Inevitável o ressoar das palavras de Nietzsche daquela crítica ao dogmático que se delata em seus investimentos discursivos. Há outros exemplos. Nietzsche a si mesmo abria ao infinito da interpretação. Ao criticar as leis naturais as quais os físicos de seu tempo davam por fundamento da natureza, conclamava: “posto que também isto seja somente interpretação – e sereis bastante zelosos para fazer essa objeção? – ora, tanto melhor!”⁷⁰. Desse modo, Foucault, à escuta da interpretação, ao seu inacabado, leva em frente o começo de sua crítica, referindo-se ao

⁶⁷ FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud et Marx. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 598.

⁶⁸ Ibidem, p. 601. Todo cuidado para não entender com esta pergunta a reintrodução de uma referência significativa à categoria de sujeito. Não nos esqueçamos da indiferença entre *quem fala* e *quem importa* quem fala retirada por Foucault de Beckett. Indiferença que, antes de tudo, é um princípio ético da escrita contemporânea. *Quem interpreta?* – podemos aqui dizer, não é uma proposição que vai ao fundo do *quem* senão para encontrar a regra do *como* se interpreta (Sobre a indiferença, cf.: FOUCAULT, M. Qu'est -ce qu'un auteur? *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 820-821).

⁶⁹ FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud et Marx. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 600.

⁷⁰ Esta posição experimental é tratada a partir de uma oposição que Nietzsche faz, algumas vezes, entre a *interpretação* – como crítica permanente da palavra – versus o *texto* – *filologia ruim* desvinculada da pergunta pelo valor dos valores: “Perdoem este velho filólogo que não pode resistir à maldade de pôr o dedo sobre artes-de-interpretações ruins; mas aquela ‘legalidade da natureza’, de que vós ‘físicos’ falais com tanto orgulho, como se... – só subsiste graças a vossa interpretação (*Ausdeutung*) e ‘filologia’ ruim – não é nenhum de estado de coisas, nenhum ‘texto’, mas somente um arranjo ingenuamente humanitário e uma distorção de sentido [...]” (NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. Coleção ‘Os Pensadores’. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 272 [*Para além de bem e mal* § 22]). Em outro aforismo algo similar se expõe. Novamente a propósito da física, Nietzsche percebe-a como “uma interpretação e disposição do mundo (*Welt-Auslegung und Zurechtlegung*)” diferentemente de “uma explicação do mundo (*Welt-Erklärung*)” (§ 14).

filósofo alemão: “[...] Nietzsche mantinha até o fim a interrogação sobre aquele que fala, com o risco de fazer afinal a irrupção de si próprio no interior desse questionamento para fundá-lo em si mesmo, sujeito falante e interrogante: *Ecce homo*”⁷¹.

Interrogação contumaz, a arqueologia acaba por atribuir ao sujeito falante e interrogante que se extrai de si mesmo seu ponto de partida. Não supondo, pois, uma operação originária já que também é interpretação, a arqueologia é uma suspeita sempre recolocada, ao modo nietzschiano, de quem interpreta:

“[...] não se tratava de saber o que eram em si mesmos o bem e o mal, mas quem era designado, ou antes, **quem falava**, quando, para designar-se a si próprio se dizia **Agathós**, e **Deilós** para designar os outros. Pois é aí, naquele que **mantém** o discurso e mais profundamente **detém** a palavra, que a linguagem inteira se reúne. A esta questão nietzschiana: quem fala?”⁷².

3.4.2 A origem nietzschiana e a confirmação do saber como poder

Nos idos de 1970, analisando a história efetiva, a genealogia como interpretação, Foucault considerará a arqueologia, ao lado do jogo estratégico que impõem perspectivas de avaliação, como uma dimensão *local* do discurso. A questão tomada a Nietzsche da *origem* é o que fundamentará de vez o *começo* arqueológico e, com isso, a vontade de verdade como operação deste começo se explicita definitivamente. Pouco a pouco, Foucault introduz a genealogia nietzschiana: “o que se encontra no começo histórico” analisa ele “é a discórdia entre as coisas, é o disparate”⁷³. À medida que Foucault se vê sob o influxo de uma leitura bem particular da genealogia nietzschiana, ele agregará à arqueologia a dimensão do novo projeto histórico-filosófico da sua genealogia do poder. Consideremos os momentos deste empreendimento de junção. Algumas passagens de *Nietzsche, a genealogia e a história* e a primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas* mostram que, compreendendo a questão

⁷¹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 421.

⁷² Ibidem, p. 420.

⁷³ FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005, p. 18.

da *Ursprung* nietzschiana, a arqueologia e a genealogia são mais duas camadas complementares que a passagem de um projeto ao outro.

Foucault entende a genealogia nietzschiana fundamentalmente como a proveniência (*Herkunft*) e a emergência (*Entstehung*) de distintas interpretações reinantes. Com a genealogia, na compreensão de Foucault, Nietzsche se poria em busca não do fundamento nem da origem de um conceito, de um valor ou de uma filosofia. Mas o genealogista se coloca à procura daquele outro não-dito desses termos, do desvio na constituição de suas rotas, do caráter incidental e acidental que inaugura um pensar, do não-igual que, no entanto, se mostra sob a rubrica do igual a si mesmo. Enfim, a malfadada sombra do descontínuo marcada no “vir-a-ser da humanidade”, que é precisamente, declara Foucault:

[...] uma série de interpretações. E a **genealogia** deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes. Trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos [...].⁷⁴

Numa palavra, genealogia: a análise da *proveniência* como a detecção de certo conjunto estável de procedimentos; a análise da *emergência*, como a captura da cisão arbitrária que inaugura uma ideia, uma filosofia, um valor, enfim, uma interpretação que tende para sua própria estabilização. A interpretação como a própria imposição de sistemas de regras, em si mesmas cegas e vazias de significado. Interpretar é, pois, um apoderar-se violento de um sistema de regras cuja direção se forja a cada ação interpretativa.

A preocupação com a temática da origem nietzschiana é convocada outra vez, um pouco mais tarde, em 1974. Foucault apresenta, a propósito do projeto de reelaboração da teoria do sujeito, um novo termo que explicará a *Ursprung* nietzschiana: “Quando diz invenção é para não dizer origem; quando diz **Erfindung** é para não dizer **Ursprung**”. Trata-se da mesma negação da origem feita pela oposição entre *Ursprung*, de um lado, e *Herkunft* e *Entstehung*, de outro. Todavia, Foucault quer nesta conferência indicar seu novo projeto, a genealogia da subjetividade. A preocupação de Foucault em *Nietzsche, a genealogia e a história* foi a de combinar, por meio da leitura da genealogia nietzschiana, a arqueologia como detecção da discursividade local com a possibilidade, num plano mais geral, de uma história das

⁷⁴ FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005, p. 26

interpretações. Já nesta conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, a questão da *invenção* vem fundamentar a realização de uma genealogia do sujeito, uma vez que Foucault quer analisá-lo como o fez Nietzsche. O sujeito não tem uma *Ursprung*, ele é propriamente uma *Erfindung*: “Em Nietzsche, parece-me, encontramos efetivamente um tipo de discurso em que se faz a análise histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento”. De todo modo, ambas qualificam uma operação comum: a formação de um solo de interpretação que não é um fundamento originário, mas uma operação contínua de descentramento, da história e sujeito.

Assim, ainda que a leitura da genealogia destine-se a formular dois projetos diferentes, o recurso à temática da origem nietzschiana determina o ponto de partida arqueológico: é assumir tanto o inacabado de toda interpretação quanto ser um interpretar as interpretações: “[...] a interpretação se interpreta sempre a si mesma e não pode deixar de retornar sobre si mesma”⁷⁵. Por meio da *vida da interpretação*, isto é, da crença de que “só há interpretações”⁷⁶, a remissão permanente que força o retorno de signos sobre signos, a arqueologia pode ser entendida como uma experimentação estratégica do saber: pertencimento ao espaço sem intermediações dos discursos no qual o arqueólogo pode assinalar as regras formadoras.

A tal movimento de fundamentação do *começo* da arqueologia corresponde à confirmação do caráter genealógico latente deste método: a referência da arqueologia ao poder é assumida na substituição, agora explícita, do tema do *originário* pelo tema, jogando um pouco com as palavras, da *originalidade* nietzschiana. A história não tem *um* começo, mas *proveniência* e *emergência*. Ela não tem uma soberana subjetividade, mas se faz como interpretação infinita para entender o que são ou foram as sujeições. Neste movimento, o saber não é destituído de função na história, doravante, chamada de genealógica. Na verdade, ele será confirmado *como* poder, isto é, como a dimensão local de um diagnóstico que deverá entrar, doravante, na era de uma tática, na era de uma avaliação estratégica geral. É a analítica do poder.

Com efeito, como emergência e proveniência, a leitura foucaultiana da genealogia chega a *Wirkliche Historie*. Com ela, um espaço sem intermediários se solidifica conceitualmente. A arqueologia, por assim dizer, se acomoda sob a nova camada da genealogia à medida que esta se recusa a fazer a história pelo primado do fundamento da origem e do sujeito. Que se assinale,

⁷⁵ FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud, Marx. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 595 p. 601.

⁷⁶ Ibidem, p. 602.

contudo, que o elemento propriamente novo trazido da leitura de Foucault da *Wirkliche Historie* é noção de forças e o sentido estratégico do *acaso da luta* tomada da doutrina da vontade de potência. Acostumados, entretanto, a olhar para arqueologia como etapa vencida da genealogia, logo supomos que a tática genealógica suplanta a localidade arqueológica. Tais minudências nos são invisíveis: o arranjo quase que permutável entre arqueologia e genealogia presente na compreensão foucaultiana da origem.^{viii} Acompanhemos um exemplo.

Caracterizando o trabalho do historiador-genealogista, Foucault acopla a *descontinuidade* arqueológica à genealogia. Diz primeiro que a *genealogia é descontínua* – e não nos equivocamos aqui com o vocábulo: É preciso despedaçar o que permitia o jogo consolante dos reconhecimentos. “[...]. A história será “efetiva” na medida em que ela reintroduz o **descontínuo** em nosso próprio ser. [...]. É que o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar”⁷⁷. E mais à frente, a genealogia reconhece a história como espaço de *dispersão*: “Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que nós vivemos sem referências, ou sem coordenadas originárias, em miríades de **acontecimentos perdidos**”⁷⁸. Ora, descontinuidade e dispersão não são coisas da arqueologia? Há uma localidade do discurso (uma descontinuidade e uma dispersão) a ser assinalada que a arqueologia fornece ao projeto genealógico.

Parece, portanto, que o cruzamento para a genealogia foi mais brusco para os leitores de Foucault que para o próprio programa do filósofo: “eu diria em duas palavras o seguinte: a arqueologia seria o método próprio da **análise das discursividades locais**, e a genealogia, a **tática** que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem. Isso para reconstituir o projeto de conjunto”⁷⁹. Projeto que é bem claramente proposto na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*:

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, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história. É na

⁷⁷ FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005, p.28.

⁷⁸ Ibidem, p. 29.

⁷⁹ FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade – curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 16.

direção desta crítica radical do sujeito humano pela história que devemos nos dirigir⁸⁰.

A temática explícita do novo projeto pretendido não pode, contudo, ofuscar a confirmação da arqueologia como análise local justaposta à história das interpretações, à genealogia. Foucault se refere às várias passagens em Nietzsche que provam que a invenção (*Erfindung*) é o oposto da origem para Nietzsche⁸¹. A invenção é, assim, sempre um começo obscuro, uma vilania que a origem vem solenizar. A função que Foucault quer empregar ao termo *Erfindung* é a da vilania dos começos, isto é, o começo é o caráter completamente heterogêneo àquilo que posteriormente é batizado como a origem. Portanto, é esta troca “muda” que busca o arqueólogo-genealogista. Foucault quer, como Nietzsche, se opor “à solenidade da origem” com um “bom método histórico” porque a *Erfindung* é “por um lado, uma ruptura, por outro, algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável”. Ruptura e começo, arqueologia e genealogia, programas complementares que nos anos 1970 se unem quando da inflexão para genealogia da subjetividade. Em *O uso dos prazeres*, Foucault acredita que eles constituem uma única “história da verdade” entrelaçados por duas dimensões de um único projeto: “A dimensão arqueológica da análise permite analisar as próprias formas de problematização; a dimensão genealógica, sua formação a partir das práticas e de suas modificações”. Contudo, Foucault admite que esta sua inflexão em *O uso dos prazeres* vai se voltar menos à história arqueológica dos “sistemas de moral feita a partir das interdições”⁸² que à história das problematizações éticas segundo as práticas de si⁸³. Todavia, esta não é uma recusa da arqueologia, nem da analítica do poder exposta em *A vontade de saber*. Ao contrário, as formas de subjetividade seriam, doravante, estudadas porque o filósofo tem à mão os tipos de regulação: da loucura, da doença, das práticas sociais e médicas, e - a maior dessas regulações - a

⁸⁰ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2005, p. 10.

⁸¹ Por exemplo, o fim da primeira dissertação de *A Genealogia da Moral*. Foucault recorda que ali “Nietzsche se refere a essa espécie de grande fábrica, de grande usina, em que se produz o ideal. O ideal não tem origem. Ele também foi inventado, fabricado, produzido por uma série de mecanismos, de pequenos mecanismos” (FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2005, p. 15).

⁸² *Ibidem*, p. 16.

⁸³ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. 15.

própria problematização do homem como sua norma de verdade. Ao genealogista cabe, já que analisa estas funções do eu em sua existência discursiva, a “análise da proveniência” que “faz pulular nos lugares e nos recantos de sua (do Eu) síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos”. Outra vez este uso da história: “a dissociação sistemática de nossa identidade”⁸⁴, já era um uso da arqueologia no seu empenho maior de não ser uma nova antropologia: uso que podia ser visto no próprio medo de pensarmos a nossa exterioridade que traz em si a recusa de todo pensamento, filosofia ou prática que confiscasse o obrigo soberano da consciência.

Enfim, o arqueólogo, sem saber, já acatava a lição genealógica que recomenda: “o genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma”⁸⁵. O arqueólogo que denunciara a localidade do poder repressor da Idade clássica já não reconhecia estes mesmos “acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas que dão conta dos atavismos e das hereditariedades”⁸⁶ como um diagnosticador do discurso? O arqueólogo que ligou as regras de um ver-saber da clínica a uma medicina do espaço social não denunciara um atavismo de um olhar livre para curar? O arqueólogo das ciências humanas não criticou, a reversão do homem nas empiricidades em que ele se apreende e é dominado? A arqueologia encarrega-se não de um movimento do originário, mas de uma operação dos limites, ou seja, é uma história geral das práticas discursivas e não discursivas sob “[...] um *fundo sem limite* de descrição analítica das formações discursivas tomadas na espessura de sua positividade, desvinculadas de um ponto teórico exclusivo, dadas simplesmente no seu jogo de transformação e deformação”⁸⁷.

Decorre que a noção de origem, e a interpretação permanente que promove, está embutida no programa inteiro da arqueologia. Parece-nos legítimo que Foucault, interpretando a genealogia nietzschiana, acentue a suspensão crítica que ela implica em relação à linguagem porque a arqueologia também parte, no seu fazer, “deste não-lugar”, desta “pura distância” – afinal “ninguém é responsável por uma emergência, ninguém pode se auto-glorificar por ela; **ela**

⁸⁴ Ibidem, p. 34.

⁸⁵ FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005, p. 19.

⁸⁶ Ibidem, p. 19.

⁸⁷ MARIETTI, A.K. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985, p. 175.

sempre se produz no interstício⁸⁸. De outro modo não poderia Foucault falar de arqueologias possíveis, de seu pluralismo que se desdobraria no saber perspectivístico da genealogia; ela que “olha de um determinado ângulo, com o propósito deliberado de apreciar, de dizer sim ou não, de seguir todos os traços do veneno, de encontrar o melhor antídoto”⁸⁹. Ora, se esta amplidão genealógica assim se resolve - como tática em perspectiva - é porque ela, antes de tudo, pressupõe a subversão local da arqueologia. O saber se confirma como poder uma vez que o arqueólogo já sabia que toda origem (*Ursprung*) é “construída peça por peça a partir de figuras que lhes são estranhas”⁹⁰, isto é, desde a sua exterioridade. Ele aprende a rir da origem do homem e de seus valores porque “o começo histórico é baixo”⁹¹, porém, acreditado com o lugar inexorável da verdade^{ix}.

Foi esta solenidade dos começos que Nietzsche chamou de *dogmatismo* e Foucault de nosso *sono antropológico*. Por um lado, a *seriedade* com a qual o alemão se punha a caracterizar, com um olhar de *Herkunft*, toda a filosofia dogmática: “Falando **seriamente**”, afirma o autor no prólogo de *Para além de bem e mal*: “há boas razões para esperar que toda dogmatização em filosofia, não importando o ar solene e definitivo que tenha apresentado, não tenha sido mais que uma nobre infantilidade e coisa de iniciantes”. Por outro, Foucault chama o homem de uma *invenção recente*, facilitador das *quimeras dos novos humanismos* e confessa ser “um reconforto e um profundo apaziguamento”⁹² o seu desaparecimento, se for possível encontrar uma nova forma. Isto ecoa aquela irônica seriedade nietzschiana. É o riso do arqueólogo:

A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino ou de sua liberação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que, em contrapartida, reconduzem todo conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas formas de

⁸⁸ FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005, p. 24.

⁸⁹ Ibidem, p. 25.

⁹⁰ Ibidem, p. 18.

⁹¹ Ibidem, p. 18.

⁹² FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. XXI.

reflexão canhestras e distorcidas, **só se pode opor um riso filosófico — isto é, de certo modo, silencioso**⁹³.

Já é hora de retomarmos o *homem* foucaultiano. Ele que se converteu na verdade que o domina: “Todo conhecimento empírico desde que concernente ao homem, vale como campo filosófico possível, em que se deve descobrir o fundamento do conhecimento, a definição de seus limites e, finalmente, **a verdade de toda verdade**”⁹⁴. O caráter circunstancial do espelho de *Las meninas* no qual, durante o classicismo, aparecíamos furtivamente, tornou-se, na analítica da finitude, o espelho de Zaratustra. O espelho que não é distinto de quem nele se reflete, que o autoriza em seu *ser ausente*. Em *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche declara que a *vontade de verdade* é um *tornar pensável tudo o que é* com a condição de nos curvamos a ela: “Mas deve adaptar-se e curvar-se a vós! Assim quer vossa vontade! Liso deve ele tornar-se, e submisso ao espírito, como seu espelho e reflexo”⁹⁵. Esta vontade de ser sua própria verdade da antropologia deve, por força de sua operação de descentramento, se autossubverter.

3.5. UMA VONTADE DE ENGANO: O HOMEM COMO SUBVERSÃO DO SABER

Se Nietzsche e Foucault não reduzem a verdade nenhuma teoria da adequação ou da correspondência, a vontade de verdade é um regime crítico que tem uma função política. Ela demonstra que um efeito de verdade se produz – *com regras precisas que constituem o sujeito do conhecimento e o objeto conhecido* – nas experiências coletivas que acatam tipos de discurso os quais são colocados em circulação como racionais. Esta operação é a da vontade de verdade: os regimes discursivos são regimes de poder

Chegamos a uma posição genuinamente nietzschiana a respeito do papel do erro ou do engano no discurso. “A filosofia ativa de Nietzsche”, afirmava Deleuze, “só tem um princípio: um termo só quer dizer alguma coisa na medida em que aquele que o diz *quer* alguma coisa ao

⁹³ Ibidem, p. 473, grifo nosso. O saber como categoria em operação é justamente introduzido, na qualidade de uma *delimitação silenciosa* em *A arqueologia do saber*.

⁹⁴ Ibidem, p. 472, grifo nosso.

⁹⁵ NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. Coleção ‘Os Pensadores’. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 237 (*Assim Falava Zaratustra*, parte II – “Da superação de si”).

dizê-lo. E uma só regra: tratar a palavra como uma atividade real, colocar-se do ponto de vista de quem fala”⁹⁶. A arqueologia bem acatou estas lições porquanto procura a função de existência das coisas ditas. Assim, como toda iniciativa que se pretende um diagnóstico do discurso, ela também pertence a uma *vontade de superfície*. O diagnóstico arqueológico, todavia, não é uma prescrição, uma forma de recorrência que ingressaria pelas portas do fundo. É o reconhecimento, ele próprio crítico, de que “foi apenas sobre esta base de ignorância, agora firme e granítica, que a ciência pôde assentar até o momento, a vontade de saber sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não-saber, de incerteza de inverdade”⁹⁷.

Como a vontade de verdade, a arqueologia opera uma concepção crítica que, a um só tempo, é o questionamento e a coisa questionada. De um lado, ela conduz, na história dos saberes da Idade Clássica, à instauração de um postulado antropológico que, incondicionalmente, na modernidade estabilizou-se: campo epistêmico, universalizado numa experiência histórica do homem, as ciências humanas. De outro, é o próprio questionamento de sua operação que põe em jogo uma “vontade de engano” até as últimas consequências. A arqueologia requer, por isso, que nos perguntemos a respeito da diferença entre os discursos: “ir assim até a **differentia ultima** de uma singularidade datada exige um esforço intelectual de apercepção”, diz Veyne, “é necessário despojar o acontecimento das **draperies** em demasia que o banalizam e os racionalizam”⁹⁸. Ela promove um diagnóstico do homem como subversão de seu saber. Diagnóstico que não é a simples “autenticação de nossa identidade pelo jogo das distinções”⁹⁹, ou seja, a descrição histórica do postulado antropológico nunca é confirmação de sua irrevogabilidade, mas o estabelecimento crítico “que somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser origem esquecida e recoberta, é a dispersão que somos e que fazemos”¹⁰⁰. Palavras estas que saem da boca do arqueólogo e que, nitidamente, ressoam o genealogista da moral. Por isso

⁹⁶ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962, p.43.

⁹⁷ NIETZSCHE, F. *Opus cit*, p.31 (§ 24).

⁹⁸ VEYNE, P. *Michel Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris: Albin Michel Idées, 2008, p.15.

⁹⁹ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.148-149.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 149.

mesmo, ao final de *A arqueologia do saber*, Foucault, conversando com seu interlocutor imaginário a propósito deste originário, simula não poder responder à questão: filósofo ou historiador?

Ao invés de percorrer o campo dos discursos para refazer, por sua conta, as **totalizações suspensas**, ao invés de procurar, no que foi dito, o **outro discurso oculto**, que permanece o mesmo (ao invés, portanto, de ele fazer, sem interrupção, de alegoria e de tautologia), opera sem cessar as diferenciações: é diagnóstico. Se a filosofia é **memória** ou retorno da **origem**, o que faço não pode, de modo algum, ser considerado como filosofia, e se a história do pensamento consiste em tornar a dar vida a figuras semi-apagadas, o que faço não é, tampouco, história¹⁰¹.

Daí ser preciso retomarmos o começo: o prefácio à *História da loucura*. É bem evidente que Foucault substitui um prefácio fenomenológico por um prefácio nietzschiano na segunda edição do escrito (1972)^x. Tentemos, contudo, compreender a afirmação reiterada de Foucault sobre aquele momento anterior à própria construção negativa do exterior ao qual ele remeterá qualquer emergência de racionalidade. Este momento não é um fundo originário, mas o caráter experimental da arqueologia já que se trata de admitir a possibilidade de começar a interpretar: a vontade de verdade que diagnostica discursos, que procura seus efeitos internos. A execução de tal interpretação foi descrita como a *possibilidade* de uma história dos limites:

Poderíamos fazer uma história dos limites – destes gestos obscuros, necessariamente esquecidos desde que realizados, através dos quais uma cultura rejeita algo que será para ela o Exterior; e, ao longo de sua história, este vazio profundo, este espaço branco graças ao qual ela se isola as designa tanto quanto seus valores. Pois tais valores, ela os recebe e os mantém na continuidade de sua história; mas nesta região a respeito da qual gostaríamos de falar, ela exerce suas escolhas essenciais, ela opera a partilha que lhe fornecerá o rosto de sua positividade; lá se encontra a espessura originária a partir da qual ela se forma¹⁰².

Se é no limite do Exterior que se constrói a arqueologia, este intervalo no qual ela aparece é uma intermitência. Ele é o momento em que uma cultura rejeita e, por isso, constrói seu Exterior, isola-se, por isso, designa seus valores. Se o que Foucault *pode* fazer é uma história dos limites, isso não deve significar que ele se situa em uma posição equívoca entre os obscuros gestos originários da razão e sua clara positividade. É que a possibilidade de fazer a história de uma espessura originária equivale a sempre tomar a verdade como a história dos limites.

¹⁰¹ Ibidem, p. 230-231.

¹⁰² FOUCAULT, M. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 189.

Acontece que, para compreendermos essa verdade sempre exteriorizada, faz-se necessário considerar uma redundância na expectativa de verdade de uma cultura: seu ato de rejeição, pelo qual realiza suas escolhas fundamentais e se espessa, reverte-se, para o arqueólogo, no procedimento do diagnóstico. Ao historiador cabe, portanto, a tarefa de localizar a manutenção, na história da cultura, de seus valores e verdades.

Mas tal validade requer que o arqueólogo se ponha a discernir a operação de partilha que permitiu e forneceu o rosto de uma positividade. A tarefa do arqueólogo é desprender-nos do pensamento antropológico que interroga “o ser do homem ou sua subjetividade” para expor “o outro e o externo” manifestados “com evidência”¹⁰³. Mas como o arqueólogo descreve o arquivo “homem” no qual ele encontra consigo mesmo?

3.5.1 Descrever o próprio arquivo: o arqueólogo-descontinuidade

“É evidente”, replica Foucault “que não se pode descrever **exaustivamente** o arquivo de uma sociedade, de uma cultura ou de uma civilização; nem mesmo, sem dúvida, o arquivo de toda uma época”¹⁰⁴. Fica patente que a descrição arqueológica diz respeito à generalidade do próprio arquivo, do território arqueológico que, de certo modo, demarca a si mesmo mediante as formações discursivas a que se pretende. Nesta medida, a universalidade da arqueologia é dada pela exigência, sempre posta como princípio, de exibição das generalidades dos diferentes arquivos. Se o arquivo destina-se a cortes que lhe são próprios em termos de níveis discursivos de análises, ora, também estas categorias deverão reaparecer revestidas pelos jogos de relações da descrição que estaria em curso. Assim, logo que Foucault se pergunta, não pela universalidade da arqueologia como discurso total dos discursos, mas pela viabilidade de descrever o próprio arquivo, de descrever o arquivo do qual o arqueólogo faz parte, ele responde pela negativa. Decerto, não se podem descrever as regras na quais o arqueólogo se encontra. Mas isso não porque a arqueologia é um esforço de livrar-se do observador externo, mas porque delimita,

¹⁰³ Ibidem, p. 149.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 148, grifo nosso.

como ação, um espaço equívoco para o historiador. Espaço que é próximo dele, mas diferente de sua atualidade; espaço que o circunscreve, mantendo sua alteridade.

Quando Foucault descrevia o enunciado de exclusão da loucura como tributário do espaço moral criado em torno do medo da lepra, ou até mesmo quando, na analítica da finitude, ele descobre a operação típica que o coloca como norma de sua verdade, podemos dizer que o filósofo estava “fora” das regras daqueles discursos? Vamos dizer até mesmo que tais discursos já não eram mais *seus* discursos e, portanto, para vislumbrá-los, de modo crítico, toda historicidade era possível devido a esta posição já distanciada do observador? Distância como sinônimo de um acúmulo? *Ledo engano*. Pressupor uma diferença entre o passado acumulado e um presente avaliado seria cometer o pecado da recorrência. Não se trata, por isso mesmo, de verificarmos na arqueologia uma estranha presentificação, mas uma alternativa no que tange ao modo de descrever: se abrirmos mão de uma descrição exaustiva, isto é, da totalidade do arquivo, pode-se ver aquilo que, para o arqueólogo, começa a tornar-se estrangeiro no solo mesmo em que pisa. Fora da vontade de uma descrição total, todas as outras são possíveis.

O que este *fora* pode significar? São estas regiões e níveis, a rigor, desconhecidos pelo arqueólogo porque ele os estrutura na marca de suas regularidades, na marca de sua iniciativa de arriscar. Com mais precisão, o arquivo não é descritível em sua totalidade porque “é incontornável em sua atualidade”¹⁰⁵; ele não depende do recuo cronológico para elevar-se a uma presença completa porque não pode evitar o presente. Neste caso, não há, em absoluto, universalidade da descrição arqueológica haja vista uma generalidade antiuniversalista ser o seu próprio enquadramento do presente. A impossibilidade de o arqueólogo descrever o próprio arquivo se deve ao fato de ele achar-se envolvido com suas regras, e isso não origina uma contradição. A arqueologia quer se afastar da recorrência, mas convida a descrever a exterioridade e a alteridade que só ao historiador se apresentam, conforme sua própria atualidade posta em questão.

Dessa condição a arqueologia não pode – e nem é desejável – eximir-se, porque ela só começa, não como a causa primeira de uma totalidade em vista, mas como a tentativa ou a experiência do historiador. E qual seria esta experiência que, apenas assim afirmada, muito parece repercutir uma origem fundamental? Foucault diz que arquivo desponta pela falha de

¹⁰⁵ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 148.

nosso subsolo, entendido como começo relativo e não recorrencial. Ora, o projeto de uma *História da loucura na Idade Clássica*, por exemplo, só foi possível devido a uma falha específica no subsolo da nossa consciência:

Este gênero de pesquisas não é possível senão como análise de nosso próprio subsolo. [...] Não há nenhuma dúvida que a questão da partilha entre razão e desrazão não tenha se tornado possível apenas a partir de Nietzsche e de Artaud. E é o subsolo de nossa consciência moderna da loucura que eu quis interrogar. Se não tivesse ocorrido neste solo algo como uma falha, a arqueologia não seria nem possível, nem requerida¹⁰⁶.

A arqueologia é, portanto, uma requisição e uma possibilidade. Estas nascem da falha de *nosso* subsolo que jorra para *nós*, por este defeito, o arquivo. Não é a descrição da verdade de um objeto, nem de um sujeito no tempo, mas a imperiosa requisição do diagnóstico do presente. O campo enunciativo do qual o arquivo faz parte não é passível de ser teorizado – não pode ser tomado, como perguntávamos, por um enunciado – já que é uma região nova, *privilegiada*. Ele torna ineficaz a pergunta pelo lugar de *onde* o arqueólogo fala. Não há sentido a este propósito perguntar-se se o arqueólogo fala sempre da posição do “quando”, sempre do presente. Por este termo, “quando”, é preciso que ele designe a posição de proximidade do arquivo cuja efetividade se dá, *não apesar* da atualidade do historiador – como quem desejaria se purificar da filosofia da reflexão –, mas em razão dela, em razão da diferença de sua posição intersticial: “trata-se da orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade; é aquilo que, fora de nós, nos delimita”¹⁰⁷.

Esta equivocidade se insinua em uma passagem de *As palavras e as coisas*, não pelo conteúdo que traz, mas pela latência que propõe à própria ação arqueológica. Ali encontramos uma afirmação que pode passar por um mero recurso retórico. Foucault está justamente na viragem para a *epistémê* clássica, momento em que a *similitude* deixa de ser o desdobramento das coisas em palavras e passa a ser ocasião para o erro. Fim da semelhança e aurora das *identidades e das diferenças*. Na sequência, logo evocará Descartes para discutir, a partir dele, o papel secundário que a imaginação assumirá no classicismo. Esta passagem, situada logo depois da descrição da figura emblemática de Dom Quixote – figura da ambiguidade das ações que conjuga as matrizes epistêmicas em questão –, fala da instauração clássica da ordem. Mas não é dela que

¹⁰⁶ FOUCAULT, M. Les mots et les choses. *Dits et écrits I* – 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001, p. 528.

¹⁰⁷ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 148.

queremos tratar e sim do recurso “retórico” pelo qual Foucault introduz a passagem para nova matriz de racionalidade. Percebamos qual é a condição *sine qua non* que nos permite a compreensão completa da passagem de um limiar a outro:

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. Em última análise, o problema que se formula é o das relações do pensamento com a cultura: como sucede que um pensamento tenha um lugar no espaço do mundo, que aí encontre como que uma origem, e que não cesse, aqui e ali, de começar sempre de novo? Mas talvez não seja ainda o momento de formular o problema; **é preciso provavelmente esperar** que a arqueologia do pensamento esteja mais assegurada, tenha mais bem assumido a medida daquilo que ela pode descrever direta e positivamente, tenha definido os sistemas singulares e os encadeamentos internos aos quais se endereça¹⁰⁸.

Para reafirmarmos uma posição que nos é muito cara, na passagem aparentemente retórica, a descontinuidade é ratificada como um *modo de fazer*. Em outras palavras, o filósofo sabe que este projeto arqueológico das ciências humanas – talvez isso se aplique também aos demais – tem de ser construído ou efetivado enquanto modo de fazer descontínuo. A prática de descrever este espaço do pensamento que vem de fora, contudo, faz-se acompanhar por uma espera. Ela se explicita apenas posteriormente. Só depois de experimentado é que tal projeto deverá ser refletido em seus resultados maiores, que poderá, então, “tentar fazer o contorno do pensamento e interrogá-lo na direção por onde ele escapa de si mesmo”¹⁰⁹.

Finalmente, encontramos a arqueologia – sua maneira de ser que é a descrição do arquivo – como a requisição e a possibilidade da diferença articuladas no instante da falha destes

¹⁰⁸ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.68. Aqui reside a questão de a arqueologia ainda pertencer de algum modo ao humanismo. Em alguns momentos, ela é, indiretamente, admitida como pertencente ao espaço da modernidade “O limiar do classicismo para a modernidade (mas pouco importam as próprias palavras — digamos, **de nossa pré-história para o que nos é ainda contemporâneo**)” e também “O que se passou na época de Ricardo, de Cuvier e de Bopp, esta forma de saber que se instaurou com a economia, a biologia e a filologia, o pensamento da finitude que a crítica kantiana prescreveu como tarefa para a filosofia, tudo isto forma ainda o espaço imediato de nossa reflexão. **É neste lugar que nós pensamos**. (Ibidem, p. 418-419, e p. 533, respectivamente, grifos nossos). Contudo, esta época está no fim. Segundo Marietti, “o fenômeno “Nietzsche” é, senão a referência explícita, ao menos a alusão de base desta análise foucaultiana. A razão disso é que Nietzsche é sintoma de uma dissociação se efetuando entre o homem e a linguagem, diferenciação sentida, de modo vivo e diferente, no século XIX”(MARIETTI, ANGÈLE K. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985, p.18).

¹⁰⁹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 68-69.

discursos que começam a não mais ser *os nossos*. Este momento não é uma marca temporal determinada pela estabilidade de qualquer âmbito discursivo imóvel, mas a demarcação de um território arqueológico: é aquilo que não se pode mais dizer, aquilo que está fora de nossa prática discursiva, que “começa com o exterior de nossa própria linguagem” a fim de diluir “nossas continuidades”¹¹⁰ antropológicas e que, por seu turno, remetem-se ao nosso gosto costumeiro de conjurar as rupturas históricas. A felicidade do experimentador é sua liberdade para experimentar, mas ela se faz acompanhar por alguns reveses, as constantes revisões a que estará sujeito, para sempre, o filósofo. Ele próprio é, pois, uma descontinuidade: uma experimentação limite de um filósofo nietzschiano.

3.5.2 Experimentar estrategicamente o saber

Num certo momento de seu pensar, Foucault dirá que seus trabalhos foram sempre mais experimentais que teóricos: ^{xi} maneira de opor o saber à ciência, ele confessa que um livro não pode comunicar o que ele pensa previamente e que escrevê-lo, nesta condição de antecipação peculiar à ciência, é muito desencorajador. Ao contrário, a natureza da empreitada de uma escrita é sempre uma forma de transformar a si mesmo “o livro me transforma e transforma o que eu penso” dizia¹¹¹. E a declaração explicita:

Eu sou um experimentador e não um teórico. Chamo teórico aquele que constrói um sistema geral, seja de dedução, seja de análise, e o aplica de modo uniforme em diferentes campos. Este não é meu caso. Sou um experimentador no sentido que escrevo para mudar a mim mesmo e não mais para pensar a mesma coisa que antes¹¹².

Livros que são experiências para transformar a si pelo pensamento. Um método como reflexões “sobre um livro terminado” que vai mais ajudar a pensar novos projeto que teorizar

¹¹⁰ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 148.

¹¹¹ FOUCAULT, M. *l Entretien avec Michel Foucault. Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 860.

¹¹² FOUCAULT, M. *l Entretien avec Michel Foucault. Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 861.

sobre o que foi realizado: típica visão retrospectiva nietzschiana um *regard retrospectif*, extrato de experiência sobre o que se pensar “metodologicamente”, mas nunca prescritivamente – instrumental e sonhador¹¹³. E neste sentido, lembremos que não só Nietzsche se transformou em caixa de ferramentas para futuros utilizadores: “Gostaria”, acena Foucault, “que meus livros fossem um tipo de *tool-box* no quais os outros possam ir pesquisando para aí encontrar um instrumento com o qual poderiam fazer o que lhes aprouvesse em seu campo”. Foucault não espera leitores, não quer um público. Então, completa: “j’écris pour des utilisateurs, non pas pour des lecteurs”.¹¹⁴

Por este caminho, podemos acompanhar Yves Roussel. Ele afirma que a escrita de Foucault é um “movimento de escrever”¹¹⁵. O autor lembra a importância da noção de experiência, que não vai até o originário, mas ao limite entre erro e verdade: preocupação em situar a partilha entre a verdade e o erro segundo uma história, essencialmente, das práticas científicas. Para tanto, ele vai associar a elaboração do discurso em Foucault a um ponto muito próximo do conceito de *vontade de verdade* e mesmo da genealogia nietzschiana – são procedimentos ou conceitos operatórios: “A originalidade de Foucault é considerar que um saber ou um discurso científico é o que de saída se dá como verdadeiro, ou como podendo sê-lo – hipótese que condena à futilidade as armaduras do conceito. A interrogação se faz sobre a elaboração dos procedimentos em que se inscreve a veracidade do discurso”.¹¹⁶ Para Roussel, o que nos parece bem acertado, falar da relação de Foucault com a história das ciências é buscar as próprias condições do pensamento “em sua materialidade, no que ele supõe de gestos, de existência e dos instantes”.¹¹⁷ A escritura da história é, com efeito, a materialidade dos discursos que se traduz em processos operatórios.

¹¹³ Ibidem, p. 861.

¹¹⁴ FOUCAULT, Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir. *Dits et écrits I – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1391-1392.

¹¹⁵ ROUSSEL, Yves. Le mouvement d’écrire. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: Lire l’oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, p. 99-116.

¹¹⁶ ROUSSEL, Yves. Le mouvement d’écrire. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: Lire l’oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, p. 99.

¹¹⁷ ROUSSEL, Yves. Le mouvement d’écrire. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: Lire l’oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, p. 99.

Quando Foucault elabora um novo modo de uso do documento, conforme as noções de *monumento* e *arquivo*, acentuando a descontinuidade na história contra a hegemonia da filosofia do sujeito, é preciso ver nisso menos uma oposição conceitual que um pretexto, talvez um estratagema, para evidenciar outro modo de pensar a história “possível e desejável” (Ibidem, p. 102). Modo que pode se resumir dizendo: Foucault exercita o paradoxo de buscar os “procedimentos pelos quais se enunciam os discursos de verdade” em conjunto desta “complexidade da invenção no discurso”.¹¹⁸ Para este paradoxo que se arma entre a tarefa de uma descrição geral do arquivo e a afirmação de sua singularidade – Foucault tinha um nome: materialidade repetível do enunciado. É ela que pode se apresentar, na *proximidade enigmática* que Foucault mantém com a escrita, como o verso e o reverso do discurso. A fim de conhecer o acontecimento na própria escrita, a história se faz numa *contigüidade desigual*: todo arqueólogo mantém-se no lado direito do discurso como sujeito que julga e conhece e, no lado inverso, como o gesto de escrever e inventar. De um lado, descrição de discursos regrados, e de outro, o jogo de uma *experiência-limite*.

Faz sentido, por isso, a idéia de uma escrita que se efetiva num “espaço topológico” que não se identifica à figuração ou a não literalidade do discurso, mas sim à sua raridade, à “natureza miserável” do discurso que tem quase um desejo de ser escasso com as palavras, mas múltiplo nas coisas que se tem a designar.¹¹⁹ Eis aí a “[possibilidade de] uma escrita sobre a sobre o fundo vacante do ser, e por isso, pleno de invenções. De uma escrita ligada ao procedimento, mas que se desprende constantemente” para ser “uma plenitude da concepção”.¹²⁰ Com esta postura determinante da escrita,^{xii} o autor entende que se pode vislumbrar uma ética que se experimenta na própria obstinação de um encontro do sujeito com a escrita como procedimento. Por isso, e acatamos inteiramente a posição assinalada, “a experiência da escritura se desenrola sobre o horizonte de um sofrimento, de um risco, de um excesso” que promove, diz ele, “um outro sujeito que nos poderíamos identificar como este “corpo” que é experimentado pela escrita;

¹¹⁸ Ibidem, p. 102.

¹¹⁹ Ibidem, p. 103-105.

¹²⁰ Ibidem, p. 107.

ou melhor, estes corpos que o movimento de escrever, de pintar, de inventar pode provocar no sofrimento ou na morte”.¹²¹

O que significa, então, toda relação da verdade ao saber? Um convite à estratégia de experimentá-la. Novo filósofo do futuro que, embora não almeje um projeto de superação da cultura vigente, o arqueólogo guarda grande familiaridade com o tipo criado por Nietzsche em *Para além de bem e mal*.^{xiii} Tal qual estes vindouros que Nietzsche atribuía a empreitada anti-dogmática, ao filósofo-historiador é feito o convite a experimentar estrategicamente o saber, de tomar a verdade como condição de questionamento do presente. Esta coincidência com o pensar nietzschiano foi levada adiante por Foucault na opção por um experimentalismo genuinamente cunhado pelo que arriscamos chamar de experimentalismo arqueológico.

Foucault afirma, na última parte de *A arqueologia do saber*, que o saber se insinuou como uma “delimitação silenciosa” e que “se impôs a todas as análises precedentes”.¹²² Ele se refere aqui a todo o complexo de noções, conceitos e idéias inventariado no escrito. Um silencioso modo de operar clivagens se impôs; uma maneira de delimitar o que pode emergir como objeto de uma descrição arqueológica – tudo isso, um meio de o filósofo assumir a estratégia experimental que o saber implica. Ele passa a perguntar-se, ao final de *A arqueologia do saber*, se a questão da descrição de pseudociências (como a psicopatologia), das ciências em estado pré-histórico (como a história natural), ou ainda de ciências possivelmente machadas de ideologia (a economia política), não é um grave equívoco que se comete. Que sentido faz uma descrição quase científica de campos quase científicos? Pergunta astuta de Foucault, pois que, com esta subjeção, faz circular sua noção de saber conforme uma princípio, ele próprio,

¹²¹ ROUSSEL, Yves. Le mouvement d'écrire. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, p. 108, grifo nosso.

¹²² FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 199. E podemos até mesmo pensar esta categoria silenciosamente instaurada como um conhecimento profundo, acompanhando Hacking. “As regularidades, que se determinam como um sistema de possibilidade, não se articulam dentro de um sistema de pensamento, mas constituem um tipo de “conhecimento profundo” (“*depth knowledge*”). Por esta hipótese, Hacking admite que pode traduzir *savoir* por “*depth knowledge*” e *connaissance* compreender como “*surface knowledge*”. Por esta via, *connaissance* Foucault utilizaria para ao conjunto de crenças conscientemente aceitos e *savoir* denotaria a estrutura inconsciente definidora das possibilidades segundo as quais *connaissance* se desenrola (HACKING, Ian. Michel Foucault's Immature Science. In: *Noûs*, Vol. 13, No. 1, Blackwell Publishing, 1979, p. 42-43). *Connaissance* é, desse modo, uma designação genérica que Foucault se utiliza para referir-se a conhecimentos superficiais, enquanto que saber é “um marco dentro do qual recobravam sentido as hipóteses superficiais [...] um jogo de regras que determinam que classe de sentenças contarão como verdadeiras ou falsas em algum domínio” (, Ian. La arqueologia de Foucault. In: HOY, David C. (org). *Foucault*. Traducción de Antonio Bonano, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, p. 45-46).

experimental. E não poderia ser de outro modo. O filósofo logo se apressa a dizer que a arqueologia não dá conta de *todas as funções de existência possíveis*, “ela deixa de lado muitas outras análises”¹²³ que embora datem da mesma época, ficam para serem descobertas. Suspensão que recai sobre seu trabalho: “as formações discursivas não são, pois, as ciências futuras no momento em que, ainda inconscientes de si mesmas, se constituem em surdina; não estão, na verdade, em um estado de subordinação teleológica em relação à ortogênese das ciências”¹²⁴.

Assim é que o saber não vai se definir como *categoria* experimental, mas é a própria *estratégia* pela qual se realiza o experimento de descrição: “A esse conjunto de elementos formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensáveis à constituição de uma ciência, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar, pode se chamar *saber*”.¹²⁵ O que seria a abordagem que advogamos como de estratégia experimental do saber? Primeiro, a estratégia do saber não é um princípio de análise, base de um modelo estratégico de poder.¹²⁶ É uma opção feita internamente – e como seu princípio de trabalho – a um tipo de prática histórica: aquela que se opõe ao que se chamou, na história arqueológica, de ortogênese das ciências ou da razão. A ortogênese, que explicitamente desde a *História da loucura* vem sendo criticada, obstrui o nível arqueológico porque é o nível da razão elevada à condição universal. Em outros termos, diz Foucault: “toda a densidade das separações, toda a dispersão das rupturas, toda a defasagem

¹²³ Ibidem, p. 202.

¹²⁴ Ibidem, p. 202.

¹²⁵ Ibidem, p. 205.

¹²⁶ Fazemos esta distinção pelas seguintes razões. A noção de estratégia será compreendida como modelo analítico na concepção foucaultiana de poder. Em 1974, na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas* esta compreensão se torna bem evidente. Foucault chega a declarar que a noção de estratégia se inspira “nas pesquisas realizadas pelos anglo-americanos – como jogos (games), jogos estratégicos, de ação e de reação, de pergunta e de resposta, de dominação e esquiva, como também de luta” através do que ele opera a distinção do discurso como “esse conjunto de fato lingüísticos em determinado nível” e como “estratégico em outro” (FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado. 3ª. ed. Rio de Janeiro : NAU, 2005, p. 89). Atentemos ao fato: esta noção é um princípio de análise que encara o discurso como trama de forças que respondem umas às outras. Esta abordagem é o elemento novo trazido com a análise do poder que pedirá uma inovação metodológica feita nas páginas do primeiro volume da *História da sexualidade*: desatrelar-se da concepção jurídica de poder para encarar o discurso como um jogo estratégico de forças. O desengate jurídico corresponde à admissão da “*onipresença*” do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares (...) o poder é o nome dado a uma situação estratégica complexa em uma sociedade determinada”.(Ibidem, p. 189). A análise genealógica reconduz ao campo de forças imanentes do domínio em que se interpreta, fazendo do saber a imposição de uma estratégia de poder. Por isso, Foucault denomina de elemento tático do discurso.

de seus efeitos e o jogo de sua interdependência acham-se reduzidos ao ato monótono de uma fundação que é preciso sempre repetir”.¹²⁷ Ora, *contra* esta fundação, o próprio saber se põe como estratégia experimental seguindo a operação da vontade de verdade. Não quer a arqueologia forjar uma noção de verdade – coisa que Foucault, de pronto, não se propôs em suas histórias – mas quer certamente encontrar seus assaltos de inimiga íntima dos discursos, saber que nossa ignorância fundamental constitui o solo que pisamos.

3.6 A ARQUEOLOGIA: DIAGNÓSTICO POLÍTICO

Contra toda acusação dirigida a Foucault que deslegitimava sua arqueologia como esfera para a compreensão do real é preciso disparar, como desejamos até aqui, as práticas de subversão do signo. As formas de regulação a que Foucault recorre na exterioridade do discurso visa a enraizar a procedência das racionalidades. Ora, isto não é já recorrer a uma força interna de denúncia política, posta a nu sem sequer pressupor as vias tradicionalmente nomeadas da interpretação, dos princípios unificantes da formalização e da soberania das categorias que nos dominam? Abrir-se ao debate político na arqueologia significaria, nesta medida, fazer a história discursiva do nome comum, não escamoteando nenhum deles, nem mesmo aquele que mais subversivo possa parecer. O saber é a configuração de um espaço político porque ele reouve o discurso na condição de uma verdade a ser experimentada perenemente: a arqueologia, esta abertura a uma multiplicidade de histórias que, outrossim, é a afirmação da pluralidade política.

A arqueologia, com isso, torna manifesta sua percepção própria da vida social: ela mostra que os saberes expostos nela, que tenham sido nomeados de práticas ou de teorias, são ações desveladas na grande práxis social dos regimes de regulação. Tal práxis generalizada é submetida a um encantamento da verdade, ou seja, é absorvida como discurso de veracidade na efetividade cultural. Ela é, pois, o elemento soterrado pela prática teórica que, enformando-a como verdade, a descaracteriza como regulação. O social, arqueologicamente falando, portanto, é uma ação de interpretação discursiva em derivação normativa permanente: seja qual for a unidade

¹²⁷ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.210-211

de regulação – o livro, a fala, a instituição, as práticas reconhecíveis, as ciências, a própria filosofia – ele é sempre um fundo de criação interpretativo. Ora, um trabalho de tal feitio, trabalho de busca do funcionamento dos discursos de razão, está diretamente ligado ao modo pelo qual a linguagem destes discursos pode um dia surgir. Por isso, mesmo um diagnóstico:

Que isto que eu faço tenha algo a ver com a filosofia é muito possível, sobretudo, à medida que, ao menos desde Nietzsche, a filosofia tem por tarefa **diagnosticar e não procura mais dizer uma verdade que possa valer para todos e para todos os tempos**. Eu procuro diagnosticar, estabelecer um **diagnóstico do presente**: dizer isto que nós somos hoje e o que significa, hoje, dizer isto que nós dizemos. Este trabalho de escavação sob nossos pés caracteriza, desde Nietzsche, o pensamento contemporâneo, e neste sentido eu posso, pois, declarar-me filósofo¹²⁸.

Talvez, hoje em dia, passar um pouco mais de duas centenas de páginas com um tema em desuso no comentário da obra foucaultiana possa ser visto como um enorme engenho de ingenuidade. Não apenas porque se está fora dos temas mais abordados na inevitável consagração da moda filosófica, mas, sobretudo, porque parecerá um disparate propor um estudo sobre o poder – sobre a política em *último caso*, quando se trata de Foucault – sem dedicar longas análises, citações acertadas e estratégias interpretativas de temas como a analítica do poder, o biopoder, o poder psiquiátrico e tantos outros que configuraram a chamada genealogia do poder. Estudar as ligações entre o saber – as racionalizações possíveis de uma sociedade – e o poder – perguntar-se por qual tipo de racionalidade está estrategicamente em curso – decerto é um projeto que apenas a partir de 1970 se torna operacional. *A vontade de saber* e *Vigiar e Punir* introduzem a noção de poder estratégico e a montagem da analítica do poder, e sua consequente aplicação aos campos de saber-poder. Campos bem conhecidos pelo arqueólogo, como a loucura, a definição do patológico e o saber médico em geral, e outros antes menos trabalhados, MAS presentes na fase arqueológica, como a sexualidade, a prisão e as outras formas do biopoder. Se de tais trabalhos nos ocupássemos, entretanto, grande seria o perigo de fazer o que procuramos evitar: assinalar a questão política em Foucault em seu acabamento final, acabando por não tirar os óculos da genealogia para aquilatar a fundamentação ética da arqueologia.

O desejamos ter que expressado é que, se a genealogia será a grande tática que instaura uma crítica do poder, estabelecendo novos critérios de análise, o diagnóstico arqueológico é de fundamental importância. Veyne nos dá esta referência quando, discutindo a

¹²⁸ FOUCAULT, M. Qui êtes vous, professeur Foucault? In: *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 634, grifos nossos.

revolução foucaultiana da história, diz: quanto à distinção das partes emersa e imersa do discurso, “não houve **evolução** em Foucault – e a **Histoire de la sexualité** não inovou – que une a análise de uma prática discursiva à história social da burguesia: a **Naissance de la clinique** já ancorava uma transformação dos discursos médicos nas instituições, na prática política, no hospital etc”¹²⁹.

Para Veyne, portanto, não há história que não seja forçosamente arqueológica “explicar e explicitar a história consiste, primeiramente, em vê-la em seu conjunto, em correlacionar os pretensos objetos naturais às práticas datadas e raras que os objetivam, e em explicar essas práticas não a partir de uma causa única, mas a partir de todas as práticas vizinhas nas quais se ancoram”¹³⁰. Portanto, não haveria uma arqueologia que não fosse genuinamente política: ela corresponde não exclusivamente a uma área de pesquisa histórica, inventada por Foucault e circunscrita à denúncia dos modos de racionalização das ciências. Mas tal denúncia é ela mesma uma estratégia geral de articular *o saber contra a ciência*, e mesmo contra os tipos de racionalidades que não almejam necessariamente a condição de ciência, mas certamente a do *dizer-verdadeiro*. E temos bem claro que, ao nível arqueológico, a ciência do homem é a menos científica, porém, a mais “verdadeira”. Foucault se pretenderia, em suma, o arqueólogo que, ao tomar alguns princípios da prática da epistemologia histórica francesa, produz uma arqueologia política dos saberes: uma arqueologia das transformações dos processos discursivos de racionalização, entre os séculos XVI e XIX, que, no todo essencial, é uma crítica moral da verdade nas ciências. Fazendo a história de algumas delas, Foucault encontrou a mais recente das verdades: o homem. Desnudando-o, aguarda seu desaparecimento. Mas esta expectativa não formaria jamais um projeto.

O homem vai desaparecer? Ou mais exatamente, a confusão do empírico pelo transcendental deixará de definir nosso ser um dia? Como interrompê-la? Apenas destruindo o “quadrilátero” antropológico”¹³¹, responde Foucault. Contudo, ele não sabe como fazê-lo efetivamente e nem sabemos, pelo texto, se isso é desejável. Mas de uma coisa Foucault está certo: sabe que Nietzsche foi o primeiro esforço para isso já que a morte de Deus é o anúncio da morte do homem, de seu perecimento em curso. Esta forma de colocar a questão sobre o

¹²⁹ VEYNE, P. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora UNB, 1998, p. 281.

¹³⁰ Ibidem, p.281.

¹³¹ VEYNE, P. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora UNB, 1998, p. 472.

“desenraizamento da Antropologia”¹³² nos faz compreender, num só golpe, que somos o homem moderno e também, pelo diagnóstico que acarreta – que somos tal invenção recente! – o último homem. Mais do que tudo, o desenraizamento é uma atitude crítica de “afastamento de nossas próprias práticas discursivas”¹³³ e não um arremedo teórico da totalidade. É uma integridade inacabada, intrínseca ao tectonismo de nossa atualidade, não a entrada furtiva e silente da sondagem dos começos totais da história¹³⁴. Convite, portanto, a experimentarmos esses abalos que, apesar de sua força, não são evidentes para toda uma tradição que se tornou assídua nos esquemas integralmente alcançados e acabados da história, do homem, do sujeito, e das versões que o adéquam à verdade.

Todavia, a veracidade do arqueólogo-experimentador se encontrará lá onde sua hesitação de historiador é exibida; lá, onde os discursos deixam de ser reconhecidos para encontrar, na exterioridade mantida da crítica, a diferença. Na confiança de que seu pensamento é plural e experimentalista, justifica-se a aposta do desaparecimento do homem – este homem que “se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia”¹³⁵ – porque todo discurso, incluso aquele que se dirige ao próprio discurso, depende desta ilusão do manter-se a uma distância segura. Não um anti-humanismo e negação simples da subjetividade, não uma história suspensa na aventura iconoclasta sem fundamento, mas experimentação permanente que, ao diagnosticar a invenção recente do homem, faz jus ao pluralismo das histórias para as quais se abre o filósofo

¹³² FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 472.

¹³³ Ibidem, p. 148.

¹³⁴ Mais uma vez Deleuze é nosso interlocutor privilegiado. A variedade desses afastamentos das próprias práticas discursivas pode ser aplicada ao próprio trabalho de Foucault. E Deleuze parece concebê-lo: “Em duas ocasiões, Foucault confessa um arrependimento: na *História da loucura*, ele apelou em demasia a uma ‘experiência’ da loucura que se inscrevia, ainda numa dualidade – entre dois estados de coisas selvagens e de proposições; em *O nascimento da clínica*, ele invocou um “olhar médico”, que suporia ainda a forma unitária de um sujeito pretensamente fixo demais face a um campo objetivo. Todavia, seus arrependimentos talvez sejam fingidos. Não cabe lamentar o abandono do romantismo que fazia, em parte, a beleza da *História da loucura*, em favor de um novo positivismo. Esse positivismo rarefeito, ele próprio poético, talvez resulte em reativar, na disseminação das formações discursivas ou de enunciados, uma experiência geral, que ainda é a da loucura: e, na variedade de lugares no seio dessas formações, um lugar móvel, que é ainda o de um médico, clínico, diagnosticador, sintomatologista das civilizações” (DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant’Ana Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988, especialmente p. 24).

¹³⁵ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 536.

francês. Projeto filosoficamente encorpado e múltiplo, de complexa relevância para diagnosticar a forma moderna da razão como *nosso discurso*, a arqueologia está aberta ao jogo experimental.

NOTAS

ⁱ Sobre a crítica da fenomenologia em *As palavras e as coisas*, lembramos do trabalho de Gérard Lebrun “Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*”. O autor parece ler o escrito de Foucault como uma espécie de anti-*Krisis*, demarcando três aspectos que constituiriam a crítica foucaultiana à fenomenologia de Husserl: “1) a fenomenologia não foi capaz de compreender a natureza do discurso clássico; 2) a fenomenologia não foi capaz de fazer justiça a Kant; 3) a fenomenologia acreditava ser a retomada de um projeto antigo quando ela não passava de “filha de seu tempo” (LEBRUN, GÉRARD. “Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*”. In: *Michel Foucault philosophe. Reencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 34).

ⁱⁱ Apesar do perigo de sermos redutores em demasia, parece-nos preciso lembrar que, a partir de algumas regiões de problemas, interligadas entre si, Foucault toma distância da fenomenologia na qual fora formado. Posicionando-se quanto ao problema da **linguagem** no pensamento contemporâneo (trazidos pelo surgimento da linguística, da literatura moderna), Foucault declara que sua geração se afasta da fenomenologia pela busca das condições formais do sentido. “Para aqueles da minha geração, **sentido** não aparecia sozinho, ele não está ‘já aí’, ou melhor, ‘ele já está’, sim, mas sob um certo número de condições que são condições **formais**. E desde 1955, nós nos dedicamos à análise das condições formais de aparição do sentido” (FOUCAULT, M. *Qui êtes-vous, professeur Foucault ? Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 630, grifos nossos). Outra região de ruptura é o problema da **historicidade do saber**. A história das ideias e a história dos longos períodos, ou a problemática do uso da continuidade/descontinuidade na história. Referimo-nos ao diagnóstico da introdução de *A arqueologia do saber* em que temos de um lado, “a história do pensamento, dos conhecimentos, da filosofia, da literatura, parece multiplicar as rupturas e buscar todas as perturbações da continuidade”, e de outro, “[...] a história propriamente dita, a história pura e simplesmente, parece apagar, em benefício das estruturas fixas, a irrupção dos acontecimentos” (FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 6). Sobre a história contínua, Foucault foi severamente explícito em *O nascimento da clínica*, dizendo: “Nossos contemporâneos vêm neste acesso ao indivíduo a instauração de um ‘colóquio singular’ e a mais rigorosa formulação de um velho humanismo médico, tão velho quanto a piedade dos homens. **As fenomenologias acéfalas da compreensão mesclam a esta idéia mal articulada a areia de seu deserto conceitual**; o vocabulário pobremente erotizado do ‘encontro’ e do ‘par médico-doente’ se esgota, desejando comunicar a tantos não-pensamentos os pálidos poderes de uma fantasia matrimonial. FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. XI). E, por fim, o problema do **descentramento do sujeito** (deflagrado pela psicanálise, a etnologia e o estruturalismo) que, na verdade, é o grande, mas espinhoso ponto de distanciamento de Foucault em relação à fenomenologia, englobando os anteriores. Não à toa, a questão do sujeito, nos últimos trabalhos do filósofo, ganha maior desenvolvimento por meio de uma nova fase: a constituição das práticas de si. À época da arqueologia, o filósofo chegou a dizer: “O discurso em geral, e o discurso científico em particular, constitui uma realidade tão complexa que não é apenas possível, mas necessário abordá-lo em diferentes níveis e segundo métodos diferentes. **Se há uma abordagem, entretanto, que eu rejeito categoricamente é aquela (chamemos grosso modo, de fenomenológico) que dá uma prioridade absoluta ao sujeito da observação, atribui um papel constitutivo a um ato e põe seu ponto de vista como origem de toda historicidade – aquela abordagem, em suma, que conduz a uma consciência transcendental** (FOUCAULT, M. Préface à l’édition anglaise. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 881, grifo nosso). Estas regiões de rupturas são amplamente tratadas nos trabalhos de Foucault e aparecem em vários momentos, mas afloram especialmente entre 1961-1967. Dentre os trabalhos que tocam diretamente nas questões acima levantadas, destacamos: *Dire et voir chez Raymond Roussel* (1962), *Préface à la transgression* (1963), *Le langage à l’infini* (1963), *La folie, l’absence d’oeuvre* (1964) *La pensée du dehors* (1966), *Qu’est -ce qu’un auteur?* (1969). FOUCAULT, M. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001.

ⁱⁱⁱ A arqueologia tem como uma dos seus princípios esta *experiência limite* que se pode atribuir à leitura de Foucault de *O nascimento da tragédia de Nietzsche*. A invenção de uma “nova medida” (*mesure*), como diz Marietti, que envolve a análise das práticas discursivas como formação e deformação das estruturas do conhecimento é como a oposição dual entre *ubris* e *diké* com a qual Nietzsche punha em suspeita toda neutralidade do saber filosófico (MARIETTI, ANGÈLE K. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985, p. 183).

^{iv} Curiosa comparação com Nietzsche fará Deleuze a propósito das **entrevistas** de Foucault: “Se Foucault deu tanta importância às suas entrevistas até o fim da vida, na França e mais ainda no estrangeiro, não foi pelo gosto da entrevista, mas porque as *linhas de atualização* que traçava exigiam outro modo de expressão diferente das linhas assimiláveis pelos grandes livros. As entrevistas são **diagnósticos**. Tal como em Nietzsche, cujas obras dificilmente se lêem sem lhes juntar o *Nachlass* contemporâneo de cada uma. A obra completa de Foucault, tal como a concebem Defert e Ewald, não pode separar os livros que nos marcaram a todos das entrevistas que nos encaminham para um futuro, para um devir: os estratos e as atualidades (DELEUZE, GILLES. Qu’est-ce qu’un dispositif ? In: *Michel Foucault philosophe. Reencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 185-192-193).

^v Scarlett Marton ressalta a importância de Foucault no *Colloque*: “Em 1964, realizou-se um encontro internacional acerca de Nietzsche: o Colóquio de Royaumont. Nessa ocasião, Michel Foucault aproximou “Nietzsche, Marx, Freud”, entendendo que, no século XIX, eles teriam inaugurado uma nova hermenêutica. Grande foi o impacto desse trabalho. Não se tratava de examinar os pensadores para contrapor suas ideias ou de recorrer a um deles para demolir o outro, mas de relacioná-los justamente porque, em vez de multiplicarem os signos do mundo ocidental, teriam criado nova possibilidade de interpretá-los (MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990; 2. ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000, p.275).

^{vi} Estamos nos referindo à concepção de verdade enquanto o jogo estratégico no interior da linguagem e da escrita nietzschiana. Certamente, há outra vertente da concepção de verdade sobre a qual a verdade-mulher se apoia e que se relaciona à cosmologia nietzschiana, à vontade de potência, por nós não abordada. O trabalho de Marton examina as duas em conjunto: “Por um lado, Nietzsche entende que o homem define uma proposição como verdadeira, quando conforme à convenção lingüística que estabeleceu. Desse ponto de vista, a verdade não passa de valor, pois possibilita manter a vida em coletividade. Por outro, sustenta que o homem toma por verdadeiro apenas o que contribui para a sua sobrevivência. Dessa perspectiva, a verdade diz respeito a formas de vida, no sentido de esferas de experiências e atividades humanas” (MARTON, *Opus cit.* p. 211-212).

^{vii} A exterioridade da arqueologia designa esta iniciativa em “fundar em uma unidade negativa do discurso todas as unidades possíveis do discurso”.^{vii} Movimento que experimentou Nietzsche ao desnudar a metafísica como ligada àqueles que detinham o direito à palavra. Assim, a própria filosofia convertia-se nesta “dupla linguagem que carrega em si mesma uma palavra e seu princípio de decifração”. Marietti fala, desse modo, de um novo lugar da palavra filosófica, como “nascimento e fonte” que é transgressiva. “A genealogia da moral comente esta transgressão de dizer o que há por trás dos pretendidos valores de justiça, de erro, de dever, de consciência moral. [...]. A “loucura filosófica” é, assim, o abandono da metafísica [...] A este aparecimento da linguagem na modernidade que formula o ser superabundante da palavra em duplicação corresponde, também, ao surgimento da literatura como campo “autônomo”.^{vii} (MARIETTI, ANGÈLE K. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985.p 100-101).

^{viii} Davidson se ocupa da compatibilidade dos métodos da arqueologia e da genealogia assinalando que não há nenhuma falha metodológica entre elas. Esta posição, com a qual comungamos inteiramente, sustenta que “a arqueologia trata de isolar o nível das práticas discursivas e a formular as regras de produção e transformação para estas práticas. A genealogia, de outro lado, se concentra nas forças e relações de poder associadas com as práticas discursivas. Não existe uma separação de regras para produção do discurso e relações de poder”. (DAVIDSON, Arnold I. Arqueologia, genealogia, ética. In: HOY, David C. (org). *Foucault*. Traducción de Antonio Bonano, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, p. 243).

^{ix} É da boca do metafísico que, para Nietzsche, sai a entronização da verdade, a origem miraculosa do se, isto é, a mediação em direção à verdade. Procurando seu nascimento divino, o metafísico, crente na Razão e nos seus poderes engajados, pergunta-se com o exagero que lhe é peculiar: “Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? [...] Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, própria - não podem desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’ - nisso, em

nada mais, deve estar a sua causa!”(NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 10, § 2).

^x Chamamos o novo *Prefácio* (1972) de nietzschiano porque, como diz Pierre Lardet, ele tem a finalidade nova de marcar o escrito com a *desenvoltura de se apresentar como discurso*. Foucault se põe a escrever uma espécie de anti-Prefácio. Nele, o autor justamente ironiza a “monarquia do autor”; reencontra “este livro já velho” para afirmá-lo como “simultaneamente batalha e arma, conjunturas e vestígios, encontro irregular e cena repetível”. (FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. 8a. Edição, São Paulo: Perspectiva 2005, p. VIII). Desde o primeiro Prefácio, passando por *Raymond Roussel* e *A Ordem do discurso*, vem se perseguindo este caráter desvolto da construção do discurso que “joga o livro contra o autor” bem como “o discurso contra o texto”. LARDET, Pierre. La désinvolture de se présenter comme discours. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992. p. 44). Lardet chega expressar a *História da loucura* como uma autonomização do “livro-discurso nas entrelinhas (*entre-deux*) em que já se lançou um autor despedido, que nelas se ausenta e escapa ainda, talvez, de sua “redução” em “texto”. Autonomização do discurso que se apresenta em muitas facetas “filosoficamente esclarecido (a “se apresentar” como tal na economia de suas figuras), retoricamente equipado (“batalha e arma, estratégia e choque”), historicamente documentado (conjunturas e vestígios, encontro irregular e cena repetível”). E discurso “desenvolto” para jogar com brio sobre todos estes tabuleiros”. (Ibidem, p. 46).

^{xi} Defendendo a idéia de que Foucault não propõe nenhuma teoria do conhecimento nova, Rorty compreende que a arqueologia parte de uma atitude nietzschiana pela qual não se poderia mais dizer algo de otimista. Antes de tudo um inimigo do progresso histórico, Foucault se oporia às teorias do conhecimento de Descartes e Hegel que ainda tinham “algo geral e otimista sobre o modo com que viram as coisas nos últimos séculos (RORTY, Richard. Foucault y la epistemologia. In: HOY, David C. (org). *Foucault*. Traducción de Antonio Bonano, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, p. 56). Foucault teria a *certeza de um nietzschiano* que “deseja abandonar o esforço pela objetividade e a intuição de que a Verdade é Una [...]”. Esta perspectiva de uma negação da teoria do conhecimento explicaria, segundo Rorty, a dificuldade de Foucault em estruturar uma *teoria das práticas discursivas* (Ibidem, p. 57), afinal, como um bom nietzschiano, ele não desejava nenhum substituto para as teorias (ibidem, p. 58). Isto não significa, contudo, que Foucault recairia numa inutilidade ou recusa simples de toda interpretação teórica. Acontece que a própria noção de *teoria* é compreendida segundo a noção de descrição, isto é, nossas práticas discursivas, inclusive as teóricas, são totalmente contingentes. A fim de “sentir a força completa” desta contingência, Foucault mostra nossa cultura em diferentes “genealogias” (Ibidem, p. 59), mas sem nenhuma escatologia.

^{xii} Foucault é como Nietzsche: a questão do estilo em seu pensar lhe serve como meio de experimentação filosófica e descentramento do sujeito. Podemos sobre isto apontar para a noção de *classicismo*. Foucault cunha este termo na *História da loucura* que é um modo inicial de prover sua história com um inicial esforço metodológico, se o considerarmos como a iniciativa de oferecer uma neutralidade à linguagem. Neutralidade que não é a forja de um observador originário ou de um ocupante legítimo do discurso que estaria autorizado a descrever o que se lhe dá a ver. O classicismo é a abertura para experimentar uma hipótese arqueológica. Jacques Le Brun diz que esta neutralidade da linguagem buscada por Foucault é um *modo de estratégico* de evitar um *coup de force* psicológico. O clássico foucaultiano, diz Le Brun, é como uma *categoria estética*: “mais que designar uma idade do passado, ela designa um estilo referenciado por este passado, e, paralelamente, um *estilo* que caracteriza o trabalho e a escrita do historiador ou do filósofo que a aplica” (LE BRUN, Jacques. Une oeuvre classique. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992. p. 18) Esta opção estética em operação utiliza-se da *obra literária* e da *obra artística* como oferecedoras de *imagens* que se *dão a ver*, isto é, que capturam o olhar de uma cena, não para dar *testemunho* de uma realidade social, mas para descrever uma *sensibilidade social*. Nem só documento, nem só ilustração, o clássico é uma abertura para uma *linguagem sem apoio* como a matinal *História da loucura* no primeiro prefácio. Eis o que também pode ser designado como o tempo próprio da arqueologia, como diz Jacques Revel, afirmando que os escritos arqueológicos comportam formas sucessivas de sobreposições dos discursos configurando o sistema de suas oposições e diferenças. A isto chama de “construção contrastiva do tempo” que seria produzido a partir de “uma *retórica*”, ou uma *estilística* cujo objetivo é, antes de tudo, ser um *inventário* ou um *corte historiográfico* (REVEL, Jacques. Le moment historiographique. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, p. 95). Reencontramos, desse modo, a iniciativa nietzschiana de experimento das palavras contra elas próprias que, no caso de Foucault, atende a “necessidade de se abrir, por assim

dizer, à neutralidade da linguagem por toda uma série de atenuações” como o do “talvez”, do “como se”, “um pouco como”, etc.(LE BRUN, Jacques. Une oeuvre classique. In: GIARD, Luce(Dir.). *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992. p. 23). No mesmo sentido de uma experimentação estratégica pela escrita, lembramos dos trabalhos de REVEL, J. *Expérience de la pensée: Michel Foucault*. Paris: Bordas, 2005 e BUTLER, J. *Qu'est-ce que la critique? Essai sur la vertu selon Foucault*. Paris: Karthala, 2005.

^{xiii} Em vários momentos de sua obra, Nietzsche prefigura estes filósofos vindouros como que antecipando a empresa de experimentar a transvaloração. Os filósofos do futuro acompanham os tipos culturais que o filósofo cria. Neste caso, tipo de uma cultura que deseja provocar: “para os novos filósofos, não resta escolha” antevê Nietzsche “para espíritos fortes e originais o bastante para dar os primeiros impulsos a estimativas de valor opostos e para transvalorar, inverter “valores eternos” para homens do futuro, que atem no presente a coação e o nó que coage a vontade de milênios a novas trilhas” (NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. 2ª edição, p, 103 § 203).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ARQUEÓLOGO, UM MILITANTE DO CONCEITO

Em tentativa arriscada – embora não exaustiva - de tradução de certos conceitos do pensamento arqueológico, pensamos ter exposto a história arqueológica com o anelo de que ela se configure como crítica política. E tal idéia não nasceu senão de uma expectativa que nos parecia sempre saltar aos olhos: a vantagem da analítica do poder, bem como algumas críticas particularmente dirigidas ao jovem pensamento de Foucault espezinhavam não a capacidade crítica da arqueologia, mas, com toda certeza, seu reconhecimento como uma crítica consistente.

Assim, um percurso que revelasse o pensamento arqueológico em alguns aspectos essencialmente críticos é o que pretendemos ter levado a bom termo: do homem - como sua norma de verdade, traçado pela grande tarefa arqueológica (da internação clássica aos muros da finitude moderna) - à sua subversão - como expediente crítico que só aparentemente fora resguardado no próprio discurso. Esse caminho, o da revelação do saber como crítica dos discursos de verdade e espaço político, comporta postura filosófica pluralista e experimental que, ao cabo, desfaz o homem como fundamento, em definitivo, dos saberes. Dessa maneira, se tivéssemos que circunscrever essa capacidade de pôr em prática a força interpretativa das matérias tratadas pela arqueologia, diríamos que ela se centra em dois aspectos gerais: sua iniciativa de atravessamento dos mais inusitados campos de verdade – daí seu caráter plural e experimental, do qual também advém o novo estatuto da arqueologia como discurso – e seu empenho em descrever o enraizamento que esse atravessamento acarreta, conforme as regras que afetam o próprio discurso.

Com Deleuze, sentimo-nos, pois, autorizados a dizer que o verbo *atravessar* deve ser incluído no vocabulário arqueológico como um termo de essencial uso. Foi o mesmo autor que atribuiu ao pensamento de Foucault uma análise de **dispositivos** concretos, muito embora tal conceito pertença ao período posterior.

A historicidade de um dispositivo, em verdade, encontra uma primeira dimensão: são modos de iluminar um objeto que atravessam um campo no qual cada dispositivo é portador de

um regime de luz. A luz que incide sobre as coisas tem certo contraste e determinada propagação; distribui, portanto, o visível e o invisível, isto é, faz nascer ou morrer um objeto. São as curvas de visibilidade que tão claras ficam nas análises de Foucault sobre o Roussel ¹ e no *dispositivo prisão*, que é *máquina ótica para ver sem ser visto*, diz Deleuze. Já a segunda dimensão de um dispositivo são as *curvas de enunciação*. A historicidade do dispositivo, composta de regimes de luz, associa-se às variáveis distribuídas por regimes de enunciados. Desse modo, uma ciência, um gênero literário, um estado de direito, um movimento social não são verdades. São definições de regimes de enunciados.

Desfiar o emaranhado de linhas que compõem um dispositivo, contudo, não se esgota nessas duas dimensões. Na verdade, é sempre um movimento sobre si mesmo que ele realiza. Então, a diagonal desponta: “É preciso que nos instalemos sobre as próprias linhas; estas não se detêm apenas na composição de um dispositivo, mas **atravessam-no, conduzem-no, do norte ao sul, de este a oeste, em diagonal**”².

Entre outras coisas, essa diagonal pode ser entendida como um cruzar o espaço no qual, sobretudo, o sujeito suspende a temporalidade que o designava antes da travessia. Deleuze diz que essa linha do dispositivo, a de subjetivação, vai se desenvolver como a dimensão do si próprio³. E a arqueologia pode mesmo ser identificada a essa suspensão do sujeito, a fim de que se sejam localizadas as múltiplas vozes que o discurso inventa: sua diversificação em discursos. Projeto, portanto, de uma estrutura discursiva das muitas possibilidades de formar-se um sujeito do discurso e não sua negativa simples ⁱ.

Assim, durante o período arqueológico, podemos dizer que, para além de uma crítica da subjetividade, o que mais interessa a Foucault é justamente essa suspensão do sujeito levada a cabo pela travessia enunciativa. Não que ela denegue a qualquer forma de subjetividade os

¹ FOUCAULT, M. Dire et voir chez Raymond Roussel. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p.233-242.

² DELEUZE, G. Qu'est-ce qu'un dispositif ? In: *Michel Foucault philosophe. Reencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 185-195).

³ “Mais que qualquer outra, a sua descoberta nasce de uma crise no pensamento de Foucault, como se lhe fosse necessário alterar o mapa dos dispositivos, encontrar-lhes uma nova orientação possível, para não os deixar encerrar-se simplesmente nas linhas de força intransponíveis que impõem contornos definitivos” (DELEUZE, G. Qu'est-ce qu'un dispositif ? In: *Michel Foucault philosophe. Reencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 185-195).

direitos de cidadania no território arqueológico. É bem o contrário que ocorre: precisa suspendê-la como foco produtor de sentido, para pensá-la como o outro no tempo de nosso pensamento; precisa suspendê-la, para visualizar sua face no interior dos discursos desdobrados.

O arqueólogo não pretende projetar-se para fora das regras que ele mesmo descreve, para tentar uma posição neutra. Ele não confere valor explicativo para “as regularidades que descrevem o corpo do discurso sério”. A arqueologia não vive o dilema de uma vocação descritiva, mas que se converte, dado seu potencial autorregulador, em prescritiva⁴. Dreyfus e Rabinow chegam a propor um intercâmbio entre as ocorrências da palavra *discurso* e *homem*, sinonímia forçosa que torna a arqueologia tão instável quanto o pensamento do homem moderno.

A arqueologia acabaria, então, por reafirmar o postulado antropológico de por que os duplos que caracterizam o ser do homem moderno retornam pelas portas dos fundos? Uma escatologia invertida? ⁵ De fato, essa distinção entre arqueologia e ciências do homem comporta uma ambiguidade; no entanto, ela é mantida por Foucault; ele não tenta dar-lhe uma solução. Na verdade, se o homem apareceu e está em vias de desaparecer, é algo que se deve esperar, no caso de um nietzschiano. A crítica da verdade obedece à operação de desconhecimento de qualquer origem, do homem e do mundo, ou, para sermos precisos, que o homem se desconheça nada mais é que reafirmar seu movimento de superfície: seu desconhecimento é seu reconhecimento, nas formas empíricas nas quais ele inevitavelmente se perde.

E não era esse efeito de uma perda de que falava Foucault, ao entender que o conhecimento não é algo que diz respeito ao homem, ao objeto, ao sujeito, mas que o conhecimento é totalmente distinto desses fatos do discurso, embora sejam produzidos nele? Não era nesse antissolo que Foucault, lendo Nietzsche, dizia que o conhecimento fora *inventado*, que não havia um germe do conhecimento no homem, mas que o próprio conhecimento é a produção de *algo* numa luta?

O conhecimento é como um clarão, como uma luz que se irradia, mas que é produzido por mecanismos ou realidades que são de natureza totalmente

⁴ DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 102-103.

⁵ “Um ser que existiu no passado e é prometido” dizem os autores “numa nova época emergente, como se o discurso arqueológico tivesse que encontrar sua legitimação, uma teoria do discurso que floresceu antes da história e florescerá novamente no seu final”. DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 109.

diversa. O conhecimento é o efeito dos instintos, é como um lance de sorte, ou como o resultado de um longo compromisso. Ele é ainda, diz, Nietzsche, como “uma centelha entre duas espadas”, mas que não é do mesmo ferro que as duas espadas⁶.

Lembremos o que Nietzsche dizia da distinção popular do corisco do clarão: como se esse fosse um efeito, uma *ação do sujeito*. Na verdade, o corisco e o clarão são duplicações de uma única e mesma ação, que coloca um como causa e o outro, como seu efeito. O corisco, o clarão é a “*ação da ação*”, tudo o que daí resulta é ficção da linguagem, são nossas quimeras úteis, mas não há “*ser por trás da ação*”⁷. O homem surgido em vias de desaparecer, outra vez seu corisco e clarão. Em suma, o anti-humanismo de Foucault não é, em hipótese alguma, uma espécie de humanismo superior disfarçado ou de negação gratuita do homem.

Diante deste movimento crítico, ocorre-nos ponderar se na trama arqueológica, no fundo, não persiste uma conhecida militância do conceito. “Os grandes pensadores são um tanto sísmicos”, dizia Deleuze “não evoluem, procedem por crises, por choques”⁸. Mas num aspecto Foucault parece não ter mudado. Lembremos daquela demarcação que ele fazia entre duas linhas do pensamento francês contemporâneo: a linha da filosofia da experiência, do sentido, do sujeito, e a outra, que era a sua: a que se ocupa da historicidade do conceito. É a *filosofia do saber, da racionalidade e do conceito*. Porém, “Canguilhem já traçara por duas vezes essa linha divisória”, garante Roudinesco, “uma primeira vez em 1943, quando defendeu sua tese sobre o normal e o patológico, ao mesmo tempo em que arriscava a vida, em meio aos *maquisards*; uma segunda vez em 1976, quando redigiu o elogio fúnebre do amigo Jean Cavaillès, assassinado pelos nazistas”⁹.

Sua filosofia matemática [escrevia ela na ocasião] não foi construída por referência a algum sujeito suscetível de se momentânea e precariamente identificado a Jean Cavaillès. Essa filosofia da qual Jean Cavaillès era radicalmente ausente, comandou uma forma de ação que o conduziu que o

⁶ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro : NAU, 2005.

⁷ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 36-37.

⁸ DELUZE, G. Qu'est-ce qu'un dispositif ? In: *Michel Foucault philosophe. Reencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 185-195.

⁹ ROUDINESCO, E. *Filósofos na tormenta. Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2007

conduziu pelos caminhos cerrados da lógica até essa paisagem da qual não voltamos. Jean Cavaillès é a lógica da Resistência vivida até a morte ¹⁰.

Essa mesma opinião Foucault veicularia, em 1983: “entre os filósofos franceses que formaram a resistência durante a Guerra, um entre eles era Cavaillès, um historiador que se interessava pelo desenvolvimento de suas estruturas internas”¹¹. Ao percorrermos a dignidade política da arqueologia, tivemos em conta as formas de verdade como distintas regulações. Se, **de fato**, há discursos verdadeiros, dentre eles, o das ciências, o saber, por sua vez, e de direito, é a exposição **sistemática e crítica** dos desvios dos discursos nos seus imperativos à verdade. De um lado ao outro, revela-se a lógica entre um “engajamento político” e “uma atividade intelectual fundada no primado do conceito” ¹², cuja conexão é “[..] uma atitude exigente, prudente, “experimental” que exige “a cada instante, passo a passo, confrontar o que pensamos e o que dizemos com o que fazemos e o que somos”¹³.

¹⁰ CANGUILHEM, G. Vie et mort de Jean Cavaillès. Les carnets, Villefranche, Pierre Laleur, 1976, p.39. *Apud* ROUDINESCO E. *Opus cit*, p. 15.

¹¹ FOUCAULT, M. Politique et éthique : une interview. *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p.1405.

¹² ROUDINESCO, E. Filósofos na tormenta. *Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2007, p. 15.

¹³ FOUCAULT, M. Politique et éthique : une interview. *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p.1404.

NOTA

ⁱ Parece-me muito estranho, por exemplo, a solicitação de Nancy Fraser, que quase chega a exigir uma projeto anti-humanista de Foucault. Ao assinalar que o filósofo não conseguiu demonstrar, através de uma pragmática, que “o humanismo cartesiano (de-Cartesianized humanism) não perdeu força no mundo contemporâneo”, teria falhado, portanto, em formular um “rejeicionismo estratégico”. (FRASER, Nancy; *Michel Foucault: a “young conservative”?* In: KELLY, Michael (org.); *Critique and power*, MIT Press, p. 185-210, 1994, p. 208). Lembremos: “Se suspendi as referências ao sujeito falante, não foi para descobrir leis de construção ou formas que seriam aplicadas da mesma maneira por todos os sujeitos falantes, nem para fazer falar o grande discurso universal que seria comum a todos os homens de uma época. Tratava-se, pelo contrário, de mostrar em que consistiam as diferenças, como era possível que homens, no interior de uma mesma prática discursiva, falassem de objetos diferentes, tivessem opiniões opostas, fizessem escolhas contraditórias; tratava-se, também, de mostrar em que as diferentes práticas discursivas se distinguiam umas das outras; em suma, não quis excluir o problema do sujeito; quis definir as posições e as funções que o sujeito podia ocupar na diversidade dos discursos” (FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 224-225).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. OBRAS DE MICHEL FOUCAULT

FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972). Paris: Gallimard, 2000.

_____. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *Doença mental e psicologia*. Trad. Lilian Rose Shalders, Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Brasileiro 11, 1975.

_____. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *Raymond Roussel*. Trad. Manoel Barros da Motta e Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Nietzsche, Freud & Marx*. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997.

_____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 11. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *Os anormais – curso no Collège de France (1974-1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *O poder psiquiátrico (1973-1974)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Em defesa da sociedade – curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Vigiar e punir*. Trad. Raquel Ramalhete. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Graal: Rio de Janeiro, 1998.

_____. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 10. ed. Graal: Rio de Janeiro, 1998.

_____. *Sécurité, territoire, population* – cours au Collège de France (1977-1978). Paris: Gallimard/Seuil, 2004.

_____. *Naissance de la biopolitique* – cours au Collège de France (1978-1979). Paris: Gallimard/Seuil, 2004.

_____. *L'Herméneutique du Sujet* – Cours au Collège de France (1981-1982). Paris: Gallimard, 2001.

_____. *Le gouvernement de soi et des autres Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris: Gallimard, 2008.

_____. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001.

_____. *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.

_____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2005.

_____. *Resumo dos cursos de Collège de France (1970-1982)*. Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. What is critique? In: SCHMIDT, James (Ed.). *What is Enlightenment? Eighteenth-Century answers and Twentieth-Century questions*. Berkeley: University of California Press, 1996. p. 382-398.

_____. FOUCAULT, M; CHOMSKY, N. De la nature humaine: justice contre pouvoir. In: ELDERS, F. (Org.). *Sur la nature humaine: comprendre le pouvoir*. Interlude. Bruxelles: Les Editions Aden, 2006.

_____. KANT, I. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Introduction à l'Anthropologie. Vrin : Bibliothèque des Textes Philosophiques.

II. OBRAS DE COMENTADORES

ADORNO, S. Foucault, a lei e o direito. In: ALVAREZ, M. C. et al (Orgs.). *O legado de Foucault*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006, p. 201-222.

AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALCOFF, L. *Foucault as Epistemologist*. *Phil. Forum*, vol. 25, nº 2, p. 95-124, winter, 1993.

ALVAREZ, M. C. *Michel Foucault e a Sociologia*. Cadernos CERU (FFLCH/USP), São Paulo, v. 13, p. 145-155, 2002.

ANSELL-PEARSON, K. The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche, Power, the Subject, and Political Theory. In: *Nietzsche-Studien*. nº 20, p. 267-283, 1991.

ARAYA, D. Foucault y el pensamiento francés contemporáneo. In: *Franciscanum, Bogotá*, vol. 24, nº 70, p. 104-115, ene. /abr. 1982.

ARDENGHY, R. *A metodologia das ciências humanas em Michel Foucault*. Brasília: Humanidades, p. 104-108, fev. /abr. 1987.

ARMSTRONG, D. The Subject and the Social in Medicine, An Appreciation of Michel Foucault. *Sociology of Health and Illness*, vol. 7, nº 1, p. 108-117, mar. 1985.

ARON, Raymond ; FOUCAULT, Michel. (2007) *Dialogue*. Lignes

ARTIÈRES, P. Dire l'actualité. Le travail de diagnostic chez Michel Foucault. In: LÉVY, C.; GROS, F. *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Éditions Kimé, 2003. p. 11-33.

BALIBAR, E. Foucault et Marx: l'enjeu du nominalisme. In: *Michel Foucault philosophe*. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 54-77.

BAUDRILLARD, J. *Esquecer Foucault*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

BERNAUER, J; RASMUSSEN, D. *The Final Foucault*. Londres: MIT Press, 1991.

BERT, Jean-François. *Michel Foucault, regards croisés sur le corps : histoire, ethnologie, sociologie*. Strasbourg : Éd. du Portique, 2007.

_____. *La place de Michel Foucault dans la sociologie française*. Thèse en Sociologie Présentée à l'Université de Paris VIII, novembre, 2006

BIESECKER, B. Michel Foucault and the Question of Rhetoric. *Philosophy and Rhetoric*, vol. 25, nº 4, p. 351-364, 1992.

BILLOUET, P. *Foucault*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BLAIR, C. The Statement, Foundation of Foucault's Historical Criticism. *Western Journal of Speech Communication*. USA, vol. 51, nº 4, p. 364-383, fall 1987.

BLANCHOT, M. *Michel Foucault tel que je l'imagine*. Montpellier: Fata Morgana, 1986.

BORHEIM, G. O Sujeito e a Norma. In: *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. 242-260p.

BOURDIEU, Pierre (1996) Qu'est-ce que faire parler un auteur? À propos de Michel Foucault, *Sociétés et Représentations*, novembre, pp.13-18.

BOURDIN, J.C. ; CHAUVAUD, F. ; ESTELLON, V. ; GEAY ET J.M. ; PASSERAULT, B. *Michel Foucault*. Savoirs, domination et sujet. Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008.

BRACKEN, C. Coercive Spaces and Spatial Coercions, Althusser and Foucault. *Philosophy & Social Criticism*, vol. 17, nº 3, p. 229-241, 1991.

BROWN, P. L. Epistemology and Method, Althusser, Foucault, Derrida. *Cultural Hermeneutics*, Netherlands, vol. 3, nº 2, p. 147 - 163, aug. 1975.

BROWN, B.; COUSINS, M. The Linguistic Fault, The Case of Foucault's Archaeology. *Economy and Society*, United Kingdom, vol. 9, nº 3, p. 251-278, aug. 1980.

BRUNI, J. C. Foucault, o silêncio dos sujeitos. *Tempo Social*, São Paulo, vol. 1, nº 1, p. 199-207, 1989.

BUCKINX, S. *Descartes entre Foucault et Derrida*. La folie dans la Première Méditation. Paris: L'Harmattan, 2008.

BUTLER, J. *Qu'est-ce que la critique? Essai sur la vertu selon Foucault*. Paris: Karthala, 2005.

_____. Foucault, Hercúlio e a política da descontinuidade sexual. In: *Problemas de gênero - Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. Foucault and the paradox of bodily inscriptions. *The Journal of Philosophy*, vol. 86, p. 601-607, nov.1989.

_____. Variations on Sex and Gender, Beauvoir, Wittig and Foucault. *Praxis International*, United Kingdom, vol. 5, nº 4, p. 505-516, jan. 1986.

CANGUILHEM, G. Mort de l'homme ou épuisement du *cogito*? *Critique*. Paris: Éditions de Minuit, T. XXIV, n. 242, p. 599-618, juillet 1967.

_____. Sur l'Histoire de la folie en tant qu'événement. *Débat*. Paris: Les Éditions Gallimard, no. 41, p.37-40, septembre-novembre, 1986.

CARVALHO, A. F. de. *História e subjetividade no pensamento de Michel Foucault*, 2007. 242 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CASEY, EDWARD S. The place of space in The Birth of the Clinic. *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 12, p. 351-356, nov. 1987.

CASTEL, R. *A ordem psiquiátrica*. A idade de ouro do alienismo. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 2. ed. São Paulo: Graal, 1991.

CAVALLARI, H. M. "Savoir" and "Pouvoir", Michel Foucault's Theory of Discursive Practice. *Humanity and Society*, vol. 3, p. 55-72, winter 1980.

CERTEAU, M. de. *Histoire et psychanalyse: entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 1987.

CHARTIER, R. *Au bord de la falaise: l'histoire entre certitudes et inquiétude*. Paris: Albin Michel, 1998.

CHAVES, ERNANI. *Foucault e a Psicanálise*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1988.

CLADIS, Mark S. *Durkheim and Foucault : perspectives on education and punishment*. Oxford : Durkheim Press, 1999.

CLIFFORD, M. R. Crossing (out) the boundary, Foucault and Derrida on transgressing transgression. *Philosophy Today*, vol. 31, p. 223-233, fall, 1987.

COMAY, R. Investigando a Hipótese Repressiva, aporias da libertação em Foucault. *Revista de História*, Campinas, nº 1, p. 89-103, 1989.

CONNOLLY, W. E. Beyond good and evil, the ethical sensibility of Michel Foucault. *Political Theory*, vol. 21, p. 365-89, aug. 1993.

CUTROFELLO, A. A History of Reason in the Age of Insanity, The Deconstruction of Foucault in Hegel's "Phenomenology". *Owl Minerva*, vol. 25, nº 1, p. 15-21, fall 93.

DARAKI, M. Michel Foucault's, Journey to Greece. *Telos*, nº 67, p. 87-110, spring, 1986.

_____. Le voyage en Grèce de Michel Foucault. *Esprit*, França, nº 4, p. 55-83, 1985.

DAVIDSON, A. I. Archaeology, Genealogy, Ethics. In: HOY, C. D. (Ed.). *Foucault: A Critical Reader*. New York: Basil Blackwell, 1987. p. 221-233.

_____. Conceptual Analysis an Conceptual History, Foucault and Philosophy. *Stanford fr. Rev.*, USA, vol. 8, nº 1, p. 105-122, 1984.

_____. Le gouvernement de soi et des autres. In: DAVIDSON, A. I.; GROS, F. (Orgs). *Michel Foucault. Philosophie Anthologie*. Paris: Gallimard, 2004. p.651-664.

_____. Régimes de pouvoir et régimes de vérité. In: DAVIDSON, A. I.; GROS, F. (Orgs). *Michel Foucault. Philosophie Anthologie*. Paris: Gallimard, 2004. p. 381-392.

DEFERT, D. Glissements progressives de l'oeuvre hors d'elle-même. In: FRANCHE, D. et al (Orgs.). *Au risque de Foucault*. Paris: Éditions du Centre Pompidou, 1997. p.151-160.

_____. Le 'dispositif de guerre' comme analyseur des rapports de pouvoir. In: ZANCARINI, Jean-Claude (Org.). *Lectures de Michel Foucault, v.1. A propos de 'il faut défendre la société'*. Lyon: ENS Éditions, 2001. p.59-65.

DELEUZE, G. L'homme, une existence douteuse. In: *Le Nouvel Observateur*, 1^{er} juin 1966.

_____. *Foucault*. Trad. de Cláudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *Conversações 1972-1990*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. Qu'est-ce qu'un dispositif ? In: *Michel Foucault philosophe. Reencontre internationale* Paris 9, 10, 11 janvier 1998. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 185-195.

_____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.

DERRIDA, J. Cogito et Histoire de la Folie. In: *L'écriture et la différence*. Paris Éditions du Seuil, 1967 (Collection 'Tel Quel').

_____. *Cogito e História da Loucura*. In: FERRAZ, M. C. F. (Org.). *Três tempos sobre a história da loucura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. Fazer justiça a Freud, a história da loucura na era da psicanálise. *Três tempos sobre a história da loucura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DESCAMPS, C. *As idéias filosóficas contemporâneas na França (1960-1985)*. Trad. Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

DESCOMBES, V. *Le Même et L'autre* – quarente-cinq ans de Philosophie Française (1933-1978). Paris : Les Éditions Minuit, 1979.

_____. *Le complement de sujet*: enquête sur le fait d'agir de soi-même. Paris: Gallimard, 2004.

_____. Desire and Pleasure. In: DAVIDSON, A. I. (Ed.). *Foucault and his interlocutors*. Chicago: Chicago Press, 1997. p.183-192.

DEWS, P. The Nouvelle Philosophie and Foucault. *Economy and Society*, United Kingdom, vol. 8, n° 2, p. 127-171, May. 1979.

_____. Power and Subjectivity in Foucault. In: *New Left Review*, n° 144, p. 72-95, Mar./Apr. 1984.

_____. Foucault and the French Tradition of Historical Epistemology. *History of European Ideas*, vol. 14, n° 3, p. 347-363, May 1992.

DONZELOT, Jacques ; GORDON, Colin. Comment gouverner les sociétés libérales? L'effet Foucault dans le monde anglo-saxon (discussion) *Esprit*, n° 319, novembre, pp.82-95, 2005.

DOSSE, F. *História do Estruturalismo*. V.2. O canto do cisne, de 1967 a nossos dias. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

_____. *A história à prova do tempo*: da história em migalhas ao resgate do sentido. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault*: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. Foucault's critique of psychiatric medicine. *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 12, p. 311-333, Nov. 1987.

_____. ¿Que es la madurez? Habermas y Foucault acerca de “¿Qué es el iluminismo?”. HOY, D. C. (org). *Foucault*. Traducción de Antonio Bonano. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, p. 81-117.

_____. Habermas et Foucault, qu'est-ce que l'âge d'homme? *Critique*, Paris, vol. XLII, n° 471-472, p. 857-872, 1985.

ERIBON, D. *Foucault et ses contemporains*. Paris, Fayard, 1994.

- _____. *Michel Foucault, uma biografia*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- ÉVRARD, F. *Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident*. Paris: Bertrand-Lacoste, 1995.
- EWALD, F. *Foucault: a norma e o direito*. Lisboa: Vega, 1993.
- _____. Foucault et l'actualité. In: FRANCHE, D. et al (Orgs.). *Au risque de Foucault*. Paris: Éditions du Centre Pompidou, 1997. p.203-212.
- _____. Michel Foucault et la norme. In: GIARD, L. (Dir.). *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992. p. 201-221.
- FARGE, A. *Des lieux pour l'histoire*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.
- FERRY, L. e RENAUT, A. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo: Editora Ensaio, 1988.
- FIMIANI, M. *Foucault et Kant: critique, clinique, éthique*. Trad. do italiano de Nadine Le Lirzin. Paris: L'Harmattan, 1998.
- FLAHERTY, P. (Con)textual Contest, Derrida and Foucault on Madness and the Cartesian Subject. *Philosophy of the Social Sciences*, Canadá, 1986, vol. 16, nº 2, June, p. 157-175.
- FONSECA, M. A. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: Educ, 1995.
- _____. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002.
- FRASER, N. Foucault on Modern Power: Empirical insights and Normative Confusions, In: *Práxis Internacional* 3, 1981.
- _____. *Michel Foucault: a "young conservative"?* In: KELLY, M. (org.); *Critique and power*, MIT Press, p. 185-210, 1994.
- GARCIA DEL POZO, R. *Michel Foucault. Un Arqueologo del Humanismo*. Sevilla, Univ. de Sevilla, 1988.
- GIANNOTTI, J. A. Histórias sem razão (sobre Michel Foucault). *Encontros com a Civilização Brasileira*, nº 16, p. 115-134, 1979.
- GIDDENS, A. Foucault, Nietzsche, Marx. In: *Política, Sociologia e Teoria social*. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p.314-324.

GLÜCKSMANN, A. Le nihilisme de Michel Foucault. In: *Michel Foucault philosophe. Reencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 395-398.

GRANJON, M. (Org.). *Penser avec Michel Foucault: théorie critique et pratiques politiques*. Paris: Karthala, 2005. p. 75-101.

GROS, F. Situations de cours. In: *L'hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris: Gallimard, 2001.

GROS, F. (org.) *Foucault: le courage de la vérité*. Paris: PUF, 2002.

_____. *Foucault et la folie*. Paris : PUF, 1997.

_____. La parrhêsia chez Foucault. In: LÉVY, C.; GROS, F. *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Éditions Kimé, 2003. p. 155-166.

_____. Michel Foucault, une philosophie de la vérité. In: DAVIDSON, A. I.; GROS, F. (Orgs). *Michel Foucault*. Philosophie Anthologie. Paris: Gallimard, 2004. p. 11-25.

GUTTING, G. *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge : Cambridge University Press, 1989.

_____. *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press. 1989.

_____. (ed.) et.al. *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

HABERMAS, J. Une flèche dans le coeur du temps présent. In: *Critique – Michel Foucault : du monde entier*. Paris: Éditions de Minuit, t. XLII, n. 471-472, p.794-799, août-septembre 1986.

_____. *O discurso filosófico da Modernidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

_____. Modernity versus Postmodernity. *New German Critique* 22 (Winter 1981): p. 3-14.

HACKING, I. Michel Foucault's Immature Science. In: *Noûs*, vol. 13, n. 1, pp. 39-51, Blackwell Publishing, 1979.

_____. The Archaeology of Foucault. In: *Foucault : Critical Reader*. Oxford and New York: Basil Blackwell Inc. 1986.

_____. La arqueologia de Foucault. In: HOY, D. C. (org). *Foucault*. Traducción de Antonio Bonano, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988.

_____. Préface a Michel Foucault. In: *History of Madness*. London : Routledge, 2006, pages 7-14.

HADOT, P. Un dialogue interrompu avec Michel Foucault – *convergences et divergences*.. In: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002. p. 307-311.

HAN, BÉATRICE. L'ontologie manquée de Michel Foucault. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1998.

HONNETH, A. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Cambridge : The MIT Press, 1991.

_____. Foucault et Adorno: deux formes d'une critique de la modernité. *Critique – Michel Foucault : du monde entier*. Paris: Éditions de Minuit, T. XLII, n. 471-472, p.800-815, août-septembre 1986.

_____. *Michel Foucault : Zwischenbilanz einer Rezeption*. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001 / herausgegeben von Axel Honneth und Martin Saar.

_____. Foucault's theory of society: a systems-theoretic dissolution of the Dialectic of Enlightenment. In: KELLY, Michael. *Critique and Power: recasting the Foucault/Habermans debate*. Massachusetts/London: MIT Press, Cambridge, 1994. p.157-182.

HULL, R. I have no Heavenly Father, Foucauldian epistemes in the scarlet letter. *ATQ-Journal of New England Writers*, Vol. 3, p. 309-323, Dec. 1989.

INGRAM, D. Foucault and the Frankfurt School, A Discourse on Nietzsche, Power and Knowledge. *Praxis International*, United Kingdom, Vol. 6, n° 3, p. 311-327, Oct. 1986.

ITAPARICA, A. L. M. *Nietzsche: Estilo e moral*. São Paulo/Ijuí: Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2001.

JOHNSTON, J. *Discourse as event, Foucault, writing and literature*. *NML*, Vol. 105, p. 800-818, Sept. 1990.

KAUFMANN, J. Discursive Practices and the Will to Power, Habermas Critiques Foucault. *Dialogue*. Canadá, Vol. 1, n° 27, p. 41-57, spring 1988.

KENNEDY, D. Michel Foucault, the Archaeology and Sociology of Knowledge. *Theory and Society*, USA, Vol. 8, n° 2, p. 269-290, Sept. 1979.

KRIEGEL, B. *Michel Foucault aujourd'hui*. Paris : Plon, 2004.

LAGRANGE, J. Les Oeuvres de Michel Foucault. In: *Critique*, Tome XLII, n° 471-472, p. 942-962, août septembre, 1986.

LE GOFF, JACQUES. Foucault et la nouvelle histoire. In. FRANCHE, D. et al (Orgs.). *Au risque de Foucault*. Paris: Éditions du Centre Pompidou, 1997. p.129-139.

LEBRUN, GERARD. *Passeios os léu. Ensaios*. São Paulo : Editora Brasiliense, 1983.

_____. Note sur la phénoménologie dans Les Mots e les Choses. In: *Michel Foucault philosophe*. Reencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 33-55.

LECLERCQ, Stéfan (org.). *Abécédaire de Michel Foucault*. Paris : Vrin, 2004.

LECOURT, D. “A arqueologia e o saber”, in: ROUANET, S.P. (org.) *O homem e o discurso – a arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1996.

LEMERT, C.; GILLAN, G. The new alternative in Critical Sociology: Foucault’s Discursive Analysis. In: *Cultural Hermeneutics* 4, 1977.

LENOIR, Remi. Famille et sexualité chez Michel Foucault. In : *Société et Représentations*, n° 22, oct., pp. 189-214, 2006.

_____. Foucault et les milieux judiciaires lors de la rédaction de Surveiller et Punir. *Sociétés et Représentations*, novembre, pp.125-129, 1996.

_____. La notion d’État chez Émile Durkheim et Michel Foucault, *Sociétés & Représentations*, avril, pp.252-273, 1996.

LÉVY, C.; GROS, F. Introduction: le courage de la vérité. In: LÉVY, C.; GROS, F. *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Éditions Kimé, 2003.

LUKE, C. Epistemic Rupture and Typography, “The Archaeology of Knowledge” and “The Order of Things” Reconsidered. *Sociolinguistics*, Netherlands, Vol. 17, n° 2, p. 141-155, 1988.

LUTZ, T. Foucault’s Paradigme, Kuhn’s Episteme. *Construction*, USA, p. 7-12, 1984.

MACHADO, R. Archéologie et épistémologie. In: *Michel Foucault philosophe*. Reencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 15-31.

_____. *Ciência e Saber - A trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

_____. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

MACHEREY, PIERRE. Aux sources de l'Histoire de la Folie, une rectification et ses limites. **Critique**, Paris, Vol. XLII, n° 471-472, p. 753-774, 1985.

_____. Nas origens da História da loucura. In: RIBEIRO, Renato Janine (org). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 70.

MACHEREY, Pierre. De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault. In: *Georges Canguilhem: Philosophe. Historien des Sciences. Actes du Colloque (6-7-8 décembre 1990)*. Paris: Albin Michel. p. 286-294.

MAJOR, RENÉ. “Crises da razão, crises de loucura, ou a “loucura” de Foucault”. *Foucault - Leituras Da Historia Da Loucura*. São Paulo: Relume-Dumara, p. 37-52, 1994.

MARGOT, J-P. La lecture foucauldienne de Descartes, ses presupposés et ses implications. *Philosophiques*, Can. , Vol. 11, n° 1, p. 3-39, 1984.

MARIETTI, ANGÈLE K. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985.

_____. *Introdução ao pensamento de Michel Foucault*. Rio de Janeiro, Zahar, 1977.

MARIGUELA, M. (Org.). *Foucault e a Destruição das evidências*. Piracicaba: Editora Unimep, 1995. p. 29-42.

MARTON, SCARLETT. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990; Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2ª edição 2000;

McCARTHY, THOMAS A. The critique of impure reason, Foucault and the Frankfurt School. *Political Theory*, Vol. 18, p. 437-469, Aug. 1990.

MEGILL, ALLAN. Recent writing on Michel Foucault. *The Journal of Modern History*, Vol. 56, p. 499-511, Sept. 1984.

_____. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, Berkeley*. University of California Press, 1985 ORTEGA, Francisco. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

MERQUIOR, J. G. *Michel Foucault, ou o nihilismo de cátedra*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro, RJ : Nova Fronteira, 1985.

MINSON, JEFFREY. *Genealogies of Morals. Nietzsche, Foucault, Donzelot and the Eccentricity of Ethics*. 3. ed. London: Mac Millan, 1989.

MUCHAIL, SALMA TANNUS. *A Filosofia como Crítica da Cultura*. Cadernos PUC, São Paulo, nº 13, p. 14-28.

_____. Michel Foucault e o dilaceramento do autor. *Margem (PUCSP)*, São Paulo, v. 16, p. 129-135, 2003.

_____. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Edições Loyola, 2004..

_____. *Da Arqueologia à Genealogia. Acerca do(s) propósito(s) de Michel Foucault*. Cadernos PUC. São Paulo, n.32, p.31-46, 1988.

MÜLLER-LAUTER, WOLFGANG. *Über den Umgang mit Nietzsche. Sinn und*. Berlim: Form, 1991, vol. 43, nº5, pp. 833-85.

_____. *Nietzsche - Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlim: Walter de Gruyter, 1971.

NEHAMAS, Alexander. *What an author is*. The Journal of Philosophy, Vol. 38, p. 685-692, Nov. 1986.

PARAIN, Brice. "Michel Foucault, l'archéologie du savoir". In: N.R.F., no. 203, 1er novembre, 1969.

PASALIU. *Structure and History, Michel Foucault's Textualism*. Rev. Roum. Ling. Roum, Vol. 30, nº 3, p. 215-248, 1985.

PELBART, Peter Pál. *Da clausura do fora ao fora da clausura. Razão e desrazão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

PESTAÑA, José Luis Moreno (2006). *En devenant Foucault*. Sociogenèse d'un grand philosophe. Éditions du Croquant, 249 p.

POSTER, MARK. Review, Charles Lemert and Garth Gillan, Michel Foucault, Social Theory as Transgression. *Telos*, New York, nº 56, p. 206-210, summer, 1983.

_____. Foucault, le présent et l'histoire. In: *Michel Foucault philosophe. Reencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 354-370.

POTTE-BONNEVILLE, MATHIEU. *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*. Paris : PUF, 2004.

PRADO Jr, BENTO. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. [comentários de Arley Ramos Moreno, Sérgio Cardoso, Paulo Eduardo Arantes. São Paulo: Editora 34, 2004.

RAJCHMAN, JOHN. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

_____. Foucault: l'éthique et l'oeuvre. In: *Michel Foucault philosophe. Reencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 249-259.

_____. *Eros e Verdade. Lacan, Foucault e a questão da Ética*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993

REVEL, JACQUES. Machines, stratégies, conduits: ce qu'entendent les historiens. In.: FRANCHE, D. et al (Orgs.). *Au risque de Foucault*. Paris: Éditions du Centre Pompidou, 1997. p.109-126.

REVEL, JUDITH. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses, 2002.

_____. *Expériences de la pensée – Michel Foucault*. Paris : Bordas, 2005.

_____. La pensée verticale: une éthique de la problématisation. In: LÉVY, C.; GROS, F. *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Éditions Kimé, 2003. p.63- 86.

RIBEIRO, RENATO JANINE(org). *Recordar Foucault*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

RORTY, RICHARD. Méthode, science sociale et espoir social. *Critique*, Paris, Vol. XLII, n° 471-472, p. 873-897, août/sept. 1988.

ROUANET, SERGIO PAULO(org). *O Homem e o Discurso. A Arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971

ROUDINESCO, ELISABETH. “Leituras da História da loucura”. *Foucault - Leituras da Historia da Loucura*. São Paulo: Relume-Dumara, p. 7-32, 1994.

_____. *Filósofos na tormenta. Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2007.

SAID, Edward W. Linguistics and the Archeology of Mind. *International Philosophical Quarterly*, Vol. 11,p. 104-134, Mar. 1971.

SCHÜRMANN, R. “What Can I Do?” In an Archaeological-Genealogical History. *Journal of Philosophy*, USA, Vol. 82, n° 10, spéc. 82th Annual Meeting of the American Philosophical Association, p. 540-547, 1985.

SCOTT, Charles E. The power of medicine, the power of ethics. *The Journal of Medicine and Philosophy*, Vol. 12, p.335-356, Nov. 1987.

SERRES, MICHEL. The geometry of the incommunicable: madness. In: DAVIDSON, Arnold I. (Ed.). *Foucault and his interlocutors*. Chicago: Chicago Press, 1997. p.36-56.

SIMPSON, Julia. Archaeology and Politicism, Foucault's Epistemic Anarchism. *Man World*, Vol. 27, n° 1, p. 23-35, Jan. 1994.

SLUSNY, MARIANNE. Hommage Critique a un archaeologue. *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bélgica, n° 1-2, p.173-188, 1988.

SPICKER, Stuart F. An Introduction to the Medical Epistemology of Georges Canguilhem, Moving beyond Michel Foucault. *Journal of Medicine and Philosophy*, Netherlands, Vol. 12, n° 4, p. 397-411, Nov.1987

TERNES, J. *Michel Foucault e a idade do homem*. Goiânia: Editora da UFG, 1998.

TURNER, BRYAN S. The government of the body; medical regimens and the rationalization of diet. *The British Journal of Sociology*, Vol. 33, n° 2 p. 254-69, June 1982.

VADÉE, Michel. L'pistémologie dans la philosophie occidentale contemporaine. *La Pensée*, Paris, n° 220, p.85-97, 1981.

VÉDRINE, HÉLÈNE. *Le sujet éclaté*. Paris: Grasset, 2000

VERGUEIRO, LAURA. Presença foucaultiana. *Discurso*, São Paulo, n° 10, p. 95-100, 1979.

VEYNE, PAUL. Le dernier Foucault et sa morale. *Critique*, Paris, Vol. XLIL, n° 471-472, p. 933-941, 1985.

_____. *Michel Foucault, sa pensée, sa personne*. Éditions Albin Michel Idées, Paris, 2008.

_____. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora UNB, 1998.

_____. Foucault et le dépassement (ou achievement) du nihilism. In: *Michel Foucault philosophe*. Reencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 399-404.

VISKER, RUDI. Habermas on Heidegger and Foucault, Meaning and Validity in the "Philosophical Discourse of Modernity". *Rad. Phil.* , Vol. 61, p. 15-22, Sum 1992.

WAHL, FRANÇOIS. Hors ou dans la philosophie? L'Archeologie du savoir, L'Usage des plaisirs, Le Souci de soi. In: *Michel Foucault philosophe*. Reencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 85-100.

WARTENBERG, THOMAS E. "Foucault's Archeological Method: A Response to Hacking and Rorty". In: *The Philosophical Forum* (Boston, MA), Vol. 15 (1984) p. 345-364.

WATTÉ, P. *Foucault devant l'histoire de la morale*. Rev. Nouv, Bélgica, nº 10, p. 325-337, 1984.

ZARKA, YVES CHARLES. *Figures du pouvoir: études de philosophie politiques de Machiavel à Foucault*. Paris: PUF, 2001.

ZOUNGRANA, JEAN. *Michel Foucault: Un parcours croisé: Levi-Strauss, Heidegger*. Paris, Editions L'Harmattan, 1998.

III. OUTRAS OBRAS

BACHELARD, GASTÓN. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza R. de Carvalho Barrocas. 6. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Qu'est-ce que la psychologie?*- conferência de 18 de dezembro de 1956 Collège Philosophique de Jean Wahl.

_____. *La décadence de l'idée de progrès*. Revue de métaphysique et de morale, no. 4 1987.

_____. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris: J. Vrin, 1977.

_____. *Études d'histoire et philosophie des sciences*, 5. ed. Paris: J.Vrin, 1989.

_____. *La connaissance de la vie*. Paris : J Vrin, 1985

CAPUTO, JOHN. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

CHAUÍ, MARILENA DE SOUZA. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006

CHOMSKY Noam; FOUCAULT Michel. *De la nature humaine: justice contre pouvoir*. L'Herne, 2007.

DELEUZE, GILLES. *A imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1990. 339p

_____. *Diferença e repetição*. Tradução revista Luiz Orlandi, Roberto Machado. Coleção Biblioteca de Filosofia São Paulo: Graal, 2006.

_____. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: DELEUZE, Gilles. *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DESCARTES, RENÉ. *Meditações*. Introdução de Gilles G. Granger, tradução J. Guingsburg e Bento Prado Júnior, prefácio de Gerard Lebrun. 2.ed, 1979, São Paulo: Abril Cultural. (Col. Os pensadores).

DESCOMBES, V. *Le meme et l'autre. Les Enjeux Philosophiques des années cinquante*, Minuit, 1979

GRANIER, JEAN. *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

GUEROULT, MARTIAL - *Descartes Selon L'Ordre des Raisons*, 2 vols., Paris, Aubier, 1953.

KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht B IV*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1989, p. 673.

_____. *Idéia de um Ponto de Vista Cosmopolita*, org. Ricardo TERRA. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden, col. "Os Pensadores". São Paulo: Abril, 1983.

KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

KEHL, R. As máquinas falantes. In: NOVAES, A. (Org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Cia. Das letras 2003.

KOYRÉ, A. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris : Presses Universitaire, 1966.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. 6. ed. São Paulo: Tempo Brasileiro, 2003, p. 40.

MACHEREY, PIERRE. *La philosophie de la science de Canguilhem*. La Pensée, no. 113, janeiro/1964.

MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Trad. Álvaro Cabral. 8. ed. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, s/d.

MATOS, O. C. F. Os arcanos do inteiramente outro: A Escola de Frankfurt, a melancolia, a revolução. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Vestígios: escritos de filosofia e crítica social*. 1. ed. São Paulo: Palas Athenas, 1998.

MELÉNDEZ, GERMÁN. Homem e estilo em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche 11*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

MY SECRET LIFE. *Récit de la vie sexuelle d'un Anglais de l'époque victorienne*. Paris: Éditions Les Formes Secret, 1977.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Obras Incompletas*. Coleção 'Os Pensadores'. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1978.

_____. *Além do bem e do mal; Prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Así habló Zaratustra*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

_____. *Ecce Homo; Como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Sämliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vols. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).

_____. *Más allá del bien y mal; Preludio una filosofía del futuro*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1979.

_____. *Oeuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes, automne 1885-automne 1887*. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari Paris : Gallimard, 1988,1990.

SAGNOL, MARC. Benjamim Archeologue de la modernité, In: *Les Temps Moderne*, 1985.

SAFATLE, V. P. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Unesp, 2006.

SILVA, FRANKLIN LEOPOLDO. O lugar da interpretação. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 4, p. 27-33, 1998.

_____. *Ética e literatura em Sartre*. 1. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2004. v. 1. 260

WÖTLING, PATRICK. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1995.