

ALEXANDRE ALVES

**A CONSTITUIÇÃO DA GENEALOGIA NO
PENSAMENTO HISTÓRICO DE MICHEL
FOUCAULT**

SÃO PAULO, 2000

ALEXANDRE ALVES

**A CONSTITUIÇÃO DA GENEALOGIA NO
PENSAMENTO HISTÓRICO DE MICHEL
FOUCAULT**

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

SÃO PAULO, 2000

À
Leticia
e à meus pais.

"Nitimur in vetitum"

(Ovidio)

AGRADECIMENTOS

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

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

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

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

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

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

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

SUMÁRIO

RESUMO	VII
ABREVIATURAS DAS OBRAS CITADAS DE FOUCAULT	IX
INTRODUÇÃO	X
Capítulo I. A CRÍTICA	1
<i>Seção 1. Perfil conceitual da crítica</i>	1
1.1. A Arqueologia e o legado kantiano	1
1.2. A articulação dos conceitos	8
<i>Seção 2. A crítica da modernidade</i>	26
2.1. A ruptura da modernidade: 1775-1825	26
2.2. Conseqüências filosóficas da ruptura	36
2.3. O retorno da linguagem	44
<i>Seção 3. Arqueologia e estruturalismo</i>	49
3.1. Foucault e o estruturalismo	49
3.2. Entre o formal e o histórico	54
3.3. Superação da modernidade?	61
Capítulo II. O MÉTODO	66
<i>Seção 1. Uma lógica atonal</i>	67
1.1. À procura de um novo modelo de historicidade	67
1.2. A sistematização da arqueologia	70
1.3. Conclusão sobre a lógica atonal	95
<i>Seção 2. Do discurso ao poder</i>	97
2.1. A função política do enunciado	97
2.2. Genealogia e Gênese	99
2.3. A Arqueologia entre a história e a filosofia	105
Capítulo III. AS PRÁTICAS	114
<i>Seção 1. A passagem da Arqueologia para a Genealogia</i>	115
<i>Seção 2. A crítica da modernidade no registro genealógico</i>	124
2.1. Os sistemas punitivos	124
2.2. O gênio do poder. Cartografia da sociedade disciplinar	137
<i>Seção 3. Sexualidade, racismo e poder</i>	158
3.1. A norma e o dispositivo da sexualidade	158
3.2. A história da verdade e a genealogia da "guerra das raças"	163
CONCLUSÃO	176
BIBLIOGRAFIA	179

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo explicitar o fundamento teórico da Genealogia, enquanto método histórico, na obra de Michel Foucault. Embora a *Arqueologia do Saber* tenha sistematizado o método arqueológico, a Genealogia nunca foi objeto de uma teorização equivalente. A teorização da Genealogia é uma tarefa inconclusa no itinerário foucaultiano, quando, em 1978, o filósofo abandonou a perspectiva genealógica para compreender as formas de subjetivação do indivíduo na ética grega antiga.

É inegável a importância que tem a Genealogia para os estudos históricos, as ciências humanas e diversas outras áreas que, cada vez mais, inspiram-se no empreendimento foucaultiano para abrir novas perspectivas de análise nos estudos do homem. O que justifica empreender sua teorização.

Para realizar esse percurso, utilizamos todas as obras de Foucault, os dois cursos do Collège de France já publicados e suas diversas entrevistas, artigos e intervenções publicados nos quatro volumes dos *Dits et Écrits*. Nosso recorte incidiu na fase de sua obra que media a passagem da perspectiva arqueológica para a perspectiva genealógica, entre a redação de *As Palavras e as Coisas* (1966) e a publicação de *Vigiar e Punir* (1975). Articulando nossos temas em torno do estudo sistemático destas três obras, pudemos definir os três elementos que fundamentam a Genealogia: uma nova visão da crítica, uma teoria do discurso não-estrutural e uma nova concepção das práticas sociais.

Na arqueologia se configura uma reapropriação da crítica kantiana em termos de uma "crítica imanente da racionalidade", esta crítica não é abstrata, porém nominalista e não se fundamenta num sujeito transcendental, mas no que propusemos chamar de "campo histórico-transcendental". Ao mesmo tempo empírica e transcendental, filosófica e histórica, a crítica tem três funções: fazer um diagnóstico da atualidade, escavar camadas discursivas esquecidas e estabelecer as condições de possibilidade de nós mesmos, aquilo que de fora nos delimita.

Na *Arqueologia do Saber* se elabora uma teoria arqueológica do discurso distinta de todas as teorias do discurso existentes: teorias lógicas, teorias estruturais e teorias hermenêuticas. Esta teoria poderia ser descrita como uma "lógica atonal" por propor um

novo modelo de inteligibilidade da história através da concepção de um sistema aberto, descentrado e cujas relações são infinitamente extensíveis.

Finalmente, na fase propriamente genealógica da obra foucaultiana, constitui-se uma nova concepção das práticas, compreendidas como campos onde se fundem saber e poder, discurso e ação. Esta concepção se volta explicitamente contra o conceito marxista de ideologia e contra a teoria dos aparelhos ideológicos de Estado.

Palavras-chave: arqueologia - genealogia - discurso - crítica - poder

RÉSUMÉ

Cette recherche a pour but expliciter les fondements théoriques de la Généalogie, en tant que méthode historique, chez l'oeuvre de Michel Foucault. L'*Archéologie du savoir* a systématisée la méthode archéologique, mais la Généalogie n'a jamais pu être l'objet d'une systématisation pareille. Sa théorisation est un affaire inachevé dans l'itinéraire foucaultian, puvue que le philosophe a abandonnée la perspective généalogique en 1978 pour comprendre les formes de subjectivation de l'individu dans la Grèce ancienne.

La Généalogie a une importance imense pour les études historiques, les sciences humaines et pour beaucoup d'autres champs de recherche. Toutes ces disciplines s'inspirent, chaque fois plus, à l'entreprise foucaultienne pour ouvrir nouvelles perspectives analytiques aux études de l'homme. Fait qui justifie d'entreprendre sa théorisation.

Pour accomplir cette parcours, nous avons utilisé toutes les oeuvres de Foucault, les deux cours du Collège de France déjà publiées, les divers articles et interviews publiés dans les quatre volumes des *Dits et Écrits*. Nôtre découpage touche à la fase de son oeuvre qui fait le passage de la perspective archéologique à la perspective généalogique, entre la publication de *Les mots et les choses* (1966) et la publication de *Surveiller et Punir* (1975). Nous avons articulés nos thèmes au tour d'une lecture de ces trois oeuvres, pour définir les trois elements que sont les fondements de la Généalogie: une nouvelle vision de la critique, une théorie non-structurale du discours et une nouvelle conception des pratiques sociales.

Dans l'archéologie se dessine une reappropriation de la critique kantienne en tant que "critique immanente de la rationalité". Cette critique n'est pas abstraite, mais nominaliste et ne se fonde pas dans un sujet transcendantal, mais dans ce que nous avons proposé d'appeler "champ historique-transcendantal". La critique, à la fois empirique et transcendantal, philosophique et historique, a trois fonctions: faire un diagnostic de l'actualité, creuser des couches oubliées de discours et établir les conditions de possibilité de nous mêmes, ce que, du dehors, nous délimite.

Dans l'*Archéologie du savoir*, s'élabore une théorie du discours distinct de tous les théories existents: les théories logiques, les théories structurales et les théories hermeneutiques. Cette théorie peut être décrite comme une "logique atonale" puisqu'elle propose un nouvel modèle d'intelligibilité de l'histoire, en tant que système ouvert, descentré e dont les relations sont infiniment extensibles.

Enfin, dans la fase proprement généalogique de l'oeuvre foucaultienne, se forme une nouvelle conception des pratiques, compris comme champs où le pouvoir et le savoir, le discours et l'action se fondrent, s'unifient. Cette conception se tourne explicitement contre le concept marxiste d'idéologie e la théorie des appareils idéologiques d'État.

ABREVIATURAS DAS OBRAS CITADAS DE FOUCAULT

- (HL) *História da Loucura na Idade Clássica* (trad. José Teixeira Coelho Neto). São Paulo. Perspectiva. 1999.
- (NC) *O Nascimento da Clínica* (trad. Roberto Machado). Rio de Janeiro. Forense. 1998.
- (PC) - *As Palavras e as Coisas* (trad. Salma Tannus Muchail). São Paulo. Martins Fontes. 1995.
- (AS) - *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 1995.
- (RCE) - «Resposta ao círculo epistemológico» in: *Estruturalismo e teoria da linguagem*. Petrópolis. Ed. Vozes. 1971.
- (RQ) - «Réponse à une question» in: *Dits et écrits*, vol. II, Paris. Gallimard. 1994.
- (OD) - *A Ordem do Discurso*. São Paulo. Loyola. 1996.
- (NGH) - «Nietzsche, a genealogia e a história» in: *Microfísica do Poder* (MP) (trad. Roberto Machado). Rio de Janeiro. Graal. 1996.
- (NFM) - *Nietzsche, Freud e Marx*, São Paulo. Principio, 1987.
- (DE) - *Dits et Écrits* (4 vols.), Paris. Gallimard. 1994.

(VP) - *Vigiar e Punir*. Petrópolis. Vozes. 1998.

(VS) - *História da Sexualidade I. A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro, Graal, 1997.

(DS) - *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

(LA) - *Les Anormaux*. Paris, Gallimard/Le Seuil, 1999.

(VFJ) - *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro, Nau Editora, 1999.

(LC) - *Le Désordre des Familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*. Paris, Gallimard/Julliard, 1982.

(IP) - *L'impossible Prison*. Paris, Seuil, 1980.

INTRODUÇÃO

Não há nada mais ilustrativo da posição dos historiadores tradicionais em relação à obra de Foucault, assim como sua posição em relação a qualquer filósofo que se preocupe com a história, do que o debate entre Foucault e Jacques Léonard em 1978. Começemos com as críticas de M. Léonard:

*"M. Foucault percorre três séculos, à rédea solta, como um cavaleiro bárbaro. Ele queima a estepe sem precaução. O historiador, ele, não tem o direito de fazer economia das verificações sociológicas e cronológicas"*¹.

Esta crítica seria válida, não apenas em relação a *Vigiar e Punir*, mas a todos os livros historiográficos de Foucault, que percorrem vários séculos de história sem se importar nem com o tipo de sociedade que está em jogo, nem com a periodização precisa que envolveria a relação entre discurso e sociedade. Qualquer filósofo tem o direito de escrever um ensaio sobre quatro séculos de história, mas ele não terá o direito de se autointitular historiador, nem de chamar o seu trabalho de historiografia. Seria necessário, segundo M. Léonard, mais que isso, para fazer parte do *métier d'historien*:

*"É preciso, para ser competente, ter respirado longamente a poeira dos manuscritos, envelhecido nos depósitos dos arquivos departamentais, ter disputado com sorrisos os tesouros dos sócios dos presbitérios"*².

¹ IP, 11.

² IP, 10.

O que está em jogo, como vemos, é a separação entre o uso legítimo e o uso ilegítimo da história. Ou melhor, pode-se fazer o uso que se quiser da história, desde que não tenha a pretensão de chamar a si mesmo de historiador quem nunca respirou a poeira dos arquivos! O problema maior é a pretensão positivista à objetividade, ao estudo empírico efetivo dos indícios deixados pelo passado. A esta questão se associa uma outra, se somente uma análise sociológica, cronológica e factual é legítima em história, ou se também há lugar para uma análise formal? Vejamos a resposta de Foucault.

Em primeiro lugar, Foucault afirma que seleciona sua documentação em virtude de um "problema" e não de um objeto a ser estudado. Assim, não é necessário ler toda a documentação sobre o objeto "prisão" para fazer uma história dos sistemas penais na França. Não se trata de analisar a sociedade francesa ou as instituições penais francesas, mas "*(...) a intenção reflexiva, o tipo de cálculo, a 'ratio' que foi posta em prática na reforma do sistema penal*"³. A sociedade não é a única realidade histórica, uma maneira de pensar, uma técnica, um sistema são formações históricas tão reais quanto a sociedade e têm o mesmo direito que ela de serem objeto de uma historiografia.

Para assegurar a legitimidade de seu trabalho histórico, Foucault procura explicitar o nível em que se coloca, em relação às muitas formas possíveis de realizar um trabalho historiográfico. Ressalta, que não trata nem de instituições, nem de teorias, nem de ideologias ou representações, mas de "práticas", que possuem sua lógica interna, sua razão, sua "regularidade" própria. As práticas são "*o lugar de união entre o que se diz e o que se faz*"⁴.

Dessa concepção da prática surge uma nova concepção do processo histórico e da forma de apreendê-lo, de sua inteligibilidade. O procedimento arqueológico consiste em eliminar a causalidade e a determinação em história, de modo que não seja mais possível conceber o discurso como reflexo ou representação da sociedade. Em lugar da causalidade, deve-se "*(...) constituir em torno do evento singular analisado como processo, um*

³ IP. 35.

⁴ Devemos observar que a sociologia contemporânea já não compartilha mais daquela visão de sociedade defendida ainda pela história social. Autores como Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron e Robert Castel partem desta mesma concepção da prática como uma *ratio* para entender a dinâmica social. Cf. Bourdieu, P. *Raisons pratiques*. Paris. Minuit, 1989.

'polígono', ou melhor um 'poliedro de inteligibilidade', cujo número de faces não está definido de antemão e que nunca pode ser considerado como totalmente acabado"⁵.

É dessa nova concepção do processo histórico e da forma de abordá-lo, ou seja, tanto como *res gestae*, quanto como *rerum gestarum*, que se descortina o que chamaremos de "lógica atonal". Trata-se de um poderoso instrumento metodológico que possibilita superar tanto a teoria do reflexo, da qual o historiador tradicional ainda não conseguiu se desvencilhar, quanto o estruturalismo, que se manteve fechado à dimensão da historicidade. Essa nova concepção de história acompanha-se de uma nova idéia da crítica, herdada de Kant, mas reformulada genealógicamente, e de uma nova concepção das práticas, a que aludimos acima.

Uma crítica imanente da razão na história, um método histórico serializante e uma nova concepção das práticas. São esses três componentes o fundamento teórico da Genealogia, que pretendemos explicitar abaixo através de uma análise das *Palavras e as Coisas* (a crítica), da *Arqueologia do Saber* (o método) e de *Vigiar e Punir* (as práticas). Estudar a fundamentação teórica da Genealogia é, hoje, uma tarefa premente. Apesar de, já há mais de vinte anos, haver uma utilização da perspectiva foucaultiana na história cultural, na sociologia, na ciência política, na teoria das ciências humanas, etc ainda não foi explicitada essa nova concepção de história - e mais precisamente da relação entre verdade e história - que está presente na obra foucaultiana.

O projeto foucaultiano parece ser de superar o fosso que sempre existiu entre uma filosofia da história, por demais abstrata, e uma historiografia empírica, por demais positivista. Ao mesmo tempo que faz uma história empírica das práticas, Foucault também retoma problemas clássicos da filosofia da história. Qual é o sentido do presente? Como a razão age na história? Qual a inteligibilidade do processo histórico? Questões fundantes que perpassam toda sua obra, da *História da Loucura* a suas intervenções sobre *Was ist Aufklärung* de Kant, nos seus últimos anos. Com efeito, Foucault define nesta fórmula seu próprio trabalho: "*fragmentos filosóficos em vestes históricas*". Trata-se de unir novamente os pólos separados do estudo empírico da história concreta e da crítica filosófica do presente. Daí a circularidade, a inseparabilidade entre crítica e história: "(...) trata-se dos

⁵ IP. 44-45.

*efeitos, sobre o saber histórico, de uma crítica nominalista que se formula a si mesma mediante uma análise histórica"*⁶.

⁶ IP. 56.

Capítulo I. A CRÍTICA

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

[«Conhece a ti mesmo» é todo o saber. - Somente ao termo do conhecimento
de todas as coisas o homem terá conhecido a si mesmo.
Pois as coisas são apenas os limites dos homens.»]
Nietzsche

.Seção 1. Perfil conceitual da crítica

1.1. A Arqueologia e o legado kantiano

Em 1984, ano de sua morte, Foucault escreveu um artigo sobre si mesmo para o *Dictionnaire des Philosophes*, assinando-o sob o pseudônimo de Maurice Florence (iniciais M. F., como Michel Foucault). Esse artigo, um de seus últimos textos, funciona como uma espécie de testamento intelectual, onde falando de si próprio na terceira pessoa, Foucault revela como gostaria de ser lido, sob que posição gostaria de ser lembrado dentro da tradição filosófica. Com efeito, logo no início desse artigo lemos: “*Se Foucault se inscreve na tradição filosófica, é na tradição crítica, que é a de Kant, e se poderia chamar seu empreendimento História crítica do pensamento*”¹. Em diversas ocasiões, em seus últimos anos, Foucault retoma o pensamento kantiano, dando especial atenção ao conceito de modernidade e ao famoso texto “*Was ist Aufklärung?*”, chega mesmo a convidar J. Habermas e Richard Rorty para um debate sobre o conceito de modernidade, mas seu repentino falecimento o impediu de levar a efeito esse debate. Não retomaremos aqui seus argumentos sobre a modernidade, nem sobre o significado do texto de Kant em sua obra. Queremos apenas questionar em que medida e em que sentido Foucault poderia ser identificado com a tradição kantiana? Qual o significado da crítica kantiana na construção de sua própria versão genealógica da crítica?

Preliminarmente, teremos que localizar a concepção do pensamento Kantiano na fase arqueológica, mostrando como essa questão da crítica e do kantismo não são opiniões a posteriori, juízos retrospectivos de Foucault sobre sua própria obra, mas está presente desde os seus inícios e a percorre de ponta a ponta. No momento, consideraremos apenas o estatuto do kantismo nas *Palavras e as Coisas*.

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

¹ DE, IV, p. 631.

«Cassirer é neokantiano. O que se designa por esse termo é, mais que um movimento ou uma escola filosófica, a impossibilidade em que se encontrou o pensamento ocidental de superar o corte estabelecido por Kant: o neo-kantismo (neste sentido, todos nós somos neokantianos), é a injunção sempre renovada de reviver este corte - ao mesmo tempo para reencontrar sua necessidade e para tirar-lhe toda a medida»².

Parece claro que a impossibilidade de superar o corte de Kant pretende negar a pretensão da dialética, seja a de Hegel, seja a de Marx, de tê-lo feito. O corte epistemológico que funda a modernidade não é apenas uma constatação histórica, mas uma atitude a ser reativada constantemente, indicando uma permanência da modernidade como atitude e não a permanência do corpus doutrinário kantiano. Esse corte kantiano confunde-se com o que em *As Palavras e as Coisas* se chama de *acontecimento* - entendido positivamente como fato, o acontecimento que deu origem à nossa modernidade localiza-se precisamente na curva entre os séculos XVIII e XIX, mais precisamente ainda, entre os anos 1775 e 1825.

Foucault também reencontra seu próprio método histórico, a arqueologia como forma atualizada da crítica, em Cassirer:

«Cassirer procede segundo uma espécie de abstração fundadora: de um lado, ele apaga as motivações individuais, os acidentes biográficos e todas as figuras contingentes que povoam uma época: de outro lado, ele afasta ou ao menos deixa em suspenso as determinações econômicas ou sociais... Ele isola de todas as outras histórias (a dos indivíduos, assim como a das sociedades) o espaço autônomo do 'teórico': e sob seus olhos se revela uma história até então muda»³.

A descoberta de 'uma história até então muda' é uma boa definição da função do método arqueológico aplicado em *As Palavras e as Coisas*. As duas principais exigências metodológicas são: purificar o campo discursivo dos elementos psicológicos, da intencionalidade dos sujeitos - considerados meros efeitos de algo mais fundamental - e autonomizar o discurso, separando-o, isolando-o do seu contexto sócio-econômico, deixando de considerá-lo como mero reflexo das infra-estruturas. A possibilidade de 'deixar entre parênteses' as determinações subjetivas e sócio-econômicas, isolando do processo histórico como um todo a dimensão da linguagem pura, envolve um pressuposto

² *Une histoire restée muette*, junho de 1966, DE, II, 546.
³ *Idem*, 547-548.

teórico fundamental - o de que o processo histórico não é unitário, mas constituído de uma pluralidade de temporalidades não redutíveis umas às outras. Isolar a dimensão do discurso puro é uma operação semelhante à redução química dos elementos de uma mistura complexa, isolando somente um dos elementos para obtê-lo em estado puro, excluindo todos os outros. Se bem sucedida, essa operação, aplicada à história, demonstraria que não há uma temporalidade única, nem um fator principal a partir do qual as diferentes temporalidades pudessem ser hierarquizadas, haveria apenas uma absoluta dispersão temporal, sem centro nem totalidade - uma temporalidade atonal e aberta.

É a operação que foi testada em *As Palavras e as Coisas*, como forma de radicalização do método até então empregado na *História da Loucura* e no *Nascimento da Clínica* - obras que ainda se mantinham no interior de uma temporalidade homogênea. Isso explica porque *As Palavras e as Coisas* ignoram propositalmente as dimensões concretas do sujeito e da sociedade, não se trata de reduzir tudo à linguagem, mas de cindir o tempo, marcando uma temporalidade interna, uma série independente do discurso, sem que disso se conclua que o discurso não sofre nenhuma determinação histórica externa.

Contudo, continuando a discussão sobre o kantismo em Foucault, esse procedimento de autonomização do teórico configura um kantismo às avessas, ao qual se poderia aplicar a mesma expressão que anos antes Ricoeur aplicou a Lévi-Strauss: trata-se de um “kantismo sem sujeito transcendental”. Veremos ao longo do trabalho como, apesar de excluir o sujeito constituinte do campo discursivo, Foucault preserva o transcendental sob outra forma. Todo o problema da arqueologia é como fundamentar esse transcendental sem ponto fixo de referência.

Essa vocação neokantiana, ainda que consideremos o termo num sentido amplo, não deixa de nos surpreender, aplicada ao autor da *História da loucura*, adversário confesso de toda a filosofia do sujeito. Como já ressaltamos, o que Foucault entende por corte kantiano seria menos a instauração da filosofia kantiana como corpus doutrinário da modernidade, e mais sua permanência como problemática crítica, como dever de criticar os limites da razão e principalmente, como obrigação de criticar o presente, a atualidade. Tentemos esclarecer um pouco qual a significação de Kant para Foucault.

Quando defendeu sua tese de doutorado *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault foi obrigado a escolher outro tema como objeto de uma tese complementar, pois o sistema de ensino francês exigia duas teses para o doutoramento. Foucault fez então uma

tradução crítica da *Antropologia* de Kant - obra até então inédita em francês -, com uma introdução de mais de cem páginas. As duas teses foram defendidas em 1961, sob orientação de Georges Canguilhem. A tradução de Foucault foi publicada em 1964, mas sem sua introdução, que não foi publicada até hoje.⁴

Essa *Introdução*, com a qual Foucault iniciou sua obra, é fundamental para entendermos o papel da crítica kantiana na arqueologia. Recorreremos aqui aos comentários sobre a *Introdução* feitos por Ricardo Terra, para esclarecer o papel de Kant na ruptura da modernidade.⁵ Ricardo Terra diz: «*A Introduction à l'antropologie de Kant é o esboço parcial de uma obra que visaria criticar as antropologias filosóficas contemporâneas*»⁶. Conforme Terra, Foucault analisou as diversas versões da antropologia de Kant, para compará-las com a redação das três críticas (Crítica da Razão Pura, Crítica da Razão Prática e Crítica do Juízo), nesse sentido «Kant afirma que as três perguntas 'O que posso saber?'; O que devo fazer?; O que me é lícito esperar? estão relacionadas a uma quarta, 'O que é o homem?'»⁷. Se, como sabemos, as três questões das críticas traduzem-se respectivamente como a procura do limite da razão, da extensão do entendimento e das fontes da sensibilidade, Foucault conclui que a quarta questão completa as três, fecha seu círculo, e assim, gera uma contradição, pois o fundamento último das críticas é ele próprio empírico e não crítico: «*De um lado, a Crítica considera a Antropologia apenas como empírica; de outro, a Antropologia, apesar de retomar a articulação das faculdades da Crítica, não faz desta o fundamento daquela...a Antropologia repete a Crítica*»⁸. Há contradição entre a crítica e a antropologia, entre a necessidade de criticar todo conteúdo do conhecimento por um sujeito transcendental e a necessidade de embasar a crítica numa antropologia empírica, ou seja, no que é o homem em sua essência. Esta contradição retoma o problema do fundamento recíproco da liberdade e da natureza em Kant. Diz Foucault: «*...a Antropologia é conhecimento do homem, em um movimento que o objetiva, no nível de seu ser natural e no conteúdo de suas determinações animais: mas ela é conhecimento do conhecimento do homem, num movimento que interroga o sujeito sobre*

⁴ Cf. Kant, E. - *Antropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1964. O manuscrito da Introdução se encontra hoje no *Centre Michel Foucault*, em Paris.

⁵ Cf. «Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente», in: Terra, Ricardo Ribeiro - *Passagens, ensaios sobre a filosofia de Kant* (tese de livre-docência), USP, 1998.

⁶ Idem, 146.

⁷ Idem, 151.

⁸ Idem, 154.

*ele mesmo, sobre seus limites, e sobre aquilo que ele autoriza no saber que dele se tem»*⁹. Está aqui delineado o pensamento antropológico, tal como é analisado na última parte das *Palavras e as coisas*, sobre a analítica da finitude. Baseado nessa interpretação do pensamento kantiano, Foucault enceta sua crítica às antropologias filosóficas, ou seja, a todas as filosofias que pretendem dizer o que é o homem em sua essência, como comenta Terra: «*O contra-senso básico é querer que a antropologia faça o papel de crítica. Partindo de um campo de positivities, tem-se a pretensão de fundar as ciências humanas, perdendo-se assim a dimensão crítica do limite*»¹⁰. Podemos agora compreender que a tese sobre Kant tenha fornecido a argumentação para a crítica do pensamento antropológico na segunda parte de *As palavras e as coisas*.

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

*«...se a filosofia moderna, tanto a do século XIX, como a do século XX, deriva em grande parte da questão kantiana Was ist Aufklärung?, isto é, se se admite que a filosofia moderna teve entre suas funções principais, a função de se interrogar sobre o que foi este momento histórico no qual a razão pode aparecer sob sua forma 'maior' e 'sem tutela...»*¹¹.

A pergunta pelos limites da razão, ganhando uma forma positiva, histórica, ganhando profundidade temporal, a partir do século XIX, transforma-se para a tradição francesa, na procura da história da razão, ou seja, na França esse papel crítico foi cumprido pela epistemologia francesa (Koyré, Bachelard, Canguilhem, etc). É nesse sentido, que o que Foucault entende propriamente por perguntar pelos limites da razão ou por crítica é a 'história da verdade' - concebida como história da razão ocidental, como a entrada da razão na ordem do tempo. É curioso como essa perspectiva esclarece um termo enigmático no vocabulário foucaultiano, como o *a priori histórico*. Se o que Kant fez, foi uma «crítica racional da racionalidade»¹², então Foucault também é racionalista e também é kantiano. Mas num sentido específico, pois ele não adota nenhum ponto doutrinário de Kant ou das

⁹ Apud Idem, 157.

¹⁰ Idem, 157.

¹¹ Cf. *Strukturalisme et poststructuralisme* (entrevista), 1983, DE, IV, 438.

¹² Idem, 440.

filosofias do sujeito que reclamam a herança kantiana. Há uma permanência da questão crítica, não uma permanência da doutrina kantiana do sujeito transcendental, o que implica inversamente, que não se reduza o pensamento kantiano à filosofia do sujeito. «O que me interessou...eram justamente as formas de racionalidade que o sujeito humano aplicava a si mesmo». Em *As palavras e as coisas*, este objetivo aparecia na forma da questão: «*a que preço pode-se problematizar e analisar o que é o sujeito que fala, trabalha e vive? É por isso que tentei analisar o nascimento da gramática geral, da história natural e da economia*»¹³. Não se trata apenas de uma história epistemológica, mas de uma verdadeira crítica da razão, para a qual a tarefa mais premente é a crítica do impensado kantiano - trata-se de criticar o sujeito que Kant havia admitido como dado.

Em seu comentário sobre o opúsculo de Kant *Was ist Aufklärung* - que pertence aos textos de Kant sobre a filosofia da história, que tematizam a relação da crítica da razão com a ação da razão durante a história -, Foucault esclarece o que entende por modernidade:

*«Ao me referir ao texto de Kant, eu me pergunto se não poderíamos considerar a modernidade mais como uma atitude do que como um período da história... Um pouco, sem dúvida, como o que os Gregos chamam de um ethos»*¹⁴. Definindo o que entende por modernidade e colocando-se a si próprio no horizonte da modernidade e da filosofia crítica, Foucault procura se distinguir das filosofias pós-modernas e responder à acusação de ser ele um dos fundadores dessas filosofias¹⁵. Foucault reitera: «...o fio que pode nos ligar desta maneira à *Aufklärung* não é a fidelidade a elementos de doutrina, mas a reativação permanente de uma atitude; isto é, de um ethos filosófico que se poderia caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico.»¹⁶

A impossibilidade de superar o corte kantiano, a permanência de uma atitude moderna (mesmo contra a modernidade), a constância de uma crítica da racionalidade segundo suas formas históricas: segundo essas características tanto a arqueologia como a genealogia podem ser consideradas como empreendimentos críticos. As especificidades são menos importantes que o *ethos* fundamental que é a crítica da racionalidade ocidental,

¹³ Idem, 441, 442.

¹⁴ *Qu'est-ce que les Lumières?*, 1984, DE, IV, 562.

¹⁵ Cf. a esse respeito a crítica de Habermas «As ciências humanas desmascaradas pela crítica da razão: Foucault» in: *O discurso filosófico da modernidade*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990, pp: 225-249.

¹⁶ Idem, 571.

na forma de uma 'história da verdade'. Este fundamento crítico da obra de Foucault só foi claramente explicitado na década de 80, quase vinte anos depois da obra que analisaremos a seguir: *As palavras e as coisas*, embora esteja presente em toda sua obra, da História da Loucura ao último curso sobre a veredictão no cínico gregos. Não obstante, o estatuto da crítica em Foucault permanece problemático, principalmente por não haver mais a separação kantiana entre as faculdades – sensibilidade e entendimento –, constituindo uma crítica que é ao mesmo tempo empírica e transcendental. Uma crítica que se realiza delimitando positivamente e que não recorre nunca a uma negatividade para se instaurar, uma crítica onde a noção de limite não se confunde com a negação ou com a contradição. Pretendemos, ao longo deste trabalho, analisar alguns dos componentes desse problema, mas somente na medida em que forem imprescindíveis para a compreensão da fundamentação da genealogia como método histórico.

Começamos pelo fim, diagnosticando o problema da crítica em Foucault - problema que é o *élan*, o elemento dinâmico, que perpassa todas as fases do pensamento foucaultiano. Esse pensamento de sobrevôo faz-se necessário para nos situarmos, logo de entrada, no horizonte em que Foucault constituiu toda sua obra, no nível de seu projeto filosófico fundamental. Fazendo isso, também ressaltamos a importância da análise de *As palavras e as coisas* para se compreender toda a genealogia do poder. Embora, aparentemente *As palavras e as coisas* esteja o mais distante possível de que viria a ser a genealogia do poder (nela não há referência à instituição, às relações de poder, ao corpo, à política, etc, mas apenas uma espécie de análise estrutural de três domínios empíricos), - na verdade, sem esse livro, não compreenderemos quais os pressupostos, as condições de possibilidade, que permitiram que o projeto genealógico se constituísse. A análise da ruptura da modernidade e de todas as suas consequências, tanto para as ciências empíricas, como para a filosofia e para a linguagem em geral e principalmente a nova concepção da temporalidade histórica, esses fatores serão o solo positivo sobre o qual a genealogia do poder se fundamentará. A teoria arqueológica do discurso é o instrumento metodológico fundamental da genealogia e essa teoria não se confunde com as teorias estruturais e lógicas do discurso, que o reduzem a um sistema inteiramente dedutivo. Como analisaremos detalhadamente abaixo, as condições de possibilidade (o a priori histórico) não se referem a todos os discursos que são possíveis numa época histórica, eles estão sujeitos a uma seleção, a uma estratégia discursiva, que determina quais e por que razão

foram efetivamente desenvolvidos numa época determinada. Se a arqueologia analisa em termos estruturais a forma, em sua coerência interna, que os discursos assumiram ao longo do tempo, a genealogia analisa a formação dinâmica desses discursos, determinando positivamente segundo que estratégia discursiva eles puderam se constituir. Assim, a condição de possibilidade do método genealógico foi dada pela análise da ruptura da modernidade nas *Palavras e as coisas* e pelo desenvolvimento da teoria arqueológica do discurso na *Arqueologia do saber*. Sem esse *background* teórico e crítico, não chegaríamos a entender a significação integral da Genealogia como método histórico.

1.2. A articulação dos conceitos

Faremos abaixo uma análise de *As palavras e as coisas* dividida em duas partes. Na primeira parte, explicitamos a articulação de seus quatro conceitos fundamentais (descontinuidade, acontecimento, a priori histórico e epistême), mostrando como esses conceitos, que posteriormente foram abandonados, nos fornecem os pressupostos filosóficos e metodológicos fundamentais do pensamento foucaultiano. Com efeito, a inversão do primado da continuidade pelo primado da descontinuidade; a inversão da relação entre estrutura e acontecimento; a substituição do a priori formal pelo a priori histórico e a definição de epistême como sistema relacional aberto são procedimentos que visam a reintrodução da historicidade na análise dos discursos, dimensão que havia sido excluída pelo acento dado à sincronia no estruturalismo francês. Esses conceitos respondem à necessidade de encontrar um terceiro nível, entre a análise lógica e ahistórica do discurso e a análise empírica e intencional que reduz o discurso ao sentido e à intenção do sujeito consciente. Este terceiro nível poderia fazer a mediação entre a racionalidade do discurso e a contingência da história.

Na segunda parte da análise, explicita-se a significação geral da ruptura da modernidade, quando a representação dá lugar à antropologia como fundamento do conhecimento humano. Essa ruptura é absolutamente essencial para se compreender a Genealogia, que repete a análise do corte num registro não mais epistemológico. A delimitação precisa do momento em que nasceram a economia, a biologia e a linguística modernas descreve a face positiva do acontecimento. A análise do pensamento

antropológico descreve a face crítica do acontecimento. A consideração do problema da linguagem no interior da epistême da modernidade, nos conduz à possibilidade de ruptura da epistême, ou seja, à repetição do acontecimento. O que está em jogo é a crítica à representação e a crítica à subjetividade moderna, mas não uma crítica formal e abstrata, mas uma crítica que utiliza a história concreta na sua positividade como seu instrumento fundamental.

1.2.1. A descontinuidade

«Não é fácil estabelecer o estatuto das descontinuidades para a história em geral. Menos ainda, sem dúvida, para a história do pensamento...Que quer dizer, de um modo geral: não mais poder pensar um pensamento? E inaugurar um pensamento novo?»¹⁷. É a questão fundamental que *As palavras e as coisas* acercarão a todo momento, mas para a qual não pode dar uma resposta, eximindo-se da explicação, limitando-se à tarefa descritiva, entendida como preliminar a uma verdadeira explicação arqueológica. A arqueologia parte da descontinuidade como pressuposto empírico, positivo, ou seja, ela parte da constatação do fato de que o pensamento está sempre recomeçando, não se subordinando a nenhuma necessidade imanente, nem a um progresso da racionalidade, nem a nada que pudesse restituir uma continuidade essencial perante o fato positivo da descontinuidade. Mas a descontinuidade e, logo, o fato de que há mudança, de que o pensamento sempre recomeça, não pode ser explicada, senão recorrendo a uma genealogia do pensamento, que colocaria em questão sua origem no acontecimento, descortinando nessa dimensão genética o sentido de uma época. Nesse sentido, não há hipótese, mas apenas indícios de uma explicação, que podemos tentar compreender:

«O descontínuo - o fato de que em alguns anos, por vezes, uma cultura deixa de pensar como fizera até então e se põe a pensar outra coisa e de outro modo - dá acesso, sem dúvida, a uma erosão que vem de fora, a esse espaço que, para o pensamento, está do outro lado, mas onde, contudo, ele não cessou de pensar desde a origem»¹⁸.

O problema colocado por Foucault aqui é fundamental para a compreensão do que virá a ser a genealogia do poder. O questionamento começa com o estatuto das

¹⁷ PC, 65.

¹⁸ PC, 65.

descontinuidades', perguntando como ocorre o fim de um sistema de pensamento e o início de outro: supondo a constatação da ruptura, o fato da descontinuidade, o que Foucault procura é como relacionar os fatores externos ao movimento da história do pensamento, de forma que a descontinuidade possa ser explicada. A questão será explicitada em *A arqueologia do saber*: rejeitados conceitos como os de totalidade cultural, espírito da época; a idéia de um horizonte de sentido unitário e as relações simplistas de expressão, influência, causa/consequência e outras semelhantes (todas relacionadas à história como continuidade), o que sobra para explicar a ruptura? No trecho citado, Foucault descreve o porquê da ruptura como uma «erosão que vem de fora» ou uma expressão mais enigmática: «um espaço que está do outro lado para o pensamento, mas onde ele não cessou de pensar desde a origem». Suposto que o pensamento não progride por uma racionalidade intrínseca, nem pelo jogo de opiniões de uma época, nem tampouco pelo movimento das infra-estruturas de uma sociedade, seriam contudo fatores externos ao próprio pensamento que explicariam o seu movimento. Então porquê Foucault restringe-se em suas análises desse período à comparação entre discursos teóricos, não à esfera de sua produção, porque não enfrenta o problema da causalidade histórica? Analisemos com mais detalhe o trecho citado acima. Em primeiro lugar, nele proliferam as metáforas espaciais: «erosão..., de fora..., espaço..., do outro lado...», tentando apreender o movimento histórico do pensamento, seu fluxo, através de sua visualização mental, da divisão em espaços diferenciados, da decupagem e da dissecação. Mas a palavra *origem* não está na mesma família visual, mas se opõe a todas as outras, de modo que a *erosão* se opõe à *origem* do pensamento: a erosão, o 'de fora', o externo, descrevem a ruptura do pensamento, numa relação orientada de fora para dentro; já a origem, o começo, a fonte, a gênese remetem o pensamento ao que lhe seria mais íntimo, mais interno, mas que contudo se encontra fora de si mesmo. De forma que chega-se à conclusão de que o pensamento está ao mesmo tempo dentro e fora de si mesmo: a erosão que o corrói do exterior é justamente o espaço em que ele pensava desde a origem. A razão de ser do pensamento é dada por um outro, por uma alteridade exterior a ele. Isto não nos esclarece muito, mas guardemos essa relação interno/externo, e ouçamos novamente o que diz Foucault:

«Mas talvez não seja ainda o momento de formular o problema; é preciso provavelmente esperar que a arqueologia do pensamento esteja mais assegurada, tenha melhor assumido a medida daquilo que ela pode descrever direta e positivamente, tenha

definido os sistemas singulares e os encadeamentos internos aos quais se endereça, para tentar fazer o contorno do pensamento e interrogá-lo na direção por onde ele escapa de si mesmo. Bastará pois, por ora, acolher essas descontinuidades na ordem empírica, ao mesmo tempo evidente e obscura em que se dão»¹⁹.

Após ter tracejado um esboço de explicação, Foucault recua e limita a análise da ruptura à sua descrição empírica «ao mesmo tempo evidente e obscura»: 'evidente' porque apreendida na superfície, no manifesto, no visível dos discursos tal como foram efetivamente enunciados e não no seu significado profundo ou no seu sentido oculto; 'obscura' porque os saberes empíricos são cobertos ou marcados pela ilusão retrospectiva que faz crer na racionalidade ideal, fora da história, do discurso científico, na sua continuidade e identidade durante o tempo - mascaramento que é tarefa da arqueologia criticar. A análise do discurso deve ser feita, portanto, na *exterioridade*, um dos conceitos fundamentais de Foucault, de que devemos agora dar uma primeira abordagem. A exterioridade permite a Foucault ao mesmo tempo escapar da referência obrigatória a um sujeito constituinte do discurso e do problema da origem ou da causalidade do discurso no tempo (desbanca a suposição de um sentido primeiro, um não-dito, um discurso mais fundamental que o manifesto, implicando sua continuidade subterrânea, inconsciente, no tempo). Trata-se de uma exterioridade que não se opõe a nenhuma interioridade, é antes planura, superfície, visualidade pura. Definida desta forma, a exterioridade tem um duplo aspecto. É a atitude do arqueólogo em relação ao seu objeto, como o olhar distanciado do etnólogo aplicado a sua própria cultura, aos próprios discursos que compõe sua história - é a relação externa com os discursos históricos o que permite descrevê-los objetivamente. O segundo aspecto da exterioridade diz respeito às condições históricas de possibilidade do pensamento, traça suas fronteiras, seus limites externos, divide em camadas, isola níveis, define sistemas de exclusão. Nesse sentido, a exterioridade parece recusar a pertinência do questionamento da origem do pensamento, parece dispensar toda preocupação com questões de gênese. O que está em jogo aqui é a questão da causalidade histórica, Foucault não pode admitir as relações simplistas de causa e consequência, supostas por um modelo de historicidade continuísta (em termos de influência, espírito da época, etc), nem tampouco a versão marxista da causalidade histórica da determinação ou

¹⁹ PC, 65-66.

sobredeterminação da superestrutura (os discursos) pela infra-estrutura (os fatores sócio-econômicos, o modo de produção). Mas, também não pode ficar preso à positividade do descontínuo, ao fato discursivo em sua relatividade. A dimensão genética está tão presente na arqueologia quanto a dimensão positiva, empírica, mas ela é deixada 'entre parênteses', é provisoriamente excluída da análise que neste momento deve ser o mais empírica e o mais historicista possível, sob o risco de cair seja numa hermenêutica do sentido (caminho que Foucault rejeita), seja numa metafísica do originário (como em Heidegger e Jaspers).

Pelo que entrevemos no trecho sobre a erosão e a origem do pensamento, Foucault opta, a princípio, por uma causalidade circular, de mútua determinação entre os fatores externos ao pensamento e seu encadeamento interno durante o tempo, mas a dimensão externa é definida apenas por exclusão, a dimensão genética existe por sua própria ausência no percurso analítico. Porém, essa relação ainda seria problemática, pois mantém-se uma relação de exterioridade entre o discursivo e o extra-discursivo (os fatores externos); ou seja, devido à suposição da autonomia do discurso, não haveria possibilidade de comunicação direta entre o discurso e o que lhe é externo. E voltamos aqui ao problema da erosão e da origem: se os fatores externos ao pensamento que erodem de fora o discurso, se são o próprio espaço onde ele pensava desde a origem, isto significa que o pensamento está ao mesmo tempo dentro e fora de si mesmo, ou seja, não há diferença entre o externo e o interno, a exterioridade não se opõe mais a nenhuma interioridade, o pensamento passaria a ser uma dimensão única que abarca no seu processo tudo o que lhe é externo. A conclusão paradoxal é que a origem do pensamento está fora dele mesmo e sua erosão, sua ruptura ocorre de dentro, ou melhor, que a ruptura só pode ser sentida na interioridade do discurso porque é empírica, factual, enquanto a face real do acontecimento é da ordem da gênese, mas de uma gênese ao mesmo tempo não empírica e não originária, dimensão que está além de qualquer medida empírica. A continuidade entre as duas dimensões (empírica e genética) pode ser afirmada porque não há um ponto que separe a dimensão do interno e do externo, uma dimensão é imanente à outra - ou para usar uma metáfora espacial, a origem do pensamento e suas determinações externas se relacionam como os lados interno e externo na fita de Moebius, num processo contínuo e infinito em que o interno transforma-se no externo e vice versa sem interrupção (cf. *Figura 1* abaixo).

Fig. 1 - Fita de Moebius



Neste trecho, Foucault já distingue as duas questões que pautarão suas obras posteriores. A arqueologia se desdobraria em duas tarefas, para realizar seu percurso: inicialmente «descrever positivamente», definir os «sistemas singulares e encadeamentos internos...para fazer o contorno do pensamento e interrogá-lo na direção em que ele escapa de si mesmo». Assim, detendo-se no encadeamento interno do próprio pensamento, nas suas relações discursivas, no seu aspecto empírico e positivo, delimita-se com precisão, de dentro para fora, a esfera da produção do próprio pensamento. Bastará então, por enquanto, "acolher essas descontinuidades na ordem empírica em que se dão". A segunda tarefa da arqueologia seria o questionamento do pensamento a partir do exterior, do que não é pensamento, da sua origem, da sua causalidade, dos fatores que fazem com que ele mude e assim, explicar a descontinuidade. O estatuto desta origem permanece obscuro e indeterminado, por isso a ruptura não pode ser explicada ainda. Esses fatores externos serão chamados em *A arqueologia do saber* de 'extra-discursivos'. Se desenha, assim, o caminho para o qual se direciona o método de Foucault: partindo da delimitação das descontinuidades nas configurações discursivas em que se manifestam, por um processo de delimitação progressiva, se atingiria a camada exterior ao pensamento, "onde contudo ele não cessou de pensar desde a origem". Atingido este limite, o sentido, a direção da análise se inverteria, partindo do exterior para o interior do pensamento. O projeto da genealogia está, portanto, traçado como que em pontilhado, em virtualidade, desde *As palavras e as coisas*, não, sem dúvida, na forma de uma genealogia do poder, mas na de uma genealogia do pensamento, isto é, um questionamento da origem do pensamento.

Essa forma de refletir sobre o pensamento como relação circular entre a gênese e a positividade do pensamento tem alguma relação com a reflexão de Heidegger, mas de forma nenhuma Foucault se confunde com Heidegger, pois Foucault rejeita o principal pressuposto da ontologia hermenêutica: a continuidade de sentido durante o tempo que nos

dá acesso à experiência do ser²⁰. Essa questão é retomada na Introdução Geral ao *Uso dos Prazeres*, segundo tomo da *História da Sexualidade*. Neste texto, esta temática da história do pensamento é entendida como o trabalho reflexivo do pensamento sobre si mesmo, onde se trata "de saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente"²¹. Este questionamento se distancia da abordagem heideggeriana porque a história do pensamento não se liga à questão da continuidade do sentido do ser, não se trata de explicitar o não-dito originário sedimentado na historicidade do ser, mas de eliminar qualquer resíduo impensado para instalar a descontinuidade no seio do próprio pensamento. Tornar consciente todo impensado, permitindo que o pensamento se reaproprie de sua própria história, consciência esta que não se confunde com a consciência individual, mas é totalmente impessoal e anônima.

1.2.2. O acontecimento

«Como ocorre que o pensamento se desprenda daquelas plagas que habitava outrora - gramática geral, história natural, riquezas - e deixe oscilar no erro, na quimera, no não-saber aquilo mesmo que, menos de vinte anos antes, estava estabelecido e afirmado no espaço luminoso do conhecimento?»²².

Novamente a questão da mutação: explicar a descontinuidade. O dado novo é o conceito de *acontecimento*, a que evento se deve relacionar a radical mudança perceptiva que faz com que o 'ser das coisas' não seja mais o mesmo, que as proposições, técnicas, etc, reconhecidas como verdadeiras passem de súbito a ser falsas; ou seja, a mudança do próprio 'regime de verdade' pelo qual numa época se divide a crença no verdadeiro e a desvalorização do falso. Foucault caracteriza assim a questão da ruptura entre a Idade Clássica e a Idade da História, que no espaço de vinte anos, de 1775 a 1795, mudou totalmente a configuração do saber. Enquanto determinação negativa a ruptura é definida

²⁰ Dreyfus tentou fazer essa comparação ponto a ponto entre Foucault e Heidegger, equiparando por exemplo, ser e poder, Seingeschichte e genealogia, a crítica do biopoder e a crítica da era da técnica, mas acaba por concluir que o projeto de Foucault é autônomo e além disso, mais radical que o de Heidegger. Cf. Dreyfus, Hubert L. *De la mise en ordre des choses. L'être et le Pouvoir chez Heidegger et Foucault* in: Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, Seuil, 1989, pp. 101-121.

²¹US, 14.

²² PC, 231.

como *descontinuidade*, enquanto determinação positiva (ou nos termos de Foucault: enquanto 'positividade'), é definida como *acontecimento*; a descontinuidade seria o fato de haver mudança, o acontecimento o próprio conteúdo da mudança em processo. É feita a análise da ruptura em três domínios precisos: a transformação da Análise das Riquezas em Economia; da História Natural em Biologia e da Gramática Geral em Filologia. Foucault põem em questão o acontecimento:

« A que acontecimento ou a que lei obedecem essas mutações que fazem com que de súbito as coisas não sejam mais percebidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, classificadas e sabidas do mesmo modo e que, no interstício das palavras ou sob sua transparência, não sejam mais as riquezas, os seres vivos, o discurso que se oferecem ao saber, mas seres radicalmente diferentes? »²³

No seio do acontecimento há mudanças radicais. Mudam ou se deslocam os próprios objetos percebidos, assim como o olhar teórico que os apreende, a forma de agrupá-los em categorias, os conceitos usados para descrevê-los; ou seja, mudam tanto os objetos ou seres percebidos como o próprio sujeito que os percebe. Procurar "que acontecimento ou que lei..." regem a ruptura significa procurar que encadeamento, que causa ou que força são responsáveis pela mudança²⁴; e da mesma forma como Foucault se recusara a explicar a descontinuidade, se esquivava a explicar o acontecimento: contorna, delimita, toca a questão, mas não a responde:

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

²³ PC 231.

²⁴ Na opção entre a lei e o acontecimento não se encontra uma oposição entre uma explicação formal e uma explicação historicista. Como será visto abaixo, há uma relação precisa entre a lei e o acontecimento, porém adiantaremos que esta lei não permite prever o futuro, antecipar um desenvolvimento, ela é a busca das condições de possibilidade históricas do saber, a coerência própria dos discursos efetivamente enunciados no tempo, não neutraliza o irreduzível do acaso, a contingência, o acidental da história; ao contrário, situa precisamente o espaço em que o acaso é determinante, a direção em que uma mudança pode ou não se dar. Trata-se de leis da contingência, de regras da singularidade, que determinam existências e não possíveis. Pode-se ver o que há de equivoco em ver neste procedimento uma versão radical de historicismo, com leis incontornáveis que regeriam a mudança histórica.

fundar, sem qualquer dúvida, o que foi, em si mesma, a verdade solitária desse acontecimento.»²⁵

Novamente, o que não pode ser explicado, é descrito por metáforas espaciais: «abertura..., camada..., superfície visível do saber..., abalos...». A primeira metáfora do trecho nos parece clara: o acontecimento é uma «abertura profunda na camada das continuidades...»: há uma aparência de continuidade em nosso saber, uma ilusão que nos faz acreditar que retrospectivamente a economia é um desenvolvimento da análise das riquezas do séc. XVIII, a biologia da história natural, a filologia da gramática geral, quando são entidades totalmente diferentes. Face a essa ilusão de continuidade no tempo, a arqueologia restaura, em seu aspecto manifesto a abertura, a fissura, o fosso que separa os saberes do séc. XVIII (análise das riquezas, história natural, gramática geral) dos saberes do séc. XIX (economia, biologia, filologia), pois os objetos percebidos e as formas de percepção entre uns e outros não são as mesmas, mas radicalmente diferentes. Mas a arqueologia apenas descreve a abertura, não a adentra, a «profundidade» da abertura permanece obscura. Trata-se para a arqueologia, como já foi afirmado, de acolher as mudanças e suas conseqüências, a princípio, na ordem empírica, manifesta, em que se dão: «acompanhar seus abalos... passo a passo...», através de uma análise minuciosa do discurso; na «superfície visível do saber...», ou seja, nos *monumentos* efetivos do saber, nos discursos realmente enunciados, sem buscar interpretar o sentido profundo e oculto no discurso manifesto - o que ele teria querido dizer mas não disse. Ao analisar conceitos, métodos e objetos do saber, Foucault não trata os discursos como documentos que se deveria interpretar o sentido manifesto, mas como monumentos, configurações visíveis, cuja coerência própria a arqueologia deve descrever, ou seja, é excluída a questão do sentido dos discursos, a sua significação não está em jogo, mas seus conceitos e teorias manifestos²⁶. O inconveniente da interpretação do sentido oculto, para Foucault, é que ela implica uma regressão ao infinito, uma análise interminável e a proliferação dos sentidos e dos comentários para manifestá-los, ou seja, a impossibilidade da objetividade numa análise discursiva. Tratando os discursos não como documentos que escondem um sentido mais fundamental, mas como monumentos a serem descritos, Foucault impede que seu

²⁵ PC, 231-232.

²⁶ O conceito de monumento e a posição de Foucault quanto à interpretação serão tratados mais à frente, quando analisarmos a análise do discurso que Foucault propõe em *A arqueologia do saber*.

discurso seja considerado como mais um comentário sobre o sentido de outros tantos discursos, e permite um certo grau de objetividade para a arqueologia.

Porém, a seqüência do trecho não parece contradizer essa versão, quando se afirma que somente o próprio pensamento poderia «fundar...a verdade...do acontecimento»? Novamente, vem se insinuar a Gênese no meio das questões de positividade. Como falar em fundar e em verdade, se a arqueologia já havia previamente deslegitimado toda pretensão à verdade, demonstrando sua relatividade histórica, a historicidade da separação entre o verdadeiro e o falso? Trata-se de uma questão fundamental, pois, na verdade, ela não pode ser respondida num registro arqueológico, ou seja, no registro do manifesto, da forma, do estratificado, a questão da Gênese é da ordem do não-estratificado, do não-formalizado, não é da ordem das formas, mas das dinâmicas²⁷.

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

«Esse acontecimento, sem dívida porque estamos ainda presos na sua abertura, nos escapa em grande parte. Sua amplitude, as camadas profundas que atingiu, todas as positivities que ele pode subverter e recompor, a potência soberana que lhe permitiu atravessar, em alguns anos apenas, o espaço inteiro de nossa cultura, tudo isso só poderia ser estimado e medido ao termo de uma inquirição infinita que só concerniria, nem mais nem menos, ao ser mesmo de nossa modernidade.»²⁸

Estão aqui delineados, num primeiro esboço, os elementos que serão desenvolvidos depois na caracterização da genealogia (particularmente no ensaio *Nietzsche, a genealogia e a história*). O acontecimento tem um movimento correlativo de subversão e recomposição de positivities ou saberes (o conceito de positividade será esclarecido posteriormente), de desconstrução e reconstrução, o que significa que a desmontagem de uma verdade é acompanhada pela sobreposição de uma outra verdade, que lhe toma o lugar.

Vejamos um exemplo concreto. Se para a história natural do séc. XVIII, todos os seres vivos podiam ser definidos por suas características visuais e postos num quadro

²⁷ Esse é um dos pontos centrais na interpretação deleuziana de Foucault, dividindo os registros entre os estratos ou formações históricas (trata-se do visível, o enunciável, o manifesto, que respondem à interrogação arqueológica) e o não-estratificado ou estratégias (onde trata-se do tema que abordamos acima, do "pensamento do lado de fora", que deleuze relaciona ao Poder, entendido como elemento dinâmico na constituição dos estratos ou formas). Cf. Deleuze, Gilles - *Foucault*. São Paulo, Brasiliense, 1995, principalmente o capítulo "Topologia: Pensar de outra forma", pp. 57-130.

²⁸ PC, 235.

gradual que vai do mais simples e menor ao maior e mais complexo, a biologia do séc. XIX desmonta essa verdade afirmando que o ser vivo é definido pelas suas disposições anatômicas, pela relação entre suas funções internas e os órgãos que são responsáveis por elas: a verdade de Cuvier se sobrepõe à verdade anterior de Lineu. Mas o grande porquê que explicaria o acontecimento, que revelaria sua origem, a sua «potência soberana», só seriam acessíveis ao fim de «...uma inquirição infinita», sobre o «ser... de nossa modernidade», ou seja, por sua infinitude, uma explicação não é absolutamente acessível. A objetividade requerida pela arqueologia não tem lugar na inquirição sobre a nossa modernidade, pois agora o arqueólogo não fala do exterior, não observa com o olhar distanciado, não descreve camadas arqueológicas. O arqueólogo fala da própria abertura, do acontecimento que gerou a possibilidade de seu discurso, a modernidade de que fala, o acontecimento a que se refere é aquele mesmo em que ele se situa. Assim, o que está exposto aqui é o próprio limite da arqueologia, o limiar a partir do qual seu olhar volta-se do exterior para o interior, quando ela passa a se interrogar a si própria. E é aqui que há um lugar para a interpretação, pois como se verá adiante, a arqueologia não se opõe à interpretação como o significante ao significado ou o estruturalismo à hermenêutica. É por não ser absoluto, não se basear num sujeito constituinte, por possuir verdades sempre relativas e históricas, que o saber pode se interpretar a si mesmo, se assenhorear ou se reapropriar de sua própria história. Todo saber é perspectivo, fala de um ponto preciso no tempo e impõe sua verdade não por uma racionalidade intrínseca, mas colocando-a no lugar de uma outra verdade, apropriando-se dela e a transformando²⁹.

Adiantando-nos um pouco, já que chegamos até esse ponto, para a genealogia, «potência soberana» teria o seguinte sentido: potência se refere ao poder, à força, às estratégias; soberana porque não é pelo recurso aos sujeitos criadores, gênios ou sujeitos coletivos (classes, grupos sociais) que se poderá explicar a mudança, mas em termos de campos de força e estratégias, em relação aos quais os sujeitos são determinados,

²⁹ Foucault toca neste tema em dois pequenos ensaios. Em *Freud, Nietzsche e Marx*, ele analisa as características da hermenêutica moderna, diz: «a interpretação encontra-se diante da obrigação de interpretar-se a si mesma até o infinito» - se cada saber é uma interpretação da realidade, ele só se assegura de sua verdade interpretando-se a si mesmo ao infinito. (Cf. Nietzsche, Freud e Marx/Theatrum philosophicum, São Paulo, Editora Princípio, 1987, p. 26). No ensaio *Nietzsche, a genealogia e a história*, ele diz sobre o saber histórico: «O sentimento histórico dá ao saber a possibilidade de fazer, no movimento de seu conhecimento, sua genealogia. A *Wirkliche Historie* efetua, verticalmente ao lugar em que se encontra, a genealogia da história». MP, 31.

'assujeitados'. O movimento de compreensão dessa abertura, na qual apreendemos o "ser de nossa modernidade" é infinito, pois é a abertura de nosso próprio arquivo, nosso sistema de pensamento - todos os enunciados, categorias, técnicas, etc que foram inaugurados na curva do séc. XVIII e com os quais ainda pensamos. O pensamento só poderia empreender este movimento apropriando-se de todas as suas condições internas e externas de exercício e produção, ou seja, fazendo sua genealogia interna, fazendo um trabalho reflexivo do pensamento sobre si mesmo.

1.2.3. Condição de possibilidade e a priori histórico

O «*a priori* é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro»³⁰.

O *a priori* não é portanto, a constância de problemas ou enigmas na história do saber, não está ligado a um progresso da racionalidade científica, não se liga à 'mentalidade' ou aos 'quadros mentais' de uma época (sistemas de crenças, teorias, temas). Ele define a historicidade do saber na positividade de sua ocorrência. Para explicitá-lo recorreremos a um exemplo tirado de *As palavras e as coisas*.

Tomando como exemplo a História Natural, podemos precisar as quatro características do *a priori histórico* definidas acima. 1. «...recorta na experiência um campo de saber possível»: para a história natural, trata-se da constituição de um campo de visibilidade, de observação para o naturalista, que exclui as qualidades sensíveis, qualitativas dos seres observados, como a cor, para apreender-lhes apenas a estrutura visível, que era definida por quatro variáveis que permitiam classificar qualquer ser vivo, segundo a disposição visual de seus caracteres externos: forma, grandeza, disposição e número. 2.«...define o modo de ser dos objetos»: reduzidos a uma estrutura visível e simples, os seres da história natural devem ser incluídos numa ordem de classificação, do simples ao complexo, sem saltos, num contínuo das espécies; as possíveis lacunas entre uma espécie e outra indicariam os graus intermediários numa escala evolutiva dos seres

³⁰ PC, 173.

mais simples e menores aos mais complexos e maiores. 3. «...arma o olhar cotidiano de poderes teóricos»: postos numa ordem de classificação, os seres naturais inserem-se num sistema de representação, que traduz a ordem natural do pensamento e deve, por isso, ser transparente à linguagem, ou seja, os objetos devem poder ser nomeados e classificados (cada ser e sua rubrica funcionam como um signo numa rede de representação, e pode, por conseguinte, ser analisado como um sistema de signos verbais) e enfim, 4. «as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro»: trata-se das *instituições*, dos mecanismos de transmissão e conservação do saber, das suas formas de apropriação: arquivos, Jardins botânicos, museus de história natural, etc. Segundo Foucault, estas instituições tiveram no séc. XVIII a função de explicitar a verdade ordenada das formas visíveis, da classificação e da nomenclatura dos seres, em que o olhar era privilegiado e deviam ocultar a anatomia, a função, o organismo em sua dimensão interna - formas não-visíveis, não acessíveis diretamente ao olhar. Por isso o gesto de Cuvier no fim do século XVIII marcou o ponto de ruptura da história natural e de início da biologia moderna: Cuvier saqueou o museu, quebrou os frascos e dissecou todas as espécies, para analisar sua forma interna, antes invisível ao olho do naturalista, sua iconoclastia fundou a biologia moderna.³¹ Esses quatro critérios exemplificados acima definem a história natural enquanto disciplina e ao mesmo tempo a diferenciam da biologia do séc. XIX, pois para esta, já não serão os mesmos objetos, conceitos, métodos, técnicas da história natural que a definirão como disciplina, mas outros objetos, outras formas de percebê-los, outras técnicas para abordá-los³². Para o séc. XVIII, a vida não era um objeto de conhecimento, os seres naturais eram concebidos num *continuum* progressivo dos seres inorgânicos aos seres orgânicos simples, aos animais e ao homem - essa ordem era assegurada por uma metafísica do infinito, pois todos os seres, inclusive o homem, existiam em relação ao que era o ser supremo e infinito e que fundamentava a ordem: Deus. Sem esse princípio transcendente de classificação seria impossível fundamentar essa ordem contínua dos seres.

³¹ Cf. PC, 152.

³² Essas quatro características são o primeiro esboço das quatro funções definidas por *A arqueologia do saber*, para individualizar uma formação discursiva: função do objeto, função do sujeito, função dos conceitos e métodos e função das estratégias discursivas. Os quatro critérios em conjunto formam um quadrilátero que delimita precisamente tanto um discurso em relação a outro, como um enunciado ou conceito de um discurso em relação a enunciados e conceitos

Podemos agora, então, perguntar qual a relação entre o acontecimento e o *a priori*. Continuando a exemplificar através da História Natural, diremos que o acontecimento que a tornou possível é a brusca separação, na passagem do séc. XVI ao XVII, entre palavras e coisas. No Renascimento, não havia distinção entre a observação, o documento e a fábula, o mito remetia ao real, «os signos faziam parte das coisas»³³, um livro de história natural era uma mistura de observações reais e empíricas e de narrativas mitológicas, de bestiários, lendas, brasões, etc, não havia distinção no conhecimento entre o ser e sua representação. A separação entre esses elementos permitiu ligar as coisas à representação, à ordem do pensamento, permitiu classificá-las e isolar o observável, o empírico: «a história natural é o espaço aberto na representação por uma análise que se antecipa à possibilidade de nomear, é a possibilidade de ver o que se poderá dizer...»³⁴. Se o *acontecimento* designa o fato da mutação (a separação entre palavras e coisas), o *a priori* se liga ao 'regime de verdade' (maneira de dividir o verdadeiro do falso) de uma época determinada, num saber determinado. Ou seja, o *acontecimento* opera a redefinição do que é verdadeiro ou não (excluindo, retomando, deslocando, transformando conceitos), enquanto o *a priori* fixa as regras pelas quais dada uma proposição (um conceito, uma frase, etc), podemos dizer se é verdadeira ou falsa numa certa época.

1.2.4. epistême

*«Numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma epistême, que define as condições de possibilidade de todo saber. Tanto aquele que se manifesta numa teoria quanto aquele que é silenciosamente investido numa prática»*³⁵.

Essa pode ser entendida como a proposição central de *As palavras e as coisas*, sua hipótese geral, questão controversa que foi o centro das críticas à obra. Com efeito, conforme a generalidade dessa colocação, poderíamos entender que trata-se de um 'sistema dos sistemas' que regeria toda e qualquer forma de discurso (científico, filosófico ou cotidiano), a arqueologia seria uma metalinguagem, ou seja, um discurso sobre os

semelhantes de outro discurso. Exemplo: seja o enunciado «os sonhos revelam os desejos», trata-se de um enunciado diferente, com objetos, estratégias, etc, diferentes se o lermos em Platão, em Santo Agostinho ou em Freud.

³³ PC, 143.

³⁴ PC, 144.

³⁵ PC, 181.

discursos. Projeto acalentado por certas correntes do estruturalismo da época, que pretendiam tratar do discurso através de uma teoria geral dos signos. Mas, o que criaria dificuldade para esta interpretação é o fato da *epistême* estar situada precisamente (numa cultura e num momento histórico determinados) e que, por consequência, é dividida em blocos de simultaneidade, separados por interrupções inconpreensíveis (as descontinuidades). Nesse caso, uma segunda interpretação viria completar a primeira: trataria-se não só de um sistema de todo saber possível, totalizante, mas de um relativismo histórico, tendente a uma periodização rígida de 'épocas do saber', à maneira de uma filosofia da história. O que deixou os críticos desconcertados é a aparente contradição, o oxímoro contido no termo *a priori histórico*, que foi associado por eles de uma lado ao formalismo ao qual tendia cada vez mais o estruturalismo e, de outro lado, associado ao relativismo cultural de um historicismo à muito tempo superado.

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

Posteriormente, em *A arqueologia do saber*, Foucault abandona o termo *epistême*, devido ao equívoco que pode provocar se considerado como uma totalidade, substituindo-o pelo termo arquivo. Pois, para a arqueologia, em sua decupagem histórica, não há uma

rigida sincronia, a coesão de uma época, separada de outras épocas por uma fissura incontornável e inexplicável (o que seria uma geologia e não uma arqueologia); há, ao contrário, entrecruzamento, encavalamento, sobreposição, reorganização, inversão de sentido, entre camadas ou estratos de discursos acumulados durante o tempo e soterrados, esquecidos nos registros da memória. Exemplo disto é a questão do «ser da linguagem», encontrado na epistême do Renascimento, recoberto e com sua função deslocada na classicismo, onde se preserva no verbo ser que une sujeito e predicado em qualquer proposição e finalmente reencontrado na modernidade através da prática literária. Outro exemplo é a *representação* clássica, que após ter sido o fundamento do saber clássico, não desaparece na modernidade, mas restringe suas funções: a separação entre representante e representado, significado e significante (teoria binária do signo) é a concepção de linguagem que fundamenta o uso da linguagem pelas ciências humanas até a época de Foucault; a semiologia seria inclusive um projeto de reencontrar a unidade do saber, baseado exclusivamente no binarismo do signo, retornando à idéia clássica de *mathesis*. As relações entre epistêmes são extremamente complexas e da mesma forma que não se admite a continuidade dos discursos no tempo, também as próprias discontinuidades não são fixas, paralelas, sincrônicas, mas dispersas, emaranhadas.

A epistême seria apenas o aspecto manifesto, presente no saber de uma época, em seus monumentos, de sua concepção da ordem e da verdade, de que condições devem ser obedecidas para que uma proposição deva ser definida como verdadeira e outra como falsa. Porém, dizendo isto, não suponhamos que a arqueologia ocupe-se do inconsciente cultural, do não-manifesto, do contraditório, do recalcado. Ao descobrir uma inteligibilidade que não estava presente na consciência dos sujeitos de certa época, a arqueologia detêm-se exclusivamente no aspecto manifesto, na superfície, no fato discursivo. Para deixar isso claro, em seu texto *Resposta ao círculo epistemológico*, Foucault usa de um jogo de linguagem e afirma que os fatos discursivos «formam o que se poderia chamar, um pouco por um jogo de palavras, pois a consciência jamais está presente em uma tal descrição, o inconsciente, não do sujeito que fala, mas da coisa dita.»³⁶

Se nos remetermos à diferença que Foucault estabelece entre arqueologia e doxologia ou história das opiniões, podemos clarificar um pouco mais esses conceitos:

³⁶ Cf. «Resposta ao Círculo Epistemológico». in: *Estruturalismo e teoria da linguagem*, Petrópolis, Editora Vozes, 1971, p. 25; citado daqui para frente RCE.

«Se se quiser empreender uma análise do próprio saber...É preciso reconstituir o sistema geral de pensamento, cuja rede, em sua positividade, torna possível um jogo de opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias. É essa rede que define as condições de possibilidade de um debate ou de um problema, é ela a portadora da historicidade do saber»³⁷.

A história das opiniões ou história das idéias, explica a existência do saber por fatores como os conflitos de opiniões, interesses ou as lutas entre classes sociais, pelo 'espírito' ou 'mentalidade' da época. Temos como exemplo a interpretação do conflito entre fisiocratas e utilitaristas no séc. XVIII: os fisiocratas representam os latifundiários e os utilitaristas os comerciantes, desta forma, pela teoria do reflexo, se reduz o discurso ao conflito de classe do qual ele seria o 'reflexo' ou a 'expressão'³⁸. Para a arqueologia, isto é apenas doxologia, como praticamente toda história das idéias. A arqueologia em outro nível de análise, no nível do saber (discursos e práticas), não negando-os, mas se situando em anterioridade às opções dos sujeitos, aos conflitos de idéias, às opções ideológicas das classes sociais, ela pretende definir a «condição histórica para que um sistema tenha sido pensado»³⁹, seu solo epistemológico positivo. É assim que fisiocracia e utilitarismo, racionalismo e empirismo, fixismo e evolucionismo (na História Natural) têm todos a mesma rede arqueológica, que lhes define um único *a priori histórico*, não para totalizá-los num sistema dedutivo, mas para individualizá-los em sua contingência histórica. Assim também, as opções entre as técnicas da formalização e da interpretação, entre fenomenologia e estruturalismo, saberes instaurados após a *epistême* do séc. XIX têm a mesma condição histórica de possibilidade, estão num único sistema geral de pensamento, sua contradição é aparente, o que não significa que ela seja superável, à maneira de uma dialética - ela apenas pode figurar num sistema de identidades e diferenças, ou seja, suas relações são descritíveis na forma de um sistema de dispersão que defina sua inteligibilidade.

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

³⁷ PC, 90.

³⁸ Cf. PC, 213-214.

³⁹ PC, 214.

«Sem dúvida, a análise das riquezas não se constituiu segundo os mesmos meandros nem ao mesmo ritmo que a gramática geral ou que a história natural. É que a reflexão sobre a moeda, o comércio e as trocas está ligada a uma prática e a instituições. Mas, se for possível opor a prática à especulação pura, ambas, de todo modo, repousam sobre um único e mesmo saber fundamental.»⁴⁰

Há dois usos do termo **saber** em *As palavras e as coisas*: como equivalente a discurso, ou seja, a uma disciplina, a um domínio empírico, a uma teoria filosófica, etc (a desvantagem desse uso é não poder caracterizar as práticas não discursivas), outro uso é mais amplo e caracteriza um 'domínio de saber', inseparável do seu uso ou das instituições pelas quais é aplicado, como no exemplo a Análise das Riquezas. (Mais tarde, em *A arqueologia do saber*, esse problema será resolvido pelo uso da expressão 'práticas discursivas' para designar a conjunção de um domínio teórico com o seu campo de inserção no sistema institucional de poder.) Porém, a referência ao saber e à instituição aqui é uma raridade no interior de *As palavras e as coisas*, trata-se de uma passagem casual, pois o objetivo central da obra é analisar os discursos teóricos comparando apenas conceitos e métodos, para definir sua rede arqueológica, a preocupação com a instituição seria uma preocupação não pertinente ao esquema. Inclusive, na seqüência dos títulos do livro, que mostra a subordinação das três ciências empíricas no séc. XVIII: "Falar" (Gramática geral) - "Classificar" (História natural) - "Trocar": a Análise das Riquezas vem no final, porque é dos três o discurso menos puro, menos formalizado, mais ligado a instituições e práticas, menos epistemologizado, com um sistema de conceitos e métodos ainda flutuantes. (Como também o foram a psiquiatria e a medicina nos dois livros anteriores, casos privilegiados para a análise da instituição). É por isso mesmo, que esse exemplo mostra o ponto em que escapa a análise da *epistême*, a análise em termos de sistema, para exigir um outro tipo de análise: a das práticas não-discursivas.

⁴⁰ PC, 181.

Seção 2. A crítica da modernidade

2.1. A ruptura da modernidade: 1775-1825

Sobre o brusco corte epistemológico que inaugura a modernidade (passagem do XVIII-XIX) analisado em *As palavras e as coisas*, toda a década de 60 acreditou que ele estava para ser superado e que a atualidade era o momento e o lugar da mudança. Vemos com clareza essa temática do "pensamento do futuro" num filósofo como Kostas Axelos, que tentou fazer a união entre Marx, como pensador da técnica e Heidegger, como profeta do "pensamento do futuro"⁴¹. Foucault não ficou imune à febre típica daqueles anos e afirma numa entrevista de 1967:

«*Desta idade moderna que começa entre 1795-1810 e vai até 1950, trata-se de se desprender, enquanto que para a idade clássica, trata-se apenas de descrevê-la*»⁴². Na estrutura de *As palavras e as coisas*, a idade clássica pode ser definida por oposição ao séc. XVI de um lado (Renascença) e, de outro lado, por oposição ao século XIX (Modernidade). Já a modernidade se opõe, por uma lado, ao século XVII (pois ao séc. XVIII já pertence o corte ou acontecimento da modernidade) e, por outro lado, a nós, à atualidade. No acontecimento em que estamos inseridos, desde 1950, trataria-se de consolidar a ruptura, de nos distanciar definitivamente do pensamento da idade moderna, que em parte se confunde com a instauração de uma analítica da finitude, ou seja, se confunde com o pensamento do homem. Em oposição à idade moderna, segundo Foucault, estaríamos nos começos de uma 'idade do saber', que teria superado a configuração epistemológica iniciada no século XIX. Essa declaração é polêmica, ela tenta passar a idéia de que nos encontramos no seio de um verdadeiro acontecimento, cujos efeitos seria difícil avaliar imediatamente. Mas, seria ao menos possível diagnosticar a mudança, que é a substituição do pensamento do homem pelo pensamento da linguagem. Devemos ter em vista que o próprio Foucault admitiu mais tarde uma certa ingenuidade em pensar na atualidade como o locus de realização imediata de um pensamento por vir, a projeção de uma essência a se realizar (o que remete ao tema heideggeriano do pensamento

⁴¹ Cf. por exemplo, Axelos, K. - *Introdução ao pensamento do futuro*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969.

⁴² *Sur les façons d'écrire l'histoire*, entrevista com R. Bellour, junho de 1967, DE, II, 599.

do ser, como retorno/recuo da origem).⁴³ Porém, o maior problema é o paradoxo que se tornou consciente na *Arqueologia do Saber*: como eu poderia descrever arqueologicamente a própria epistême em que me encontro, que é meu solo linguístico? Esse paradoxo indica que, de direito, a análise arqueológica deveria parar quando atingisse o nosso *arquivo* - o sistema de pensamento que não pode ser totalmente analisado pois define os enunciados com os quais ainda nos comunicamos, as práticas discursivas que ainda são as nossas, as categorias que moldam nossa percepção. Além disso, seria possível pensar, de forma menos positivista, que a modernidade não é simplesmente uma fase da história do pensamento e que o projeto iluminista não esgota todas as potencialidades que o corte moderno foi capaz de provocar. Foucault hesita, em sua crítica da modernidade, entre duas posições: considerá-la coextensiva à analítica da finitude, ou seja, ao pensamento do homem, ou considerá-la não mais positivamente, mas ontologicamente, como o "ser moderno", que não poderia, portanto, ser superado, porque toda atualidade é moderna no momento em que ganha consciência de sua diferença em relação ao passado - a modernidade, nesse caso, seria mais uma atitude permanente do que um conjunto positivo de pressupostos teóricos. É a solução encontrada nos últimos anos de sua vida, quando Foucault reavalia a modernidade e a herança kantiana.

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

Para todo o saber clássico, a ordenação dos dados empíricos está subordinada a uma metafísica da representação, segundo uma ontologia em que o «ser é dado sem ruptura à representação»⁴⁴, uma ontologia da plenitude, totalmente positiva, onde a negatividade que virá a ser a finitude humana não tem lugar. O recuo da representação ou o fim do saber clássico é o acontecimento que dá lugar ao novo regime de saber: liberam-se os domínios

⁴³ Se contraposto aos seus próprios critérios, Foucault está aqui preso em pelo menos dois critérios do pensamento antropológico: projeta para o futuro uma origem inapreensível do pensamento, nunca realizada, mas sempre por realizar, o desejo de fundar um pensamento novo, por vir; o outro critério é a tentativa de restituir ao cogito, ou seja à representação, ao sujeito que enuncia: Foucault, o impensado - um impensado histórico que é a idade do saber, não pensada, não teorizada, mas por se realizar.

⁴⁴ PC, 221.

da linguagem, do ser vivo e da necessidade, que se tornam autômos em relação à representação. A liberdade, o desejo e a vontade passam a ser o «reverso metafísico da consciência»⁴⁵, passam a ser o seu fundamento interno.

Com o recuo da representação, o espaço do saber passa a ser feito de organizações, isto é, de relações internas entre elementos, cujo conjunto assegura a existência de uma função. Não estamos mais no domínio da plenitude, da bela exterioridade da representação. Essas organizações são descontínuas, não podem ser inseridas num quadro de identidades e diferenças, não podem ser totalmente representadas, embora não dispensem totalmente a representação; seus princípios organizadores são a analogia e a sucessão, ou seja, a história:

«A história é o modo de ser fundamental das empiricidades, aquilo a partir de que elas são afirmadas, postas, dispostas e repartidas no espaço do saber para eventuais conhecimentos e para ciências possíveis»⁴⁶.

A História define o lugar de nascimento do que é empírico, como a Ordem para o pensamento clássico, ela passa a ser o modo de ser fundamental de tudo o que nos é dado na experiência, ela é a maneira como determinamos e apreendemos nossos objetos de percepção⁴⁷. Trata-se de uma historicidade interna, que tem como modelo a evolução interna de um organismo vivo, não mais a história ordenada e totalmente externa da História Natural.

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

- Com Adam Smith, constitui-se uma *antropologia*: o trabalho torna-se irreduzível à representação, deixa de ser uma mercadoria equivalente a todas as outras, para ser a unidade de medida fixa de todas as outras mercadorias e assim, torna-se revelador da finitude humana, da temporalidade do homem; e

⁴⁵ PC, 224.

⁴⁶ PC, 223.

⁴⁷ Em seu debate com Preti, filósofo italiano, Foucault admite que esses princípios ordenadores das epistêmes são semelhantes às categorias transcendentais kantianas. A semelhança no Renascimento, a Ordem na idade clássica e a História na modernidade são verdadeiras categorias, se as entendermos como "formais, universais e vazias". A diferença é que essas categorias seriam relativas e históricas e não absolutas e eternas. Cf. *Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti*, DE, II, pp. 370-371.

uma *economia*: seus objetos passam a ser a produção e o capital, não mais a riqueza e a troca;

- Para a organização dos seres, a classificação deixa de se basear somente no visível, para incluir os aspectos internos: a anatomia, a função dos órgãos; constitui-se a *noção de vida*, radicalizando a diferença entre o orgânico e o inorgânico (o não-vivo); a morte passa a ser o limite da vida, introduz-se a negatividade no *continuum* dos seres. Para a biologia, a reflexão sobre a finitude, que para a economia é uma antropologia, é o *vitalismo*, uma ontologia em que tudo o que é vivo está destinado a ser aniquilado;
- Para a teoria da linguagem, as *flexões* das palavras passam a ser os elementos constantes, invariáveis, em vez das raízes, como eram para o saber clássico. Aparecem os elementos formais da linguagem, seu *sistema gramatical*, entendido como organização formal, e assim, surge a possibilidade de comparação entre diferentes línguas, cada uma em sua individualidade (o sistema gramatical é o equivalente ao organismo em biologia); constitui-se, em paralelo à *antropologia* e ao *vitalismo*, uma filosofia do *relativismo* histórico, da vida e morte das civilizações.

De uma maneira geral, a primeira fase do acontecimento que originou a modernidade pode ser caracterizada assim:

«...a representação perdeu o poder de criar, a partir de si mesma, no seu desdobramento próprio e pelo jogo que a reduplica sobre si, os liames que podem unir seus diversos elementos»⁴⁸.

Ou seja, o problema passa a ser como justificar a relação das representações umas com as outras, o que poderia fundamentar sua síntese, já que o seu princípio que é a categoria da Ordem, calcionada por um ente metafísico - Deus - desapareceu. Mas a representação não desaparece totalmente, ao se desagregar, ela muda de função; ela passa a ser apenas o exterior, a superfície visível das próprias coisas, que agora possuem um espaço interno, uma organização, não acessível à consciência. Em consequência, a representação está obrigada a se fundar numa subjetividade, que lhe dará a síntese

⁴⁸ PC, 254.

necessária, afim de tornar possível o conhecimento, ainda que parcial, das próprias coisas. O problema é que o conhecimento estará fundado numa negatividade, ele perde a sua plenitude para continuamente recuperar um impensado que é a contrapartida necessária desta negatividade.

Neste acontecimento, é Kant quem marca o limiar de nossa modernidade, ele é o primeiro a sancionar o acontecimento através de uma reflexão. O acontecimento pode ser resumido assim: «a retirada do saber e do pensamento para fora do espaço da representação»⁴⁹. A filosofia kantiana reflete sobre o problema da seguinte forma:

*«...somente juízos de experiência ou constatações empíricas podem fundar-se sobre os conteúdos da representação. Qualquer outra ligação, para ser universal, deve fundar-se para além de toda experiência, no a priori que a torna possível.»*⁵⁰

Questionando os limites da representação, seu fundamento, Kant caracteriza a filosofia do séc. XVIII como metafísica, mas ao mesmo tempo abre a possibilidade de uma metafísica da origem ou da fonte da representação, fundando o visível no invisível (as filosofias da vida, da vontade e da linguagem no séc. XIX).

As principais conseqüências do corte kantiano se definem como segue:

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

⁴⁹ PC, 257.

⁵⁰ PC, 257.

representação, o saber não pode mais ser unitário, ele está obrigado a se fundamentar seja do lado do sujeito transcendental, seja do lado dos objetos conhecidos (que também são transcendentais, seu fundo, sua identidade, nunca podem ser atingidos).

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

Economia: Ricardo e Marx. *«Só há história na medida em que o homem como ser natural é finito... Quanto mais o homem se instala no cerne do mundo, quanto mais avança na posse da natureza, tanto mais forte também é acossado pela finitude, tanto mais se aproxima de sua própria morte»⁵¹.*

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

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

«História, antropologia e suspensão do devir [fim da história] se pertencem segundo uma figura que define para o pensamento do século XIX uma de suas redes maiores. Sabe-se, por exemplo, que papel essa disposição desempenhou para reanimar a boa vontade

⁵¹ PC, 274.

fatigada dos humanismos, sabe-se de que modo fez renascer as utopias de um acabamento»⁵².

Biologia. Com Cuvier, constitui-se um pensamento oposto ponto a ponto à antropologia econômica. Retomemos os pontos principais. Assinala-se, em primeiro lugar, a passagem de uma noção taxonômica de vida - inserida num quadro ordenado dos seres visíveis: do orgânico ao inorgânico, do simples ao complexo -, a uma noção sintética de vida: há uma identidade interna comum a todos os organismos vivos, as diferenças externas são apenas aparências, são superficiais, - o que é diferente da vida, ao que ela se opõe é à morte, ao não-vivo. A consequência disso é a descoberta de uma *historicidade* da vida: é a história das relações do ser vivo com o ambiente, com suas condições de existência, afim de se manter vivo - a evolução. Ao contrário da economia, essa historicidade é descontínua, as espécies são grupos fragmentários que não podem ser reduzidos a uma gradação do simples ao complexo. Outra consequência é a constituição de um *vitalismo*, uma metafísica da vida: o ser vivo está cercado pela morte e luta para se manter vivo, mas a morte é a realidade fundamental: *«Em relação à vida, os seres não passam de figuras transitórias e o ser que eles mantêm, durante o episódio de sua existência, nada mais é que sua presunção, sua vontade de subsistir»⁵³*. A vida é aparência e a realidade fundamental, a essência, é a morte, trata-se de uma «ontologia do aniquilamento dos seres». O aniquilamento é o contrário da antropologia: é o reverso da utopia da produção plena e do fim da história, pois a história da vida não tem fim, é movimento eterno de nascimento e destruição, vida e morte. Além disso, enquanto ser vivo, o homem não possui nenhum privilégio, está subordinado à mesma lei da morte que afeta tudo o que vive. Como metafísica do objeto, o vitalismo vale como crítica do conhecimento: *«De sorte que, para o conhecimento, o ser das coisas é ilusão, véu que se deve rasgar, para se reencontrar a violência muda e invisível que os devora na noite. A ontologia do aniquilamento dos seres vale, portanto, como crítica do conhecimento...»⁵⁴*. Trata-se de um niilismo radical; embora Foucault não o diga, reconhece-se as idéias de Schopenhauer.

⁵² PC, 277.

⁵³ PC, 294.

⁵⁴ PC, 294.

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

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

«...as colocações em séries cronológicas tiveram de ser apagadas, seus elementos redistribuídos, e constituiu-se então uma história nova, que enuncia não somente o modo de sucessão dos seres e seu encadeamento no tempo, mas as modalidades de sua formação. A empiricidade está doravante atravessada pela história e em toda a espessura de seu ser. A ordem do tempo começa.»⁵⁵

Esse modelo de historicidade exige o abandono da cronologia, da linearidade e portanto, da procura da origem (da língua originária, da primeira espécie viva, da origem da propriedade privada, etc). Tanto os seres naturais, como as palavras, são concebidos não como sucessão linear do mais simples ao mais complexo ou como resultado de acidentes ou influências externas (o contexto); mas sua historicidade é a sequência descontínua das leis de formação e transformação internas. No caso da biologia: história das relações com o meio, do embate dos seres vivos contra a morte; no caso das línguas: história das transformações dos sistemas gramaticais. A história do século XVIII seria apenas uma concepção tabular, previsível, entre a busca de uma origem perdida, absolutamente simples até as formas mais complexas. A «nova história» rejeita tanto a busca da origem, como a previsibilidade do curso histórico, pretende estabelecer as leis internas e efetivas de transformação. Nesse sentido, a relação dessa historicidade interna com a história geral seria:

⁵⁵ PC, 309

«...a filologia desfará as relações que o gramático [isto é, a gramática clássica] estabelecera entre a linguagem e a história externa para definir uma história interior. E esta, uma vez assegurada na sua objetividade, poderá servir de fio condutor para reconstituir, em proveito da História propriamente dita, acontecimentos afastados de toda memória.»⁵⁶.

«Acontecimentos afastados de toda memória»: reconhecemos justamente a concepção de história da arqueologia de Foucault; como se, falando da filologia, estivesse na verdade enunciando as condições de possibilidade de seu próprio projeto. Uma história descontinuista, sem começo nem fim, procurando as leis internas de formação e transformação dos objetos e criando com isso a possibilidade de resgate de uma inteligibilidade não visível para uma história somente contextual, trata-se aí não só das condições de possibilidade da arqueologia como discurso histórico, mas de toda a concepção atual de história: da História Nova⁵⁷. Foucault esclarece essa genealogia inusitada da história nova no comparatismo do século XIX:

«...o nascimento da filologia permaneceu, na consciência ocidental, muito mais discreto que o da biologia e da economia política. Contudo, fazia parte da mesma transmutação arqueológica. Contudo, suas conseqüências talvez se tenham estendido muito mais longe ainda em nossa cultura, pelo menos nas camadas subterrâneas que a percorrem e a sustentam.»⁵⁸.

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

A forma de conceber a língua inaugurada por Saussure e prolongada pelo estruturalismo, está em continuidade com a Gramática de Port-Royal, com a gramática

⁵⁶ PC, 310.

⁵⁷ Essas características atribuídas à historicidade da filologia são as mesmas atribuídas à história em geral (do pensamento, da ciência, história *tout court*), definidas na célebre introdução de *A arqueologia do saber* sobre a revolução epistemológica na história contemporânea. cf. AS, 3-20.

⁵⁸ PC, 297.

clássica (que seria sua precursora): a estrutura binária do signo (signo=significado+significante), o representacionismo. Diz Foucault:

*«Sabe-se bem que Saussure só pôde escapar a essa vocação diacrônica da filologia, restaurando a relação da linguagem com a representação, disposto a reconstituir uma 'semiologia' que, à maneira da gramática geral, define o signo pela ligação entre duas idéias»*⁵⁹.

Estabelecendo a superioridade da sincronia sobre a temporalidade do signo, sobre a fala, Saussure inaugurou o desejo do saber contemporâneo de negar o acontecimento que lhe deu origem: o fim da representação na virada dos séculos XVIII ao XIX, e a vontade de se identificar com o século XVIII - o desejo de uma volta ao século XVIII.

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

Essa crítica ao estruturalismo, porém, ficou embrenhada em *As palavras e as coisas*, ofuscada pela crítica retumbante da antropologia e dos humanismos nas capítulos finais do livro. O que levou a pensar que ele estaria tomando partido pelo estruturalismo, contra o humanismo. A questão não é tão simples e seria mais correto dizer que a arqueologia não toma partido nem por um nem por outro e se mantém numa exterioridade radical que não reafirma nenhuma das perspectivas analisadas, mantendo-se equidistante de todas as perspectivas.

Nesse sentido, diríamos que é preciso fazer a arqueologia do próprio texto de Foucault, escavando suas camadas encobertas. Hoje, temos um certo distanciamento para fazer isso, o fracasso teórico do estruturalismo, a situação de crise das ciências humanas após sua febre teórica na década de 60 e 70. Fazendo um diagnóstico de nossa própria atualidade (nós de 1999), devemos fazer a genealogia da situação em que vivemos, seja quanto à História, seja quanto às ciências humanas, e o primeiro passo para isso, é fazer a

⁵⁹ PC, 310.

arqueologia, isto é, a crítica dos saberes que enunciamos e de sua crise atual. É nesse sentido que Foucault é importante para o pensamento teórico contemporâneo, tendo nos prevenido e antecipado o enorme fracasso do projeto de unidade das ciências humanas desde o seu nascedouro.

Analisaremos melhor essa questão adiante, quando falarmos da relação entre Foucault e o estruturalismo.

2.2. Conseqüências filosóficas da ruptura

Para prosseguirmos no caminho que escolhemos, temos de pôr em questão o aspecto filosófico do acontecimento que originou a modernidade, suas conseqüências para a reflexão. Após analisar as ciências da vida, do trabalho e da linguagem e suas implicações, teremos que analisar a formação da analítica da finitude. Foucault faz distinção entre as empiricidades de um lado e a "reflexão sobre a ordem"⁶⁰ (filosofia) de outro, a esta cabe justificar, legitimar, validar o que a primeira adquiriu.

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

⁶⁰ cf. PC, 10.

No período clássico, o que garantia a transparência entre o ser e a representação, as palavras e as coisas era Deus, agora que o lugar de Deus está vazio, a filosofia procura um outro princípio transcendente para colocar no seu lugar e assegurar a síntese das representações: o homem como novo ente metafísico. Essas consequências dão origem ao mesmo tempo ao aparecimento do homem como objeto do saber e do sujeito do conhecimento como fundamento de todo saber. Para se tornar possível, o conhecimento deve se fundar numa subjetividade transcendental. O que torna possível o conhecimento não é mais a representação, mas o homem entendido como duplo empírico-transcendental.

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

Com o rompimento do *continuum* da representação, com a sua fragmentação, sua perda de transparência, duas outras formas simétricas e opostas de pensamento surgem para preencher seu espaço e tornar possível o conhecimento: o sujeito transcendental - que não pode ser dado à experiência pois é o fundamento de toda experiência possível - e, de outro lado, a busca da síntese entre as representações no próprio objeto que nelas é dado (a produção, a linguagem e a vida): no objeto «transcendental». Se, de um lado, a vertente transcendental ou crítica obriga a assumir a finitude como limitação do saber e portanto, acarreta o "fim da metafísica"; por outro lado, as positivities baseadas no "em-si" dos objetos tendem a constituir outras metafísicas para conjurar a finitude: "metafísica da vida" contra o inevitável da morte; metafísica de uma utopia do trabalho e metafísica de uma linguagem transparente ou de um domínio total das significações por parte do sujeito.

No espaço definido por esses dois pensamentos, constitui-se a "antropologia" - discurso que remete todo objeto de conhecimento ao homem como ser finito e postula o

homem como fundamento de todo saber possível. Isto quer dizer que: 1. o sujeito, que por definição não é dado à experiência, só pode ter acesso a si mesmo através desses objetos inapreensíveis que são seu corpo, seu desejo, sua linguagem; e 2. mas o conhecimento só é possível se o sujeito der síntese à suas representações, ou seja, ele é condição da percepção por não ser dado à própria percepção. Esses dois pensamentos são opostos e contraditórios, mas se unificam num círculo que define o saber de nossa época: a antropologia é circular, ou (no vocabulário de Deleuze) uma "Dobra", pois é sujeito e objeto, fundamento e finalidade de si mesma.

Dissemos que o discurso clássico não podia conceber o homem como objeto ou sujeito do saber, pois o discurso que representa o *continuum* dos seres não pode representar aquele que o fundamenta - é o espaço não representado do quadro *Las Meninas* de Velazques, do rei e do espectador ao mesmo tempo⁶¹. Agora, a representação deixa de ordenar as coisas, deixa de ser princípio da Ordem, «a ordem pertence agora às coisas mesmas e à sua lei interior. Na representação os seres não manifestam mais sua identidade, mas a relação exterior que estabelecem com o ser humano»⁶². O homem ocupa o lugar deixado vago com o fim da representação clássica. Porém, sua configuração no saber moderno é frágil, pois ele não pode se fundamentar mais em uma metafísica: não podem haver metafísicas medidas pela finitude humana. Apesar da tendência repetida de constituir metafísicas humanistas, uma das principais consequências da descoberta da finitude é o "fim da metafísica" ou metaforicamente "morte de Deus". O infinito ou Deus é o que dava unidade ao conhecimento para a filosofia da representação, Deus garantia que o ser era idêntico à representação, que o objeto representado era efetivamente conhecido na representação. Com o fim da representação, o homem se coloca no lugar do infinito, do absoluto que garantia o conhecimento; agora, o homem tenta ser a garantia do próprio conhecimento, o conhecimento deve se fundamentar na finitude, ele se coloca no lugar de Deus. A contradição que isto implica: colocar o finito no lugar do infinito, acarreta como consequência lógica o próprio fim da metafísica. Foucault aponta a impossibilidade do conhecimento se fundamentar num humanismo, numa metafísica.

Para compreendermos o círculo que os dois tipos de pensamento descritos acima formam, ou seja, a busca das condições de possibilidade do conhecimento do lado do

⁶¹ Cf. PC, 29-31 e 328.

⁶² Cf. PC, 329.

objeto conhecido e do lado do sujeito cognoscente, devemos recompor os passos da «analítica da finitude» em que se apoia a antropologia. Analítica da finitude é a forma de reflexão que pretende resolver, unificar essa contradição, dando um fundamento sólido ao conhecimento do homem. As ciências empíricas, tais como analisadas acima, fornecem a base dessa reflexão:

- Primeira descoberta da finitude: O homem descobre que os conteúdos de seu saber (vida, linguagem, produção) são exteriores e anteriores a ele, na positividade desses conteúdos o homem se descobre como mero objeto, como coisa entre coisas;
- Segunda descoberta da finitude: o homem descobre que só tem acesso a essas positivities através da "espacialidade do corpo", da "abertura do desejo" e do "tempo da linguagem"; descobre que é a sua finitude concreta o que fundamenta os saberes que dizem que ele é finito - a finitude se fundamenta sobre si mesma, «sobre seu próprio fato»⁶³; há retorno mútuo ou circularidade.

Foucault define o círculo da analítica da finitude:

"...o homem moderno só pode pensar o homem porque ele pensa o finito a partir dele próprio...O homem, na analítica da finitude, é um estranho duplo empírico-transcendental, porquanto é um ser tal que nele se tomará conhecimento do que torna possível todo conhecimento...agora que o lugar da análise não é mais a representação, mas o homem em sua finitude, trata-se de trazer à luz as condições do conhecimento a partir dos conteúdos empíricos que nele são dados"⁶⁴

Colocados esses elementos, podemos analisar a circularidade que implica a analítica da finitude. Nela, o homem não pode se constituir como objeto do saber - nas ciências humanas - pois é seu sujeito; mas, ele também não pode objetivar totalmente o que o fundamenta, o que não é dado à sua experiência: o 'ser' do próprio homem, o sujeito. Ou, dito de outra maneira, a *condição de possibilidade* de aparecimento do homem como objeto do saber é sua própria definição como princípio de todo saber. Pelo mesmo motivo, também não é possível fundar uma positividade nela mesma, como seu próprio fundamento, elidindo o momento do sujeito (é a pretensão do positivismo). O saber se encontra limitado pela finitude humana e esta não pode conhecer a si mesma totalmente,

⁶³ Cf. PC, 331.

⁶⁴ Cf. PC, 334.

mesmo regredindo ao infinito. No espaço interior formado por esse círculo ou "dobra" se desenrolou todo o saber moderno; a retirada do saber de sua relação circular de um lado com o sujeito do conhecimento e de outro com o homem como único conteúdo legítimo, acarretaria o esfacelamento da "antropologia" e o início de uma nova forma de saber⁶⁵.

Há quatro figuras que reduplicam e definem a finitude ao mesmo tempo, fechando o círculo da analítica da finitude, é o *quadrilátero antropológico*:

- O homem como duplo *empírico/transcendental*: é a 'dobra' do homem como fundamento de todo saber possível e do homem como único objeto a partir do qual pode haver ciência empírica; é a obrigação de fundamentar o transcendental no empírico: o homem só pode se conhecer, conhecendo os objetos que o tornam possível (o desejo, o tempo, o corpo), e o empírico no transcendental: a representação do saber sobre o homem só pode ser dada por um sujeito que ele próprio não é dado à representação;
- O duplo *cogito/impensado*: O pensamento não pode restituir à representação, à consciência, ao *cogito* do sujeito todo *impensado* ou inconsciente que o cercam - o que seria um regresso ao infinito. Mas ele se encontra obrigado a realizar sempre este movimento que busca reintegrar toda alteridade, todo *Outro*, de direito, ao pensamento, tudo o que lhe é externo ao próprio sujeito;
- O duplo *recuo/retorno da origem*: a finitude se reduplica na relação do homem com o tempo. Porque o homem não é nunca contemporâneo de seu próprio ser, as coisas que o rodeiam possuem um tempo próprio, o jugo das coisas sobre ele (a produção, a vida e a linguagem que o dominam do exterior) é também um jugo do tempo sobre o homem. Ele está situado numa temporalidade (da vida, das formas de produção, da linguagem) que não lhe pertencem, mas da qual, contudo, ele tenta se reapropriar. Ele se encontra na obrigação de sempre procurar reintegrar sua própria origem à sua história, origem cada vez mais recuada no tempo, os acontecimentos que o fundaram: quando se originou a vida que atravessa o homem, a produção que lhe dá condição de subsistir, a linguagem através da qual ele vê o mundo? Mas a origem está sempre recuada,

⁶⁵ Antecipando análises posteriores, podemos adiantar que mesmo após o salto genealógico, Foucault não consegue se libertar totalmente do tema transcendental, ele continua preso à circularidade criticada no pensamento antropológico. O sujeito transcendental kantiano ou fenomenológico é apenas substituído por um transcendental objetivo, que é o poder na genealogia. Já a *Arqueologia do Saber* resultou numa situação irônica, na medida em que ao tentar se libertar do transcendental, se negava a explicitar seu fundamento, limitando suas explicações apenas ao empírico, ao 'visível'.

inacessível, pois o homem está já sempre em situação: a linguagem que fala, a cultura que herda, seu corpo são já sempre seus, porque o constituem enquanto homem, sua origem é por definição inacessível. Assim, por ser inacessível, o pensamento recoloca a origem não como algo a ser buscado nas profundezas do passado, mas como uma tarefa eterna de recomeço ou de retorno do que se supõe ser a origem - de recuo no passado, a origem se torna uma projeção contínua para um futuro que está sempre iminente, por advir. É por essa relação com o tempo que se pode falar de «fim a filosofia», «fim da história», utopia, e contudo sempre recomeçar a filosofia, a história, o desejo de um acabamento.

- A própria *analítica da finitude*: o quarto e último elemento é estratégico, unifica os outros três, dá conta de suas contradições, supõe seu funcionamento em conjunto, os define todos ao mesmo tempo e fecha o círculo;

Analisando termo a termo os quatro duplos, constata-se que eles se dão segundo duas modalidades: da identidade e da diferença. A analítica da finitude se coloca na modalidade da identidade, no horizonte da busca do *Mesmo*, da reintegração ou recondução de toda diferença à identidade: todo impensado deve ser reconduzido ao cogito; toda alteridade à sua origem; todo saber à identidade do sujeito com suas representações; busca-se a identidade do homem consigo mesmo. Há sempre uma teleologia ou uma forma de totalização implícitas para restabelecer a unidade entre o homem e a origem, o não-pensamento e o pensamento, o saber empírico e o sujeito transcendental, o homem (objeto) e o homem (sujeito). A antropologia implica uma dialética.

Mas, este mesmo pensamento guarda a possibilidade inversa de se colocar no horizonte da diferença, liberando a *Diferença* enquanto tal: a origem como alteridade do presente; o impensado como a descontinuidade do Eu; o saber empírico irreduzível ao seu fundamento subjetivo: a descontinuidade do homem consigo mesmo. Com esta segunda possibilidade, o pensamento se desvencilharia do quadrilátero antropológico, a identidade da finitude consigo mesma perderia sua circularidade, divergiria infinitamente de si mesma.

O pensamento, liberto assim do quadrilátero antropológico, pode desfazer os caminhos da reflexão que repetidamente conduziram ao *Mesmo*, ao pensamento da identidade. Invertendo-se a hierarquia, pode-se restituir à alteridade sua multiplicidade, sua singularidade de *acontecimento*. Pode ser assim definido o 'lugar' de onde fala Foucault no

seu projeto arqueológico: a diferença, a não-identidade, a transformação, a superação do pensamento do homem, o despertar do sono antropológico.

Em primeiro lugar, a arqueologia reflete sobre as mudanças nos saberes empíricos sobre o homem já em curso (Foucault dá como baliza a década de 1930) - a arqueologia apenas constata a mudança. Em segundo lugar, ela não se pretende a teoria dessa mudança, não é o equivalente filosófico da mutação nas ciências humanas - ela procura colocar as condições de possibilidade para a construção de uma tal teoria ou uma tal filosofia. Daí seu inacabamento, que irá requerer um outro tipo de análise, ao mesmo tempo deslocando seu foco e complementando sua abordagem.

Todo percurso e a complicada argumentação da segunda parte de *As Palavras e as Coisas* busca fechar em sua circularidade o pensamento do homem sobre si mesmo, indicando a sua relatividade, sua contradição e a possibilidade da mudança, talvez iminente desta configuração do saber. Toda essa 'história da verdade' busca descrever as discontinuidades históricas para registrar a própria discontinuidade em que nos situamos: seu horizonte, seu *locus* de enunciação é a própria atualidade do saber. Nessa perspectiva, Foucault procura fazer um diagnóstico da atualidade com base na história do saber e de seus abalos, com a finalidade de desbastar o caminho para um pensamento por vir. Em relação a este, nos encontraríamos, segundo Foucault, na posição do "último homem" em relação ao "além-do-homem"⁶⁶.

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

*"O homem - cujo conhecimento passa, a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates - não é, sem dúvida, nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas, uma configuração, em todo o caso, desenhada pela disposição nova que ele assumiu recentemente no saber. Daí nasceram todas as quimeras dos novos humanismos, todas as facilidades de uma 'antropologia' entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem. Contudo, é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos: uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova."*⁶⁷

⁶⁶ Cf. PC, 358 e 402.

⁶⁷ Cf. PC, 13.

É a descoberta da circularidade da antropologia, da sua contradição, da tensão que a fundamenta, ou seja, a descoberta de que o homem é uma dobra do saber o que possibilita circunscrever o homem, delimitá-lo, colocá-lo em seu lugar: criticá-lo. É somente concebido como dobra, que se poderá considerá-lo brecha na ordem das coisas. É como se formada a dobra, - quer dizer, a analítica da finitude, que ampara os conteúdos empíricos do homem no sujeito do conhecimento e esclarece este sujeito analisando os conteúdos empíricos do homem -, como se na dobra houvesse um espaço interno, no qual estamos presos, no interior do qual pensamos: a brecha. Nos conteúdos dessa brecha, reproduzimos a dobra, repetimos perpetuamente a analítica da finitude, pois esquecemos o acontecimento que a originou, esquecemos que não passa de uma configuração. A nossa situação no interior da brecha gera uma ilusão retrospectiva e prospectiva ao mesmo tempo, conforme a sua circularidade: no nosso sono antropológico, se olhamos para o passado só enxergamos o homem e sua lenta progressão em direção à liberdade, se olhamos para o futuro, só concebemos um devir já finalizado, vemos o acabamento, o apocalipse, o fim da história, pois nenhum pensamento é maior que o pensamento do homem. Iludimos o passado, suprimimos o devir, a arrogância do humanismo é anti-histórica, pois o homem é um pensamento eterno, intemporal, vem desde as origens do pensamento e só terminará com o fim da história, com a instauração da essência humana no mundo. O humanismo suprime a história para não ter de relativizar o homem, para não ter de buscar sua origem em acontecimentos encobertos pelo pó dos arquivos, e para não ter de admitir que um dia o pensamento do homem terá fim. Ao que se concebe como eterno, fixo e imutável, a arqueologia determina concretamente um começo no tempo e indica a possibilidade de um fim e o recomeço de novas possibilidades. Desfazendo-se a dobra, o que era brecha se aplaina e torna-se planura, superfície, exterioridade - dissipa-se o mistério do humanismo.

2.3. O retorno da linguagem

«Reencontrar num espaço único o grande jogo da linguagem tanto poderia ser dar um salto decisivo para uma forma inteiramente nova de pensamento quanto fechar sobre si mesmo um modo de saber constituído no século precedente.»⁶⁸

Essa é a hipótese polêmica do capítulo final de *As palavras e as coisas*, que procura responder à questão: se o homem desapareceu enquanto sujeito e objeto de nosso saber, a linguagem necessariamente reaparecerá na sua unidade?⁶⁹ A questão e a hipótese são complementares ao diagnóstico feito por Foucault sobre o pensamento antropológico:

«A antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou o pensamento filosófico desde Kant até nós... mas em via de se dissociar sob nossos olhos, pois começamos a nela reconhecer, a nela denunciar de um modo crítico, a um tempo, o esquecimento da abertura que a tornou possível e o obstáculo tenaz que se opõe obstinadamente a um pensamento por vir»⁷⁰.

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

Ouçamos o que diz Foucault:

«...a análise pré-crítica do que é o homem em sua essência converte-se na análise de tudo o que pode dar-se em geral à experiência do homem»⁷¹

⁶⁸ PC, 323.

⁶⁹ O retorno da unidade da linguagem sem a metafísica do infinito que a fundamentava na época clássica, significa a volta do transcendental através da estrutura formal da língua, na medida em que ela se transforma num ponto fixo pelo qual apreender o movimento da história, ela se exclui da história para se tornar uma estrutura intemporal e aut centrada - o que é o principal erro do estruturalismo. Foucault recusará essa forma de conceber a linguagem para abordá-la como um conjunto de sistematicidades históricas, fragmentárias e descentradas (é a teoria do enunciado da *Arqueologia do Saber*).

⁷⁰ PC, 359.

⁷¹ PC, 358.

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

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

Esse é o diagnóstico do pensamento filosófico contemporâneo feito pela arqueologia. Sua tarefa propriamente crítica diante desse diagnóstico é ter tornado manifesto o acontecimento que deu origem ao pensamento do homem e a sua delimitação precisa no tempo, sua periodização. A demonstração de que o humanismo é um fenômeno histórico, com começo assinalável, datado, limitado e relativo. Criticando a pretensão da antropologia de estar fora do tempo e de se identificar com a racionalidade em geral, a arqueologia restitui o poder da crítica, reatando com o projeto de uma «crítica geral da razão».⁷² Todo o instrumental mobilizado pela arqueologia das ciências humanas tem esse objetivo primordial. Reinsere a razão na temporalidade e voltar a criticar seus limites é historicizá-la; daí o papel fundamental da história nesse projeto, pois não se trata absolutamente de uma filosofia da história, mas de análises empíricas, em arquivos, com

⁷² PC, 358.

periodizações, crítica documental, etc. Situando precisamente seus acontecimentos, rupturas, a arqueologia dá uma face visível a uma « história da verdade», uma história da racionalidade ocidental, até aqui encoberta.

Através da crítica enquanto historicização do saber, a arqueologia põe o pensamento em movimento novamente e possibilita conceber um «pensamento por vir», o que se opõe ao tema de um fim da filosofia: «Se a descoberta do Retorno é realmente o fim da filosofia, então o fim do homem é o retorno do começo da filosofia»⁷³. Ainda aqui, Foucault continua se opondo a Heidegger. Essa crítica que pretende pôr novamente o pensamento em circulação se caracteriza por ser ação, por ser um ato filosófico, que substitui na modernidade tanto a ética, como a política. Mesmo quando pergunta pelo *a priori* ou pela condição de possibilidade, para Foucault, a filosofia não busca um *nomos* (a lei, a norma: a arqueologia não é um novo historicismo), mas um *ethos* (uma atitude orientada no presente, seguindo nisso Kant).

*«O pensamento moderno jamais pôde, na verdade, propor uma moral: mas a razão disso não está em ser ele pura especulação; muito ao contrário, desde o início e na sua própria espessura, ele é um certo modo de ação»*⁷⁴.

Enquanto ação, ao mesmo tempo teórica e prática, o pensamento é subversivo, é um «ato perigoso», e esta é sua grande função ético-política.

Para Foucault, essa função não é domínio exclusivo da filosofia, ao contrário, ela descentra a filosofia. Na modernidade, todo discurso pode se constituir como um ato filosófico: música, ciências humanas, matemática, discurso revolucionário, etc. Todos esses discursos 'pensam', ou seja, são ao mesmo tempo éticos e políticos, implicam uma tomada de posição diante da realidade (diagnóstico), são formas de ação, podem ou não afirmar a linguagem, a mudança. E é este justamente o estatuto da arqueologia do saber inserida na abertura da modernidade.

Esse é o diagnóstico da atualidade e a possibilidade de mudá-lo, desfazendo o círculo vicioso da antropologia, colocando a obrigação ética de intervenção na realidade, através do discurso. Foucault concebe esse embate entre a antropologia e as correntes de

⁷³ PC, 358.

⁷⁴ PC, 344. Na *Genealogia*, Foucault revisará esse primado dado à teoria a despeito da prática: na *História da Sexualidade*, ele revisará essa opinião sobre a ética e a moral da modernidade pelo negativo: analisando o modelo grego de ética, a Grécia seria o que a modernidade não é; segundo esse modelo, só a prática pode embasar uma moral, não apenas o pensamento ou a teoria. Trata-se de uma reviravolta total em relação às posições de *As palavras e as coisas* e ao primado dado à teoria nesta obra.

pensamento que tematizam a linguagem, como uma luta, um campo de batalha. Numa de suas entrevistas, nomeia os que ele supõe que sejam os contendores:

«...O humanismo, a antropologia e o pensamento dialético estão ligados uns aos outros. A que ignora o homem é a razão analítica contemporânea, que vimos nascer com Russell, que aparece em Lévi-Strauss e nos linguistas. Esta razão analítica é incompatível com o humanismo, ao passo que a dialética necessita do humanismo acessoriamente»⁷⁵.

Nesta entrevista, Foucault está preocupado em responder aos ataques de Sartre⁷⁶, que o alcunhou de « último baluarte da burguesia». Revidando ao ataque, Foucault considerou Sartre como último representante do «pensamento dialético». Opõe a este pensamento (chama-o de «filosofia do retorno a si mesmo») três vertentes do pensamento contemporâneo: a filosofia analítica (Russell e Wittgenstein), a antropologia estrutural (Lévi Strauss) e o estruturalismo linguístico (Benveniste, Greimas, Jakobson, etc), que segundo Foucault, abandonaram o objeto homem para se dedicarem à linguagem, procurando reconstituir sua unidade perdida. Mas, ao mesmo tempo, Foucault coloca o perigo que resulta deste empreendimento arriscado da razão analítica:

«É aqui que se apresenta a nós uma tentação perigosa, de retorno puro e simples ao século XVIII, tentação que ilustra bem o interesse atual pelo século XVIII. Mas, não pode haver um tal retorno. Não se poderá refazer a Enciclopédia ou o Tratado das Sensações de Condillac»⁷⁷.

A razão analítica não é um novo racionalismo, um retorno à universalidade da idéia, um retorno à representação. Isso é o que procura demonstrar o último capítulo de *As Palavras e as Coisas*: presas no círculo antropológico, as ciências humanas não podem restituir todo impensado à representação, ao pensamento, pois na modernidade, a possibilidade de representar se encontra limitada pela finitude humana. Portanto, a semiologia não pode se constituir no modelo universal de todas as ciências humanas, quiçá de todo o saber - ela não é uma nova "Ideologia" (no sentido de Teoria das Idéias), nem a filosofia analítica inglesa pode reconstituir a *Mathesis Universalis* do pensamento clássico (Leibniz), formalizando de direito todo o pensamento, tudo o que é enunciável. Então, o que devemos entender pela reconstituição da unidade da linguagem (testemunhada pelo

⁷⁵ *L'homme est-il mort?* (entrevista de junho de 1966), DE, II, 540.

⁷⁶ cf. artigo de Sartre sobre os estruturalistas em *L'Arc*, 1966, n. 30, p. 87-88.

⁷⁷ *L'homme est-il mort?*, Idem, 542.

reaparecimento do 'ser da linguagem' na literatura), enunciada no fim de *As Palavras e as Coisas*: «Tendo o homem se constituído quando a linguagem estava votada à dispersão, não vai ele ser disperso quando a linguagem se congrega?»⁷⁸.

Assim, a grande opção colocada por Foucault no final de *As palavras e as coisas*, entre o renascimento do «grande jogo da linguagem» ou o fechamento da epistême sobre si mesma, parece implicar um caminho sem saída. Isso na medida em que procurar a unidade da linguagem, tal como fora na época clássica, é negar o acontecimento que nos deu origem, é negar a modernidade; e o fechamento da epistême sobre si mesma, implicaria o fracasso das ciências humanas, que pretendem justamente adquirir unidade e cientificidade se unificando sob um modelo semiológico comum. A alternativa parece ser ilusória, uma vez desfeita a unidade que a linguagem teve no Renascimento, ela jamais poderá reaparecer - o ser da linguagem está perdido. Uma vez rompida a metafísica da representação, que dava unidade a todos os saberes da época clássica, essa unidade nunca mais será possível. Então, qual o papel de toda a agitação contemporânea em torno da linguagem, qual a função de todas essas disciplinas novas e correntes de pensamento (semiologia, semiótica, gramatologia, gramática gerativa e, entre elas, inclusive a arqueologia)? Talvez, simplesmente recolocar o pensamento novamente em movimento, inquietá-lo, sem que daí se siga que seja possível uma utopia da linguagem totalmente transparente ou o domínio total do sujeito sobre suas representações. Daqui por diante, após o corte da modernidade, a linguagem crescerá «...sem começo, sem termo e sem promessa...»⁷⁹: sem poder retornar a sua origem, sem poder sonhar com uma utopia de controle total do significado e do significante e portanto, sem nenhuma promessa de um futuro rutilante - os conceitos de causalidade, totalidade e finalidade estão definitivamente excluídos de nossa concepção da linguagem. A linguagem deveria recusar a se unificar, a reconstituir um todo harmônico, deveria, ao contrário, aceitar sua fragmentação, sua falta de sentido, acolher sua dissonância como uma consequência da 'condição moderna' a que ela se encontra sujeita. A linguagem não poderá substituir o círculo tenso mas uno da antropologia, desfeito este, o que se anuncia é a impossibilidade da unificação epistemológica do conhecimento, assim como de uma linguagem de representação perfeita. Se Deus morreu, o homem - seu assassino - foi com ele; por mais que cultivemos a

⁷⁸ PC, 403.

⁷⁹ PC, 60.

nostalgia do século XVIII, sem a metafísica a unidade não é mais possível. A fragmentação da linguagem e do conhecimento nos impele a aceitar nossa condição moderna e nos condena à única liberdade possível: de reeditar indefinidamente o corte da modernidade, o ato fundador de Kant no fim do século XVIII - essa liberdade é um *ethos* especificamente moderno.

Seção 3. Arqueologia e estruturalismo

3.1. Foucault e o estruturalismo

Apresentamos a seguir, a título de exemplo, como seria uma análise de *As palavras e as coisas*, seguindo os pressupostos clássicos do estruturalismo de matriz semiológica, ou seja, baseada na Teoria da Comunicação, na semiologia geral.

Foucault comparou discursos científicos (sobre a linguagem, a atividade econômica e os seres vivos) com discursos filosóficos e definiu para eles um sistema de relações (de diferenças e oposições) para cada época. Os três estratos arqueológicos definidos por Foucault (a Renascença, a Era clássica e a Era moderna), são separados por descontinuidades bruscas e inexplicáveis. Uma possibilidade de saída para essa análise, de explicação dessas descontinuidades, seria a definição de relações constantes, de invariantes primeiro no interior dos próprios discursos; depois entre os discursos de uma mesma época, definindo uma *epistême*; enfim, a definição de regras comuns, de invariantes entre as próprias epistêmes, descortinando finalmente a estrutura universal de nosso pensamento e remetendo-a talvez à própria estrutura do cérebro - aos conteúdos cognitivos universais do homem. Teria assim constituído uma análise antropológica, embora estrutural, com muitos pontos em comum com as ciências humanas - reconduzindo o homem às estruturas que o tornam possível e teria perdido o papel crítico que só pode ser exercido pela filosofia com o apoio da história e não pelas ciências humanas.

Esse análise antropológica de nossos discursos teria essa configuração se Foucault consentisse em reduzir o conceito de discurso à relação código/mensagem e incluir sua análise no projeto semiológico, como o fizeram as diversas ciências humanas ligadas ao estruturalismo na década de 60. Recorrendo à teoria da comunicação, teria podido definir

todas as relações entre enunciados, entre discursos, entre epistêmes e entre as diferentes épocas, resolvendo o problema da descontinuidade histórica numa meta-estrutura inconsciente e invariante do pensamento ocidental - uma espécie de estrutura das estruturas, que seria ao mesmo tempo a matriz para estruturas possíveis.

Essa comparação só ressalta a diferença essencial entre Foucault e o estruturalismo das ciências humanas em relação ao destino do próprio projeto estrutural - o que o levaria a abandoná-lo em 1969. É também a forma como os críticos imaginavam o projeto de Foucault quando (des)liam seus livros. Foucault utiliza um método estrutural, no sentido original de método comparativo, para estabelecer entre discursos relações não necessariamente de isomorfismo, assim como uma epistême não pode ser definida como um código. Foucault sequer usa a palavra estrutura - usa, contudo, a palavra sistema, no sentido saussuriano: de sistema de diferenças. Sua questão é a delimitação, a individualização, a diferenciação dos discursos, recorrendo a "sistemas de dispersão" ou sistemas de identidades e diferenças (nos quais a contradição, o erro, o casual, o acidente possam ser entendidos quanto às suas condições de possibilidade, buscando uma inteligibilidade no aparentemente irracional); em relação ao estruturalismo clássico, o estruturalismo de Foucault (na época de *As palavras e as coisas*) é um estruturalismo irregular, polimorfo, cheio de arestas. Os "sistemas de dispersões" não supõe os pressupostos básicos da definição de estrutura: relação invariante entre elementos diversos, geração do sentido a partir do não-sentido, homogeneidade, redutibilidade a um código para enunciados possíveis. Essa crítica à semiologia está bem caracterizada em *A arqueologia do saber*, estabelecendo a diferença entre a análise arqueológica dos enunciados e a análise lingüísticas dos signos.

Foucault se diferencia do projeto estruturalista clássico por duas vias, por duas especificidades de sua formação: seu modelo de análise estrutural vem não de Saussure ou Jakobson, mas de Dumézil⁸⁰; e sua maneira de tratar os discursos na história lhe vem da

⁸⁰ O biógrafo de Foucault, Didier Éribon, ressalta o papel de Dumézil na formação intelectual de Foucault, assim como sua estreita amizade pessoal, cf. Éribon, D. - *Michel Foucault (1826-1984)*, São Paulo, Brasiliense, 1986 e Idem, - *Michel Foucault e seus contemporâneos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994. O próprio Foucault assinala em *A ordem do discurso* (OD), sua dívida para com Dumézil: «Creio que devo muito a M. Dumézil...foi ele que me ensinou a analisar a economia interna de um discurso de modo totalmente diferente dos métodos de exegese tradicional ou do formalismo lingüístico», OD, 71.

epistemologia francesa, saída da escola positivista francesa.⁸¹ Foucault esclarece sua relação com o estruturalismo em uma entrevista:

«...eu fui levado a analisar em termos de estrutura o nascimento do próprio estruturalismo. É nesta medida que eu tenho com o estruturalismo uma relação ao mesmo tempo de distância e de redobramento. De distância, pois eu falo dele em lugar de praticá-lo diretamente, e de redobramento, pois eu não posso falar dele sem falar sua linguagem»⁸².

Foucault expressa assim uma relação ambígua com o estruturalismo. Declara antes do trecho citado aplicar um certo tipo de "estruturalismo generalizado", que se caracteriza por ser um "instrumento rigoroso" de análise e constituir um "ato filosófico" diante da atualidade. Essa formulação permite a Foucault situar-se fora do estruturalismo *strictu sensu*: o projeto semiológico, mas próximo dele, porque não pode falar dele sem falar sua linguagem. Ou seja, Foucault está dentro do estruturalismo se este for definido como um método de análise, um instrumento de rigor nas análises concretas, mas se distancia dele na medida em que o estruturalismo se engaja num projeto de unificação do campo das ciências humanas, sob a liderança da semiologia - Foucault participa do consenso metodológico, mas não do consenso ideológico da geração estruturalista.

No capítulo final de *As palavras e as coisas* sobre as ciências humanas, contudo, Foucault parece dar uma acolhida entusiástica aos últimos desenvolvimentos das ciências humanas, que remontam a Freud. Para Foucault, a psicanálise, inaugurando o conceito de inconsciente, deu início à revolução nas ciências humanas, pois o inconsciente enquanto o *Outro* do homem, o reconduz às formas-limite de sua finitude. Da mesma forma, a etnologia, que conduz o homem ao seu inconsciente cultural, e a lingüística, que o leva às formas puras de sua linguagem. Mas, diferentemente das ciências da vida, do trabalho e da linguagem (biologia, economia e filologia), que têm um espaço interior irredutível à representação, as ciências humanas não podem ultrapassar a representação, mas procuram reconduzir os limites do homem à representação, tornar consciente o que era inconsciente, tornar pensável todo impensado. Ou seja, tematizando a própria representação, elas tentam continuamente levar o homem ao que o torna possível, aos seus limites, tentando

⁸¹ Cf. Machado, Roberto - *Ciência e saber*, Rio de Janeiro, Graal, 1988; e Fichant, Michel - "A epistemologia em França" in: Châtelet, François - *História da Filosofia*, vol. 8: O século XX, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1983.

⁸² La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est aujourd'hui?, entrevista de 12/4/1967, DE, II,

ultrapassar a concepção de homem do pensamento antropológico. O problema que se apresenta é este: «...as ciências humanas, ao tratarem do que é representação estão tratando como seu objeto o que é sua condição de possibilidade»⁸³ - ao tentar reconstituir um universo totalmente formalizado, ao tentar reconstruir o grande quadro da representação do século XVIII, estão fadadas ao fracasso, por caírem nessa contradição. Isso ocorre pela sua localização epistemológica peculiar e conflituosa. Há três eixos nesta configuração: o eixo das matemáticas, o das ciências empíricas (vida, trabalho, linguagem) e o eixo filosófico, da analítica da finitude - eles formam um triedro. No interior do triedro, nas linhas que os cruzam, se encontram as ciências humanas, condenadas a tentarem sempre se formalizar adotando métodos matemáticos em domínios específicos; a adotarem sucessivamente modelos das três ciências empíricas; e a desempenhar o papel da analítica da finitude: dizer o que torna possível um conhecimento do homem. As ciências humanas reduplicam cada um dos ângulos do triedro e é por isso que não são ciências, que têm uma configuração epistemológica instável, não podem se formalizar, não podem se unificar, estão fadadas a sempre recomeçar (*confira gráfico abaixo*).

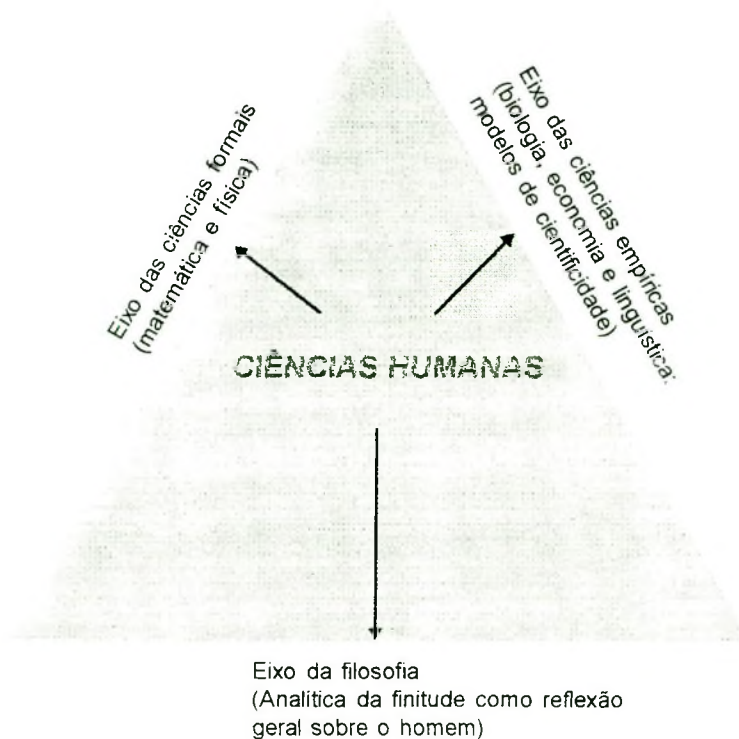
Em 1964, Foucault publicou o texto « Nietzsche, Freud e Marx »⁸⁴ ; os três autores simbolizam a aliança estruturalista: Alhusser (marxismo) - Foucault (Nietzsche) e ciências humanas (Lacan e Lévi-Strauss, ou antropologia e psicanálise, para as quais Foucault analisou a importância de Freud, com o conceito de inconsciente). Tratava-se de um consenso filosófico estruturalista, em acolhida à revolução nas ciências humanas, calcado no descentramento do sujeito em proveito das estruturas, numa nova concepção de historicidade e na febre lingüística, que tinha como projeto reunificar o campo do saber, das matemáticas às ciências humanas, através de uma formalização lingüística. O consenso se desfez no fim da década de 1960, embora o projeto semiológico prosseguisse e se ampliasse cada vez mais. Já vimos as críticas implícitas que Foucault dirigiu ao estruturalismo, não enquanto método, mas enquanto projeto geral, veremos agora o progressivo distanciamento de Foucault ao estruturalismo, até o rompimento.

⁸³ PC, 381.

⁸⁴ Cf. Foucault, M. Nietzsche, Freud & Marx, *theatrum philosophicum*. São Paulo, editora Principio, 1987, citado daqui para frente NFM.

O TRIEDRO DAS CIÊNCIAS HUMANAS

SITUAÇÃO EPISTEMOLÓGICA INSTÁVEL
ENTRE OS EIXOS DAS MATEMÁTICAS, DAS CIÊNCIAS EMPÍRICAS
E DA FILOSOFIA.



3.2. Dilemas da crítica: entre o formal e o histórico

Após termos analisado *As palavras e as coisas*, sua articulação conceitual, seus principais temas, certas lacunas, devemos agora tratar da opinião autocrítica de Foucault sobre seu próprio trabalho, resultado da preocupação com o método que o conduziu à redação de *A arqueologia do saber*, após alguns artigos e entrevistas sobre o método arqueológico que o estimularam a reformulá-lo. Com isso, ainda estamos falando de *As palavras e as coisas*, mas estamos com um pé em *A arqueologia do saber*, na medida em que a autocrítica evidencia a *démarche* metodológica, a necessidade que levou Foucault a reelaborar a análise empreendida em *As palavras e as coisas* e a pôr no centro da discussão o método que empregou até então no conjunto de seus trabalhos.

«As palavras e as coisas é o título - sério - de um problema; é o título - irônico - do trabalho que lhe modifica a forma, lhe desloca os dados e revela, afinal de contas, uma tarefa inteiramente diferente, que consiste em não mais tratar os discursos como conjuntos de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam»⁸⁵.

Foucault torna explícito o que era apenas implícito em *As palavras e as coisas*: a crítica ao projeto semiológico, uma das tendências do movimento estruturalista. A semiologia se detém nas regras de construção dos discursos, nas condições formais que devem ser satisfeitas para se poder construir novos enunciados, dado um conjunto de regras; ela se limita à teoria binário do signo, à relação significante/significado, ampliando-a para as linguagens não-verbais⁸⁶. A arqueologia não trata nem do significante e suas regras de construção (palavras), nem do sentido ou referente (coisas), trata das práticas discursivas e não-discursivas que constituem historicamente tanto o significado (os objetos percebidos e nomeados), como o significante (conceitos, regras, sistemas, etc). Mas as práticas não aparecem nunca em *As palavras e as coisas*, ao menos com esse nome; o

⁸⁵ AS. 56.

⁸⁶ Sobre uma visão crítica da semiologia, que pode ser considerada como o estruturalismo *tout court*, cf. o que diz DESCOMBES, Vincent - *Le même et l'autre, quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, cap. 3: «La sémiologie», Paris, Les éditions de minuit, 1983: «La sémiologie soutient que le langage humain est analogue à un système de communication...Les trois thèses canoniques du structuralisme seront donc les suivantes: 1. Le signifiant précède le signifié...; 2. Le sens surgit du non-sens...; 3. Le sujet se soumet à la loi du signifiant...» (págs. 114-118). Com isso, a teoria da comunicação permanece no âmbito do representacionismo (teoria binária do signo: representante/representado; signo/referente; palavras/coisas).

objeto da análise é o discurso científico em sua autonomia em relação às práticas que se supõe tê-los formado. Vimos acima como o conceito de exterioridade operava essa divisão entre o discursivo e o não-discursivo, supondo imanência ou contigüidade entre o interno e o externo, sem supor uma diferença de natureza entre eles.

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

*«Não se poderia encontrar uma lei que desse conta da emergência sucessiva ou simultânea de conceitos discordantes? Não se pode encontrar entre eles um sistema de ocorrência que não seja uma sistematicidade lógica?»*⁸⁷.

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

A hipótese é ambiciosa, 'uma sistematicidade não-lógica quer dizer uma sistematicidade histórica, do acidental, do contingente, ou seja, um sistema da desordem, a procura das regras do contingente. Trata-se de encontrar um sistema de identidades e diferenças, ou seja, que defina ao mesmo tempo as relações de compatibilidade e incompatibilidade, de exclusão ou inserção, formação e transformação de conceitos no tempo. Isto quer dizer que para manter essa hipótese, a arqueologia deveria se deter no conceito, esquecendo por ora as instituições, as práticas discursivas e históricas que são responsáveis pela formação do conceito. É somente com regras estritas, com o rigor do

⁸⁷ AS, 63.

conceito que Foucault pôde conceber um sistema que desse conta em sua historicidade dos discursos sobre a economia, a vida, a linguagem, a reflexão filosófica e a literatura.

Para instituir este sistema de identidades e diferenças é necessário se situar em anterioridade ao edifício conceitual manifesto, num nível que Foucault chama de pré-conceitual⁸⁸. O pré-conceitual permite estabelecer as regras de formação de um discurso ou conjunto de discursos. Além disso, localizando-se ao nível do próprio discurso, de suas relações conceituais explícitas (ou seja, não na profundidade, no não-dito, no inconsciente), situa-se também em anterioridade às intenções dos sujeitos que constituem o discurso, ou seja, no anonimato. Situa-se numa espécie de campo transcendental pré-objetivo e pré-subjetivo que fornece o *a priori* para que um pensamento possa ter sido pensado.

«O campo pré-conceitual deixa aparecerem as regularidades e coações discursivas que tornaram possível a multiplicidade heterogênea dos conceitos e, em seguida, mais além ainda, a abundância desses temas, dessas crenças, dessas representações às quais nos dirigimos naturalmente quando fazemos a história das idéias.»⁸⁹

Ou seja, trata-se da descrição dos fatos puros do discurso referidos no início de *A arqueologia do saber*. Portanto a análise arqueológica situa-se em anterioridade à arquitetônica explícita dos conceitos e aos sujeitos que produzem ou recebem os discursos - o que lhe permite fazer a comparação de diferentes discursos situados historicamente. Em *As palavras e as coisas*, esse nível pré-conceitual são os quadriláteros conceituais definidos para cada época. Para o Renascimento as quatro similitudes: *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia*; para a Idade clássica o quadrilátero da linguagem: atribuição, articulação, designação e derivação; para a modernidade, esse quadrilátero se divide em dois (a linguagem se fragmenta) - estando de um lado as ciências formais e de outro as ciências humanas - e é substituído pelo quadrilátero antropológico, como foi analisado acima. Esses quadriláteros são o que mais propriamente se poderia chamar de estrutura na análise de Foucault, embora ele nunca tenha usado esse termo. Ou seja, determina-se um esquema formal, uma estrutura invariante, com quatro funções vazias, que podem ser ocupadas por quaisquer elementos que cumpram suas condições de funcionamento - há uma relação posicional definida entre quatro elementos quaisquer que

⁸⁸ AS, 67.

⁸⁹ AS, 70.

definem uma forma (que se visualiza como um quadrilátero ou um círculo com quatro secções) que pode ser ocupada por quaisquer conteúdos que preencham as condições funcionais.

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

Devido ao uso constante das metáforas espaciais por Foucault, devido a um certo cartesianismo na forma clara e *more geometrico* de se expressar, podemos visualizar os esquemas de Foucault. Portanto, propomos visualizar da seguinte maneira a sequência dos sistemas conceituais quaternários das três epistêmes analisadas. Não esquecendo que se trata de funções vazias, puras fôrmas conceituais, que as diferenças entre um mundo organizado pela categoria da *Semelhança* é absolutamente diferente e irredutível a um mundo organizado em torno da *Ordem*, que difere por natureza de um mundo organizado em torno da *Historicidade* ou da *Análitica da Finitude*.

Quadro 1 - Os quadriláteros conceituais das três Epistêmes

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

Há duas lacunas na análise de *As palavras e as coisas*: as práticas não-discursivas e as estratégias discursivas. Quanto às práticas, Foucault aponta relações que poderiam ter sido desenvolvidas em *As palavras e as coisas*: o papel da prática pedagógica na gramática geral do séc. XVIII; o papel da análise das riquezas nas decisões políticas e econômicas dos governos e nas práticas cotidianas do capitalismo nascente, como nas lutas sociais e políticas no séc. XVII e XVIII.⁹⁰ Também nesse sentido os processos de apropriação do discurso (quem tem o direito de falar ou receber, quem pode investir o discurso em instituições ou práticas); exemplo: o discurso econômico apropriado pela burguesia desde o século XVI. Outro elemento seria a relação do discurso com o desejo.

⁹⁰ AS, 74.

«...a análise dessa instância (do extra-discursivo) deve mostrar que nem a relação do discurso com o desejo, nem os processos de sua apropriação, nem seu papel entre as práticas não-discursivas são extrínsecos à sua unidade, à sua caracterização, e às leis de sua formação. Não são elementos perturbadores que, superpondo-se à sua forma pura, neutra, intemporal e silenciosa, a reprimiriam e fariam falar em seu lugar um discurso mascarado, mas sim elementos formadores»⁹¹.

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

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

«...em As Palavras e as Coisas, o estudo se referia, em sua parte principal, às redes de conceitos e suas regras de formação, tais como podiam ser demarcadas na Gramática geral, na História natural e na Análise das riquezas. Quanto às escolhas estratégicas, sua posição e suas implicações foram indicadas (seja, por exemplo, a propósito de Lineu e de Buffon, ou dos fisiocratas e dos utilitaristas); mas sua demarcação permaneceu sumária e a análise quase não se deteve em sua formação.»⁹²

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

⁹¹ AS, 75.

⁹² AS, 72.

conceitos como os de riqueza, comércio, garantia monetária, circulação, mas eram teorias opostas no campo das opiniões.

Poderíamos multiplicar as citações de *A arqueologia do saber*, corrigindo, alterando, reelaborando pontos de *As palavras e as coisas*, mas já tratamos do principal e reteremos o seguinte. No método aplicado à *As palavras e as coisas*, Foucault suspende a questão das instituições, tratadas até então em *História da loucura* e *Nascimento da clínica*, para se concentrar na pureza dos fatos de discurso, para fazer aparecer na sua clareza a rede discursiva de uma época: sua epistême⁹³. Portanto, não se trata de positivismo ou formalismo, mas de uma precaução metodológica, sem a qual Foucault não teria podido formular a hipótese da inter-relação de discursos diferentes, sua rede de simultaneidade. Cabe ressaltar também que se trata de uma 'possibilidade de descrição', da procura de analogias entre discursos como a Gramática geral, a Análise das riquezas e a História natural, não de uma estrutura fixa e atemporal que suporia uma homogeneidade de todos os elementos na sincronia⁹⁴. A epistême não é uma totalidade cultural, à maneira de uma *Weltanschauung*, ou a unidade rígida e incomunicável de uma superestrutura. A essas críticas, Foucault responde na parte final de *Arqueologia de saber*. Respondendo à crítica de ser totalizante ou totalitário: «*As relações que descrevi valem para definir uma configuração particular; não são signos para descrever, em sua totalidade, a fisionomia de uma cultura*»⁹⁵, ou seja, trata-se de uma análise limitada, 'local', pois não define o que seria o 'espírito clássico' ou a mentalidade da época, mas é válida apenas para o triedro efetivamente analisado (Linguagem, Vida, Trabalho). Assim, outras possibilidades de análise, como a relação entre Gramática geral, disciplinas históricas e crítica textual ou a relação entre História natural, fisiologia e patologia, etc, constituiriam sistemas interdiscursivos diferentes e não coextensivos às relações do triedro efetivamente analisado. O sistema de Foucault limita-se às interpositividades ou espaços interdiscursivos que possam ser efetivamente descritos, através de documentos e análises concretas, daí seu caráter positivo, que a distancia de uma análise abstrata.

⁹³ A forma 'serial' de articulação entre as práticas discursivas e extra-discursivas ou entre história arqueológica e história geral será tratada abaixo (Uma lógica atonal).

⁹⁴ Essas acusações foram feitas a Foucault logo após a publicação de PC, particularmente em Amiot, Michel - "O relativismo culturalista de Michel Foucault": Le Bom, Sylvie - "Um positivista desesperado: Michel Foucault" e Revault d'Allones, Olivier - "Michel Foucault: as palavras contra as coisas", artigos publicados em *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, s/d.

⁹⁵ AS, 132.

Como ressalta Foucault: "*A arqueologia: uma análise comparativa que não se destina a reduzir a diversidade dos discursos nem a delinear a unidade que deve totalizá-los, mas sim a repartir sua diversidade em figuras diferentes. A comparação arqueológica não tem efeito unificador, mas multiplicador.*"⁹⁶

O equívoco dos críticos de tomarem a arqueologia como um método totalizante, ou seja justamente seu extremo oposto, testemunha a radicalidade da empreitada e seu paradoxo: elaborar um sistema da desordem, estabelecer regras para a contingência, leis para o acaso, sistematizar a diferença: fazer intervir na análise histórica relações lógicas, ainda que seja uma lógica complexa, serial. O irônico é que a análise do discurso puro foi necessária justamente para demonstrar a possibilidade 'pura' da mudança histórica, para afirmar a primazia das práticas, para poder ser colocado o papel estratégico do político, do poder numa genealogia. Foucault colocou o sistema a serviço da historicidade, para melhor ressaltar uma historicidade extremamente complexa, na recusa de um modelo de historicidade linear, dialético e teleológico. Nesse sentido, o ponto de partida para as análises genealógicas é a hipótese polêmica de *As palavras e as coisas*, na medida em que a genealogia exigia uma nova concepção de historicidade para se efetivar como discurso histórico. Essa concepção foi dada, ainda que em negativo, um pouco elidida, por *As palavras e as coisas*.

3.3. Superação da modernidade?

A epistême não é, portanto, uma estrutura fixa e rígida, pois, em primeiro lugar, ela é indefinidamente extensível, aberta, e em segundo lugar, ela pode deslocar dados (discursos, enunciados, conceitos, temas), que adquirem nova função numa nova epistême - as séries se cruzam. A epistême não implica que depois de uma descontinuidade tudo seja novo, o saber recomeça do zero, *ex nihilo*; mas, que após uma ruptura, há uma redistribuição geral dos discursos - constituindo uma nova rede com sua coerência própria. É assim que a ruptura instaurada a partir de Kant não é insuperável - o acontecimento que fundou nossa modernidade, justamente por ser acontecimento é relativo e contingente. Ou

⁹⁶ AS, 133.

não é superável no contexto de nossa epistême ou nosso arquivo; enquanto pensarmos com as mesmas categorias, usarmos os mesmos conceitos. Na alternativa de superação ou não da epistême moderna, trata-se, na verdade, da questão da possibilidade de um pensamento futuro (da idéia heideggeriana do fim da filosofia e recomeço da tarefa do pensamento, do retorno a uma origem que a projeta para o futuro⁹⁷): questão não-arqueológica, pois esta não permite a previsão, analisa somente os discursos e enunciados efetivamente constituídos e enunciados na história. A questão de uma ontologia do nosso próprio pensamento, como já foi mencionado no início do capítulo, não tem lugar na arqueologia por sua própria positividade, por se limitar ao registro empírico e por se manter sempre na exterioridade, reduzindo os valores culturais dos objetos discursivos que toma a seu cargo.

Um certo tom profético, quase utópico de Foucault em algumas entrevistas e no final de *As Palavras e as coisas*, agindo como apólogo do estruturalismo, leva a um paradoxo. Pensamos ainda com as categorias do quadrilátero antropológico e não podemos simplesmente superar o corte kantiano, como se ele fosse apenas uma fase determinada da história do saber, pois nesta superação o que está implicado é algo que a arqueologia exclui: o valor do presente em relação ao valor do passado, o ponto de vista do sujeito atual e os valores de sua própria cultura como perspectiva para analisar as perspectivas do passado. São as precauções metodológicas da arqueologia que a impedem de tematizar seu próprio poder de mudança, de tematizar o presente como o lugar da mudança. Foucault formula assim a alternativa colocada no final de *As Palavras e as coisas*:

«A antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós. Disposição essencial, pois que faz parte de nossa história; mas em via de se dissociar sob nossos olhos, pois começamos a nela reconhecer, a nela denunciar de um modo crítico, a um tempo, o esquecimento da abertura que a tornou possível e o obstáculo tenaz que se opõe obstinadamente a um pensamento por vir»⁹⁸.

Talvez essa alternativa não seja legítima, do ponto de vista da própria arqueologia do saber. Inserida na parte polêmica, propriamente filosófica do livro, a colocação dessa alternativa para o pensamento contemporâneo extravasa do alcance objetivo da

⁹⁷ Cf. Heidegger, Martin - «O fim da filosofia e a tarefa do pensamento», in: *Os Pensadores (vol. Heidegger)*, São Paulo, Abril Cultural, 1979.

⁹⁸ PC, 358-359.

arqueologia: o estruturalismo significaria ou o fechamento da epistême moderna sobre si mesma, ou o início de uma nova unidade: a unidade da linguagem. Na análise das ciências humanas, foi visto como a etnologia, a psicanálise e a lingüística estrutural se encaminham para o abandono do pensamento antropológico, mas sem nunca poder chegar ao termo, pois se encontram presas ainda à representação. A arqueologia deve parar quando se aproxima de nossa atualidade, pois descobertas as camadas arqueológicas de nosso saber, chega-se à superfície, onde a arqueologia perde seu poder de análise, não pode mais objetivar a descrição do terreno, porque ela fala do própria lugar em que se situa, não mais numa exterioridade, não mais com o olhar distanciado do etnólogo. Mas, saindo de cena o arqueólogo, entra em cena o filósofo que diagnostica o presente. Nesse presente movediço, fluido, incerto, quando os dados ainda estão sendo lançados, o filósofo deve fazer sua intervenção, deve arriscar fazer o diagnóstico do presente e assim, instaurar a empresa arqueológica: a escavação de nosso passado discursivo.

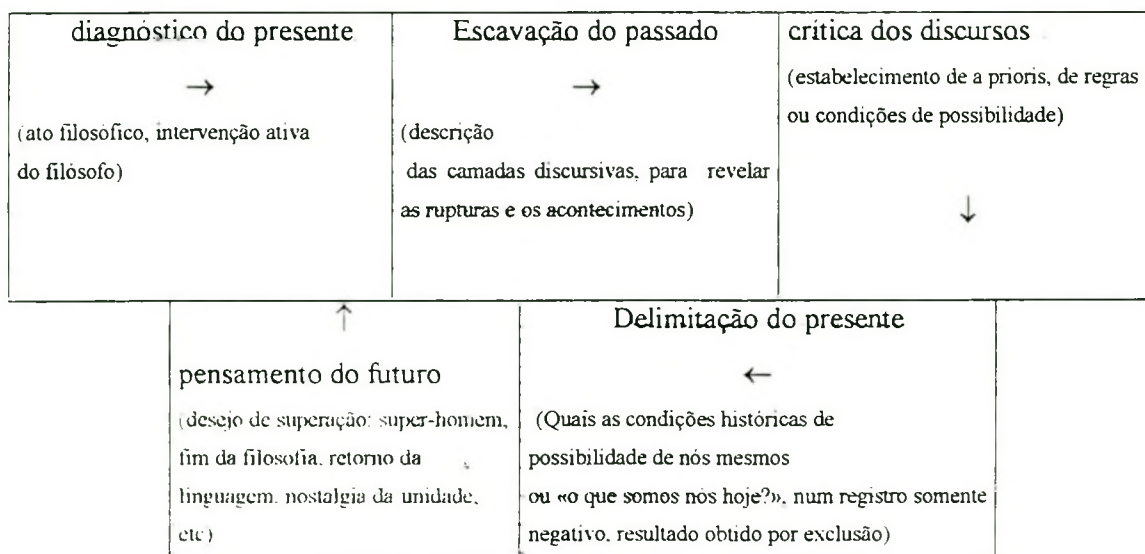
Diagnosticando o presente, o filósofo pergunta 'o que somos nós' (pergunta sempre retomada, desde Kant, que pela primeira vez interrogou o presente: "Was ist Aufklärung?", tradução: o que somos nós hoje, o que significa a nossa modernidade?). Conforme o modelo da genealogia da moral de Nietzsche (o filósofo diagnosticador por excelência), em seguida, o arqueólogo escava nosso passado, desbasta os arquivos empoeirados de nosso pensamento, para restituir o acaso, o jogo de dados, a ruptura, a diferença na origem de nossa própria identidade histórica, destitui os direitos à universalidade de nossa racionalidade científica, faz a narrativa da não-identidade dos fenômenos históricos no tempo. Seu instrumento de descrição desses arquivos ocultos da racionalidade ocidental é o olhar distanciado do etnólogo, que se aplica a mostrar a estranheza em nossa própria cultura, o outro dentro de nós mesmos. Em seguida, o arqueólogo critica, delimita, diferencia, divide, reagrupa, estabelece os marcos precisos entre discursos, métodos, conceitos, teorias, épocas, até atingir a camada mais superficial onde nós e ele mesmo nos localizamos e para a qual já não pode definir os limites: a atualidade. É aí que o percurso circular da arqueologia deveria reencontrar o diagnóstico, o arqueólogo deveria se encontrar com o filósofo. Mas a este se apresenta uma tentação: a ilusão antropológica, que supõe uma história continuista e teleológica: a suposição de um fim da história. O filósofo será tentado a superar o presente, a fazer a travessia da modernidade, a propor o fim do homem, o fim da filosofia ou mesmo o fim da história - será tentado a antepor um "deveria

ser" a um "é", um desejo, um estado 'de direito' a um estado de coisas 'de fato'. E com isso, cairá nas malhas do pensamento que queria superar, em vez de uma *ilusão retrospectiva*, cairá numa *ilusão prospectiva*, projetando o presente no futuro. Sucumbirá, sem saber, à astúcia da antropologia: procurar restituir ao futuro uma origem perdida, trazer à consciência o inconsciente de nossa experiência, restituir a identidade à diferença, o outro ao mesmo, a desordem à ordem. O filósofo cai, portanto em contradição, reverte no seu oposto o empreendimento que começou com o diagnóstico, passou pela arqueologia da cultura ocidental e termina agora no desejo 'humano demasiadamente humano' de uma superação do pensamento antropológico em direção a um acabamento, a uma totalização.

De direito, segundo seus próprios critérios de validação, a arqueologia deve limitar-se a sua circularidade intrínseca; ao propor um ultrapassamento, ela extravasa de suas prerrogativas legítimas e assim, regride em sua própria pretensão crítica. Mas, se esta crítica e a circularidade de seu método são o 'de direito' da arqueologia, o 'de fato' é sua necessária inserção no estruturalismo (sem o qual a própria arqueologia não seria possível) e a obrigação de defendê-lo enquanto pensamento novo. O compromisso com o presente impede um diagnóstico feito em exterioridade, através do olhar distanciado de uma etnologia interna da cultura ocidental. O que significa que a arqueologia só pode atuar na exterioridade absoluta, ao adotar um ponto de vista determinado, uma perspectiva - relativa, como todas as perspectivas - ela contradiz a si mesma. A consequência disso é que a arqueologia só poderia avançar se desvencilhando do círculo vicioso das ciências humanas estruturais, não procurando superar a antropologia através de outra antropologia (a mais recente da psicanálise e da etnologia), mas propondo a radicalização do discurso arqueológico - se coloca aí o papel da genealogia do poder. a depuração metodológica da arqueologia, afim de assumir seus pressupostos na sua radicalidade, sem nenhum compromisso com uma ideologia estruturalista. Não afirmamos que não haja pressupostos estruturalistas no projeto de Foucault, é óbvio que os há, mas que ele só pode levar sua empresa adiante recusando a unidade ideológica do estruturalismo, admitindo a fragmentação do saber moderno, ou seja, desistindo de pensar numa "idade do saber" para substituir a Analítica da Finitude. É óbvio que é sempre possível "pensar diferentemente", mas para isso é preciso se desprender de si mesmo e ser "outro", o que já não é mais tarefa da arqueologia, mas de uma "ontologia do presente".

Esse percurso circular e o ponto de desvio que faz a arqueologia retornar sobre si mesma, podem ser visualizados neste esquema, em que o quadrado vermelho indica o ponto contraditório do esquema, o ponto que implica a regressão sobre os quadrados anteriores. Para fechar o círculo do método - unindo a crítica histórica ao diagnóstico do presente, as tarefas do historiador-arqueólogo e do filósofo -, deveria ser suprimido o quadrado vermelho e assim, fechado o círculo:

Esquema do percurso circular da arqueologia nas *Palavras e as coisas*



Capítulo II. O MÉTODO

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

Rimbaud

Seção I. Uma lógica atonal

1.1. À procura de um novo modelo de historicidade⁹⁹

Numa entrevista de abril de 1967, Foucault anuncia o projeto de seu próximo livro, do que viria a ser a *Arqueologia do Saber*: «O trabalho que eu preparo agora é um trabalho de metodologia concernente às formas de existência da linguagem numa cultura como a nossa»⁹⁹. A linguagem foi sempre uma preocupação constante de Foucault, testemunha disso são as muitas referências à literatura em *As palavras e as coisas* (onde cita Dom Quixote, Sade, Mallarmé, entre outros), assim como seus ensaios literários da década de 60 (sobre Hölderlin, Roussel, Mallarmé, Blanchard, etc)¹⁰⁰. Mas a linguagem permaneceu sempre como um tema transversal em seus livros, dedicados seja a uma epistemologia crítica das ciências empíricas, seja a uma genealogia das práticas que estão atrás dessas ciências. Porém, não entenderemos sua concepção de história, nem sua reflexão sobre o método sem passar por sua visão da linguagem e da relação entre linguagem e história.

Após a redação de *As palavras e as coisas*, a tarefa que se afigurava de mais urgência era estabelecer os pressupostos teórico-metodológicos da arqueologia enquanto discurso histórico. Após a explosão de vendas de *As palavras e as coisas* e sua repentina popularidade, Foucault sofreu ataques de Sartre e seus discípulos, que o acusaram de 'matar a história', congelando à história do pensamento numa estrutura fixa e intemporal¹⁰¹. Os defensores de uma visão processual e dialética da história, a concepção de história sartreana¹⁰², relacionaram a pretensão de Foucault tanto ao estruturalismo etnológico e lingüístico, quanto à idéia da *Longue durée* da nova história. Atacando

⁹⁹ *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est aujourd'hui?*, entrevista de 12/4/1967, DE, II.

¹⁰⁰ Sobre a literatura e a questão da linguagem em Foucault, cf. o excelente trabalho de Machado, Roberto - *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro, Zahar, 2000.

¹⁰¹ No número de janeiro de 1967, saem dois artigos aos quais já nos referimos, na revista de Sartre, *Temps Modernes*, defendendo a posição deste quanto ao estruturalismo e atacando o livro de Foucault como um alvo privilegiado, cf. Amiot, M.- «Le relativisme culturaliste de Michel Foucault» e Le Bom, Sylvie - «Un positiviste désespéré: Michel Foucault» in: *Les temps modernes*, janeiro de 1967, n. 248, p. 1271-1319.

¹⁰² A concepção processual ou dialética de história está expressa no texto de Sartre «Questão de método», de 1961, introdução à obra *Crítica da razão dialética*: «...se algo como uma Verdade deve poder existir na antropologia, ela deve ser devinda, deve fazer-se totalização...Assim, tomei como estabelecido, em Questões de Método, que uma tal totalização está perpetuamente em curso como História e como Verdade histórica.», cf. *Os Pensadores*, vol. Sartre, São Paulo, Nova Cultural, 1987, p. 111-112.

Foucault, pensavam atacar essas duas correntes ao mesmo tempo, sob pretexto de terem esquecido a liberdade, o sujeito, o fluxo do tempo. Pretendiam, assim, matar duas correntes de pensamento com uma só crítica.

Expressamente contra essas críticas, o epistemólogo Georges Canguilhem - orientador da tese sobre a História da loucura e amigo pessoal de Foucault - se dispõe a defendê-lo no texto «Mort de l'homme ou epuiselement du cogito», publicado na revista *Critique* em julho de 1967. A partir daí, Foucault se esforçará não só por responder à essas críticas, mas por esclarecer para si próprio seu método, até chegar à redação de *A arqueologia do saber*, configuração final desse processo de reflexão sobre o método arqueológico. Em 1967 escreve a «Réponse au cercle epistemologique» para os *Cahiers de L'analyse* - revista de reflexão epistemológica do grupo de Althusser e Lacan - e em 1968 «Réponse à une question» para a revista *Esprit*. Porém, mais do que esclarecer o método, Foucault o finaliza, o conclui, estabelecendo um sistema de noções que reformulam a arqueologia como um todo. Nesse sistema se encontra já esboçado, tracejado, em potência o domínio teórico, o espaço onde virá se alojar a genealogia do poder. Tendo tematizado pela primeira vez a relação entre a arqueologia e a política em *Réponse à une Question*, Foucault não enuncia em nenhuma ocasião a palavra poder, ou seus equivalentes: potência, força. De fato, a primeira ocorrência do termo, em sentido político, propriamente genealógico está em *A arqueologia do saber*. O termo já fora aplicado em *As palavras e as coisas*, com o sentido que virá a ter depois, mas então sem o teor político, refere-se ao 'poder da linguagem' ou de uma certa «potência soberana» que permitiu a mudança repentina das configurações do saber, como analisamos acima. Gostaríamos de ver aí uma prefiguração da "vontade de verdade" - princípio transcendental da genealogia -, mas, devemos notar que, em toda a arqueologia, a concepção de poder não difere essencialmente das concepções marxistas tradicionais e, particularmente, da teoria dos aparelhos ideológicos de Althusser. Não é a isso que se destina a reflexão metodológica da arqueologia. Mais do que escrever um novo Discurso do Método, trata-se de purificar a sua concepção de linguagem, explicitando suas diferenças com o estruturalismo e a hermenêutica.

A repentina popularidade de *As palavras e as coisas*, e as críticas que suscitou motivaram Foucault a pôr seu método em movimento e ressuscitar as velhas oposições entre sincronia e diacronia, estrutura e processo, acontecimento e sistema, estruturalismo e

temporalidade, para resolver essa questão ou pelo menos para, através da reflexão sobre ela, clarificar seu próprio percurso e seu próprio método - iluminar sua própria trajetória. Mas, não devemos pensar que um fator externo (a popularidade e as críticas) teriam influenciado Foucault e desviado suas atenções, ao contrário, a questão já se encontrava posta em *As palavras e as coisas*, como já demonstramos: tratava-se de explicar como ocorre a mudança histórica, como se dá a transformação sem recorrer ao vínculo fácil da causalidade, da concatenação de identidades durante o tempo. Um problema epistemológico generalizado para a história *tout court*. Para Foucault, a história contemporânea já demonstra suficientemente que os historiadores já não raciocinam desta forma e só pode ser um anacronismo, uma reação de defesa, sustentar esse modelo identitário de história, quando a própria ciência histórica já o abandonou há muito tempo. Nesse sentido, a reflexão filosófica se encontraria em defasagem em relação ao desenvolvimento do saber contemporâneo, falando ainda em totalização, devir, Verdade, quando a história efetiva falava em multiplicidades de durações (as três durações de Braudel), abandonando a concepção de história como uma longa cronologia única de encadeamentos causais no tempo, com uma origem e um fim assinaláveis. O que Foucault se propõe é suprir o descompasso entre a reflexão filosófica e a prática história efetiva, estabelecendo os princípios que regem a mudança histórica, a relação entre a história do discurso e a história material (política, econômica, social) e a relação entre *res gestae* e *rerum gestarum* - entre o discurso e o objeto do historiador. Mas não o faz no vazio, não antepõe a filosofia à história, não propõem normas para o historiador, antes, se coloca numa posição mais humilde, atrás dos historiadores, aprendendo sua lição e tirando as conseqüências para o discurso filosófico.

Mas, Foucault não pode cumprir essa tarefa sem se tornar ele próprio um historiador, não pode falar da história sem fazer história. Se liga assim à concepção de filosofia da epistemologia francesa, segundo a qual a filosofia deve se orientar pela atualidade do saber, deve ela mesma mudar analisando as transformações nas disciplinas empíricas. Nesse sentido, Foucault está em continuidade com a epistemologia francesa. Assim como Bachelard e Koyré se dedicaram às ciências exatas, Canguilhem se dedicou às ciências biológicas, Foucault torna-se o epistemólogo das ciências humanas e da história. Mas, o que Foucault faz é deslocar os dados da questão, radicalizando as conquistas da epistemologia francesa, procurando dissolver as fronteiras disciplinares entre

epistemologia e filosofia e entre filosofia e história. Incorporando a historicidade, a filosofia ganha em profundidade, em acuidade de análise da realidade; e incorporando o rigor do pensamento filosófico, a história ganha em capacidade crítica e potencialidade de mudar o presente.

1.2. A sistematização da arqueologia

O que se apresenta a seguir é um conjunto de conceitos que trazem a possibilidade de utilizar relações lógicas mais complexas que as de causalidade, para tratar do domínio da história das idéias. Com isso, o que se procura é dar inteligibilidade até do que se concebia como caótico, desordenado, casual, irracional, é ampliar o domínio de inteligibilidade dos fatos discursivos. Em contrapartida, a renúncia à causalidade implica a renúncia à soberania da consciência dos sujeitos concretos dos discursos; multiplicar as relações lógicas entre discursos e enunciados, implica descentrar o sujeito lógico, o sujeito do conhecimento, o sujeito psicológico e passar a uma forma de descrever as relações entre enunciados atonal, sem centro, sem começo e sem fim e totalmente subordinada ao movimento do devir, à historicidade.

Se, para a analítica da finitude, o sujeito é o novo absoluto, o novo centro, o ponto fixo do conhecimento em substituição ao Ser da metafísica clássica, devemos pensar o que significa a supressão desse sujeito na arqueologia. O que a arqueologia procura realizar é um descentramento total, é a própria supressão da necessidade de um centro no seu sistema metodológico de análise histórica. Seu *desideratum* é a instauração de um sistema aberto e atonal, que também pode ser descrito como uma pluralidade de sistemas que se interpenetram, de modo que seja impossível descrevê-los como totalidades – conceito do qual mesmo o estruturalismo não conseguiu se libertar. O lugar suprimido é o lugar do transcendental, entendido como o princípio formal, a condição de possibilidade da análise, mesmo tendo suprimido o sujeito, a arqueologia não consegue se libertar de seu próprio formalismo e de certos esquemas formais que para ela funcionam como novo transcendental. Posteriormente, quando a Genealogia tentar suprimir esse formalismo, ela acabará recentrando a análise num transcendental empírico (a 'vontade de verdade').

Analisaremos a construção do sistema arqueológico e as tensões que nele surgem do fato de se pretender formal e empírico ao mesmo tempo.

Na *Arqueologia do Saber* (como também no texto anterior *Resposta ao Circulo Epistemológico*), Foucault divide sua análise em duas partes: uma negativa e outra positiva. A primeira parte, que correspondente *grosso modo* ao primeiro capítulo do livro, dedica-se a criticar os conceitos e temas que fundamentam a idéia de história como continuidade, através de um procedimento de suspensão do juízo; a segunda parte da análise, que correspondente aos capítulos III e IV do livro, busca a definição positiva de conceitos fundamentais para a análise arqueológica, como os de *enunciado, a priori histórico, exterioridade, saber*, etc, que articulariam a operacionalidade de uma nova concepção de história, não mais como continuidade, mas como diferencial e descontínua. Abordaremos abaixo esse percurso interno do método de Foucault na *Arqueologia do Saber*, buscando sua articulação sistemática e os elementos que nos permitam abordar a passagem da arqueologia para a genealogia. Isolamos a análise deste livro em relação às demais obras arqueológicas porque ele é ao mesmo tempo fechado em seu próprio sistema e aberto para novas possibilidades de análise. Mesmo isolado, o livro demonstra por si só o percurso metodológico de Foucault da arqueologia do saber à genealogia do poder, ele funciona como o eixo dessa passagem, com as contradições e os entraves encontrados nesse trajeto. Fechado sobre si mesmo ele é ao mesmo tempo uma retificação, uma teorização e uma versão final da arqueologia, ou nos termos de Foucault, a 'condição de possibilidade' de seus livros anteriores. Ele seria circular ou uma "dobra"¹⁰³, fechando a arqueologia sobre si mesma - daí uma característica do livro que valeu a Foucault, mais de uma vez, sérias críticas ao seu trabalho¹⁰⁴: a *Arqueologia do Saber* seria um sistema auto-referente, não só externamente - em relação aos trabalhos arqueológicos anteriores -, mas internamente: seus conceitos fundamentais, como o de *formação discursiva e enunciado*, definem o que os define, se referem uns aos outros, elidindo um referente externo e fechando o método sobre si mesmo. Pretendemos testar essa hipótese, mas procurando também uma outra possibilidade de interpretação da *Arqueologia do Saber*, considerando a hipótese de que as próprias contradições nela presentes tenham fecundado o terreno em que surgiria logo após a genealogia do poder: da abertura para o não-discursivo à

¹⁰³ Sobre o conceito de dobra cf. Deleuze, G. - *Foucault*, São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 40

¹⁰⁴ Cf. RCE, 53 e Dreyfuss & Rabinow. - *op. cit.* 64, 103 e ssg.

historicidade das práticas; da definição do enunciado à vontade de verdade. Ademais, devemos ter em conta que a *Arqueologia do Saber* não foi escrita tendo em vista uma aplicação a análises empíricas, não pretende ser um novo método para as ciências humanas em concorrência com o estruturalismo; é antes, uma teorização sobre o próprio projeto de Foucault, um esclarecimento de seus pressupostos filosóficos e metodológicos. Seguiremos abaixo esse percurso interno da *Arqueologia do Saber*.

Inicialmente, no capítulo II, são apresentadas certas precauções metodológicas. A análise nos propõe primeiramente manter em suspenso, 'nos liberar' de todas as unidades tradicionais que regem o agrupamento dos discursos. Trata-se de diferentes noções, temas, categorias e critérios que têm em comum estarem relacionadas a uma história continuísta dos discursos, que procuram controlar o tempo atribuindo-lhe uma origem e uma finalidade indeterminadas, ligando-se uma a outra e se deslocando no devir de modo a nunca poderem ser apreendidas¹⁰⁵. Elas se constituem em "sínteses irrefletidas" pelas quais, usualmente, organizamos nossos discursos. São conceitos como os de *tradição, influência, desenvolvimento, evolução, mentalidade* ou *espírito da época*; são também categorias universais e aparentemente óbvias como *livro, autor e obra*: a arqueologia nos propõe que num primeiro momento, os mantenhamos em suspenso, "e ao invés de deixá-las ter valor espontaneamente, aceitar tratar apenas, por questão de cuidado com o método e em primeira instância, de uma população de acontecimentos dispersos"¹⁰⁶, para depois, procurar outras formas de agrupamento dos discursos. Devemos também renunciar a dois temas ao mesmo tempo opostos e complementares entre si: de um lado, a procura de uma «*origem secreta*», sempre mais recuada no tempo, segundo a qual seria impossível a irrupção de um *acontecimento* verdadeiro, o começo real de um discurso no tempo, pois todo começo seria apenas um recomeço, uma repetição da origem; o outro tema é a suposição de um «*já dito*» ou um «*não-dito*» por trás do discurso manifesto, ou seja, a existência de um discurso mais fundamental a ser interpretado por trás de tudo o que se diz.¹⁰⁷ Trata-se assim, de «...colocar fora de circuito as continuidades irrefletidas pelas

¹⁰⁵ Essa concepção de temporalidade corresponde à análise do duplo recuo/retorno da origem do pensamento antropológico, feita nas *Palavras e as Coisas*.

¹⁰⁶ AS, 24.

¹⁰⁷ Esses dois temas remetem aos duplos do quadrilátero antropológico analisado nas *Palavras e as Coisas*, respectivamente: recuo e retorno da origem e cogito/impensado.

*quais se organizam, de antemão, os discursos que se pretende analisar..., trata-se de reconhecer que elas talvez não sejam, afinal de contas, o que se acreditava que fossem à primeira vista. Enfim, que exigem uma teoria; e que essa teoria não pode ser elaborada sem que apareça, em sua pureza não-sintética, o campo dos fatos do discurso a partir do qual são construídas».*¹⁰⁸

Mostrar em sua pureza não-sintética os fatos do discurso¹⁰⁹, essa é a finalidade da primeira parte da análise da *Arqueologia do Saber*. Mas, o que significa a expressão «pureza não-sintética»? 'Pureza' significa neutralidade¹¹⁰ - é o discurso não afetado por todas as sínteses (conceitos, categorias) pelas quais nos referimos aos próprios discursos; 'não-sintética' porque se trata dos discursos abstraindo das operações interpretativas que os unificam como obra, livro e os atribuem a um autor. O discurso em sua 'pureza não-sintética' caracteriza-se em primeiro lugar por ser *acontecimento* em seguida por ser *descontínuo*, ou seja por ter um começo no tempo, que é sua irrupção, sua emergência e, portanto, por ser disperso, pontual, descontínuo. Essas duas características opõe-se aos dois temas citados acima que garantem a continuidade do discurso no tempo: a origem e o sentido oculto. Assim, cada discurso pode ser definido como conjunto de *acontecimentos enunciativos*¹¹¹. Mas, o objetivo dessa desconstrução, dessa desmontagem das sínteses

¹⁰⁸ AS, 27 e 29 (36,38).

¹⁰⁹ Esse método assemelha-se à *epokhé* da fenomenologia de Husserl, mas no caso de Foucault, o que é visado na redução do fenômeno à sua pureza não é busca da significação pura, é antes a restituição da dispersão primeira do discurso, seu acaso, sua pluralidade, em vez de unificá-lo num sentido originário. De sua herança fenomenológica - a filosofia da percepção de Merleau-Ponty - Foucault guardou esse procedimento metodológico de manter certos elementos em suspenso na análise, fazendo uma redução, uma *askesis*, para retomá-los assim que a realidade estudada se encontre melhor assegurada. Mas dispensa a intencionalidade, o vivido, as condições subjetivas de conhecimento - o transcendental - ele faz antes uma desconstrução desses elementos, desmonta o sujeito do conhecimento mostrando que é possível ter a experiência do sujeito, na sua historicidade, que ele não é transcendental, não é um ponto fixo para o conhecimento, mas que é possível relativizá-lo - é possível fazer a *epokhé* do próprio sujeito. Nesse sentido, Foucault inverte o sentido da fenomenologia, carnavaliza as *Meditações cartesianas* de Husserl.

¹¹⁰ "Antes de se ocupar, com toda certeza, de uma ciência, ou de romances, ou de discursos políticos, ou da obra de um autor, ou mesmo de um livro, o material que temos a tratar, em sua neutralidade inicial, é uma população de acontecimentos no espaço do discurso em geral", cf. AS, 30 (38).

¹¹¹ Em RCE, há um trecho interessante onde Foucault define a função do acontecimento enunciativo: "Mas se se isola, em relação à língua e ao pensamento, a instância do acontecimento enunciativo, não é para tratá-la em si mesma como se ela fosse independente, solitária e soberana. É, ao contrário, para compreender como esses enunciados, enquanto acontecimentos e em sua especificidade tão estranha, podem se articular com acontecimentos que não são de natureza discursiva, mas que podem ser de ordem técnica, prática, econômica, social, política, etc. Fazer aparecer em sua pureza o espaço em que se dispersam os acontecimentos discursivos não é tentar estabelecê-lo em um corte (*coupure*) que nada poderia superar; não é fechá-lo nele mesmo nem, ainda com maior razão, abri-lo a uma transcendência; é, pelo contrário, se permitir descrever, entre ele e outros sistemas que lhe são exteriores, um jogo de relações. Relações que se devem estabelecer - sem passar pela forma geral da língua, nem pela consciência singular dos sujeitos que falam - no campo dos acontecimentos." - RCE, 25. Neste trecho, Foucault está preocupado em responder às críticas que o acusam de constituir um sistema sincrônico, quase um transcendental e de fechar o discurso em si mesmo. Com a noção de acontecimento, indissociável da de descontinuidade, ele coloca o princípio de um sistema que sistematiza as diferenças, hierarquiza a multiplicidade, pois não se trata de um sistema único com centro e estrutura, mas de inúmeras sistematicidades, definidas ou delimitadas por regras de formação: os acontecimentos se constituem como séries em

discursivas é permitir outros tipos de relações entre enunciados ou entre enunciados e o que lhes é externo (séries de acontecimentos de ordem técnica, econômica, social, política, etc.). Não se trata de abandonar todas as unidades discursivas que utilizamos, mas de reconhecer que não são óbvias, que são o resultado de uma construção, de uma operação interpretativa. Trata-se de desconstruí-las para reconstruir as unidades do discurso segundo novos critérios – é só então que a arqueologia encontraria seu nível próprio e fundaria de direito sua condição de validade. O discurso não é tomado como um 'dato', apesar de seu caráter de 'acontecimento'. Desconstruir as unidades discursivas dadas é exercer a crítica, o fato desta crítica ser também histórica e factual, ou seja, não abstrata, não implica que a arqueologia seja considerada, por isso, como um "positivismo feliz".

Essa análise do acontecimento enunciativo diferencia-se da busca do sentido oculto por trás do enunciado, as intenções do autor, as significações implícitas, o seu projeto fundamental, ou seja, a busca de sínteses psicológicas que referem sempre o discurso ao sujeito (consciente ou inconsciente) que o produziu. Diferencia-se também da análise lingüística ou lógica: a língua é um «conjunto finito de regras que autoriza um número infinito de desempenhos»¹¹². A língua não é o objeto da arqueologia, o que esta analisa não são sistemas virtuais (lógicos ou lingüísticos), mas apenas os enunciados efetivamente formulados no tempo e no espaço - que são um conjunto enorme, porém finito. Assim, o objeto da arqueologia se diferencia tanto do objeto de uma história das idéias interpretativa (o sentido), quanto do objeto da lingüística estrutural ou da filosofia analítica (a língua). Ela se situa num terceiro nível entre o subjetivismo psicológico (o sujeito produz as significações de seu discurso), e o objetivismo estrutural (todo discurso tem condições formais de enunciação, que o situam num sistema fechado, fora da história). Ela se encontraria em anterioridade a esses dois níveis, num nível onde o enunciado pode ser apreendido em sua historicidade, sendo concebido como 'fato de discurso' ou 'acontecimento enunciativo' - união nos próprios termos do elemento formal (discurso, enunciado) e do elemento empírico (fato, acontecimento).

O interesse em suspender as unidades enunciativas, descrevendo os enunciados enquanto fatos ou acontecimentos é:

relação umas com as outras, cujo princípio ou lei de articulação é esse sistema de regras. Além disso, o 'sistema de diferenças' é aberto e infinito, quaisquer relações sistemáticas podem nele ser contempladas, por isso não faz sentido acusá-lo nem de ser imóvel e sincrônico, nem de negar o movimento.

¹¹² AS, 30 (39).

«...restituir ao enunciado sua singularidade de acontecimento e mostrar que a descontinuidade não é somente um desses grandes acidentes que produzem uma falha na geologia da história, mas está já no simples fato do enunciado; faz-se assim, com que ele surja em sua irrupção histórica; o que se tenta observar é essa incisão que ele constitui, essa irredutível - e muito frequentemente minúscula - emergência»¹¹³.

Portanto, a especificidade dessa abordagem é que o enunciado não pode ser reduzido a uma frase gramaticalmente correta ou não, a uma proposição logicamente verdadeira ou falsa, nem uma sequência verbal com um sentido implícito a ser decifrado, o enunciado tem uma origem no tempo, ele é um micro-acontecimento histórico - a análise do acontecimento enunciativo é o pressuposto de uma abordagem histórica do saber. Nem a análise da língua (lingüística ou lógica), nem a interpretação do sentido (hermenêutica) são por si sós capazes de dar conta da historicidade dos discursos: *“um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua, nem o sentido podem, contudo, esgotar”¹¹⁴.*

Foucault se opõe à hermenêutica e à Heidegger quanto ao pressuposto interpretativo da continuidade do sentido no tempo, pois na experiência histórica ou lingüística do ser, há sempre um resíduo não interpretado, um impensado a ser decifrado – que transmitem o sentido do ser das primeiras origens ao longo de sua historicidade, interpretar essa origem é a tarefa da hermenêutica do sentido. A continuidade do sentido, a proliferação infinita dos comentários, o primado da linguagem e do sentido sobre a prática, são pressupostos antropológicos que a arqueologia se esforça sistematicamente por demolir.

Em relação ao tratamento dado em *As palavras e as coisas* à descontinuidade e ao acontecimento, a análise do enunciado é um elemento novo. Em vez de analisar os discursos e as formações discursivas através das grandes descontinuidades que se processavam entre épocas (uma verdadeira geologia), trata-se agora de especificar e abordar o discurso à lupa - observando como cada enunciado é um micro acontecimento e acarreta uma pequena diferença em relação a todos os outros - multiplicando as possibilidades de relação entre enunciados, entre enunciado e outros discursos e entre o enunciado e os acontecimentos históricos externos.

¹¹³ AS, 32 (40).

¹¹⁴ AS, 32 (40).

O próximo passo da análise é a busca de novas unidades para agrupar e analisar os discursos, deve-se testar e submeter à análise unidades habitualmente aceitas (como a das 'disciplinas': economia, biologia, etc.), reelaborá-las e, talvez, propor outras para substituí-las.

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

- *unidade de objetos*, exemplo: a psicopatologia se unificaria pela identidade durante o tempo do objeto loucura;
- *unidade da forma de enunciação*, exemplo: a medicina se unificaria no séc. XIX com base num corpus de enunciados descritivos, no 'olhar médico' - uma espécie de sujeito anônimo que daria unidade à pluralidade das observações;
- *unidade do sistema de conceitos*, exemplo: a gramática, a partir do século XVIII, se unificaria como um corpus de conceitos coerentes e permanentes durante o tempo, dotados de uma arquitetura racional e fixa;
- *unidade de temas ou opiniões* durante o tempo, exemplo: o "tema evolucionista" na biologia, que permaneceu de Diderot até Darwin, asseguraria sua verdade.

Para Foucault, falham as quatro hipóteses, conforme demonstraram seus três livros anteriores - dos quais foram tirados os exemplos, nenhum dos quatro critérios é capaz de isoladamente unificar um disciplina durante o tempo, conferindo-lhe uma identidade fixa. O que poderia dar unidade a uma disciplina? Os objetos são apenas construções históricas, não são dados prévios e passivos, esperando para ser conhecidos, eles dependem da espontaneidade e da historicidade do conhecimento. Os enunciados lógicos ou empíricos também não podem exercer essa função, pois mudam de sentido com a mudança de seu referente e são enunciados por sujeitos concretos em contextos definidos, não são produzidos por um sujeito anônimo e universal que asseguraria sua validade. A racionalidade dos conceitos e o progresso das teorias tampouco podem ser considerados como fatores de unificação do discurso, pois não há sistemas únicos de racionalidade

conceitual, edifícios conceituais, que possam ser definidos fora do contexto prático em que se formulam, e isso se acentua nas ciências humanas que procedem não por dedução, mas por indução, não por formalização, mas por abandonos e retomadas – enfim, como não há uma teleologia da razão, não há identidade de conceitos e teorias durante o tempo. O que se encontrou em cada caso foi, ao contrário, descontinuidades, acasos, dispersões, nada que pudesse unificar os discursos e dar estabilidade no tempo às suas disciplinas, ou seja, as disciplinas não evoluem naturalmente pelo caminho da racionalidade presente nas suas teorias e conceitos ou pelo progresso das técnicas de observação. Também não se poderia supor que haveria uma realidade prévia ao saber, um referencial já sedimentado, objetos no mundo aguardando para ser conhecidos (o que seria a via do Empirismo, enquanto a precedente seria a do racionalismo). A própria realidade é o resultado de uma construção histórica. É essa construção histórica do referente dos discursos analisados que se trata de por em jogo na arqueologia: não admitir nada dado, nem objeto, nem sujeito universal, nem o progresso natural da razão, a arqueologia mantém tudo em suspenso, tudo “entre parênteses”, não aceitando nada sem prévia crítica.

Mas, além desses agrupamentos tradicionais, as disciplinas científicas aceitas isto é, institucionalizadas), não seria possível descrever a dispersão, a aparente desordem dos enunciados no tempo através de um outro sistema? Essa é a próxima hipótese de Foucault: a busca de um «sistema de dispersão», de uma *regularidade*, uma ordenação que relacione os discursos e seus objetos, sua forma de enunciação, seus conceitos e temas - os quatro critérios juntos seriam as *regras de formação*, que individualizariam, definiriam, delimitariam uma *formação discursiva*,¹¹⁵ esta seria então o novo tipo de unidade discursiva, procurado pela arqueologia¹¹⁶. As regras de formação substituem o que em *As palavras e as coisas* se chamava de *a priori histórico* - as regras de formação definem condições de existência e não condições de possibilidade para os discursos, o termo permite eliminar a equivocidade do *a priori*, que remetia a uma instância transcendental, exterior à própria história.

¹¹⁵ AS, 43 (53).

¹¹⁶ O verdadeiro *enjeux* da *epokhê* metódica da arqueologia é a desconstrução da história das idéias, encontrando para a arqueologia um nível próprio, “entre” a história das idéias e a análise formal da língua. Para Foucault, a história das idéias se destinava a “dar fundamento ao que já existe”, a validar, legitimar o conhecimento já estabelecido (institucionalizado). A função da arqueologia é bem o contrário disso, ela pretende deslegitimar, desmascarar, enfim, criticar: “Será ainda possível que, ao fim de tal empresa, não se recuperem essas unidades mantidas em suspenso por zelo metodológico: que sejamos obrigados a dissociar as obras, ignorar as influências e as tradições, abandonar definitivamente a questão da

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

Para Foucault, a História das idéias se destinava a “dar fundamento ao que já existe”, a validar, legitimas, justificar o conhecimento instituído, sem questioná-lo. A arqueologia manteve “entre parênteses” as unidades e conceitos advindos da história das idéias, nem rejeitando-os, nem aceitando-os totalmente, porém” será ainda possível que, ao fim de tal empresa, não se recuperem essas unidades mantidas em suspenso por zelo metodológico: que sejamos obrigados a dissociar as obras, ignorar as influências e as tradições, abandonar definitivamente a questão da origem, deixar que se apague a presença imperiosa dos autores: e que assim desapareça tudo aquilo que constituía a história das idéias”¹¹⁷. A *epokhê* aplicada à história das idéias pretende rejeitar quatro temáticas que estruturam a história das idéias como disciplina: a racionalização e a teleologia da razão; o progresso da consciência; o retorno à origem e o histórico-transcendental. Esses quatro temas são uma retomada dos quatro princípios da analítica da finitude definidos nas *Palavras e as Coisas*. Devemos notar aqui que ocorre um problema para a arqueologia ao tentar rejeitar todo o domínio da história das idéias, pois como ela poderia se reconstruir positivamente tendo suprimido o próprio solo onde poderia se fundamentar? Ou seja, ao rejeitar os conceitos de origem, finalidade, causalidade e totalização, o que poderia ser colocado em seu lugar como fundamento de uma análise histórica das idéias? É assim que se torna impossível se livrar totalmente do empírico-transcendental, como elemento que assegura o próprio valor crítico e objetivo da arqueologia, sem o que ela careceria de qualquer fundamento, tornando-se um sistema vazio. Conceitos como os de prática discursiva, arquivo, formação discursiva e acontecimento enunciativo são expressões que na própria letra tem uma dupla

origem, deixar que se apague a presença imperiosa dos autores; e que assim desapareça tudo aquilo que constituía a história das idéias”, AS, 44 (54).

¹¹⁷AS, 44.

significação, formal e empírica ao mesmo tempo – elas são a nova forma adquirida pelo transcendental, ao libertar o conceito do sujeito e de seus pressupostos antropológicos.

Foucault define cada um dos quatro critérios para dar conteúdo à noção de formação discursiva. Começando com os objetos:

- A formação dos objetos: «...o objeto não preexiste a si mesmo... mas existe sob condições positivas de um feixe complexo de relações... Essas relações são estabelecidas entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamentos, sistemas de normas, técnicas, tipos de classificação, modos de caracterização; e essas relações não estão presentes no objeto...»¹¹⁸. O objeto remete para fora, para o não-discursivo, ele é sempre definido negativamente, remetendo para fora de si mesmo, para fora do discurso no interior do qual se constitui. Um objeto de saber não é algo preexistente situado no mundo, no vivido, com um sentido prévio, só esperando para ser conhecido, nem é uma consequência da qual as práticas históricas seriam a causa, mas está no entrecruzamento complexo entre o discursivo e o não-discursivo, sem que se possa dar anterioridade a nenhum deles, por isso Foucault fala em 'feixe de relações'. «As relações discursivas não são internas ao discurso...estão de alguma maneira, no limite do discurso: oferecem-lhe objetos de que ele pode falar, ou antes, determinam o feixe de relações que o discurso deve efetuar para poder falar de tais ou quais objetos, para poder abordá-los, nomeá-los, analisá-los, classificá-los, etc. Essas relações caracterizam não a língua que o discurso utiliza, não as circunstâncias em que ele se desenvolve, mas o próprio discurso enquanto prática»¹¹⁹. O que significa que a concretude do discurso, sua realidade própria, não pode ser reduzida nem ao contexto, nem a um horizonte ideal de significação. Assim, as relações que constituem um objeto para um discurso (exemplo: a doença mental para a psicopatologia) não pertencem nem ao próprio objeto, ao mundo, nem ao discurso, mas estão no seu entrecruzamento, assim como na sua relação com as prática não-discursivas, que se encontram «no limite do discurso». A unidade que forma essas relações pode ser chamada de *prática discursiva*, sendo uma unidade teórica e prática ao mesmo tempo. Fica fora desta análise as práticas não-discursivas, pois se encontram

¹¹⁸ AS, 51.

¹¹⁹ AS, 52-53.

no limite do discurso - são o lugar para o qual aponta o entrecruzamento de relações que formam as práticas discursivas.

- A formação das modalidades enunciativas: a unidade da enunciação não pode ser dada nem por um sujeito transcendental, nem por um sujeito psicológico. Ao contrário, há uma função do sujeito na emissão de enunciados, essa função é vazia, o que quer dizer que a mesma posição de sujeito pode ser ocupada por diferentes indivíduos e posições diferentes pelo mesmo indivíduo: os diferentes indivíduos da instituição médica, por exemplo, podem ter diversos *status*, ocuparem diversas posições quando exercem um discurso, os planos onde falam estão em descontinuidade. Como o sujeito é uma função vazia, o que a preenche é a prática historicamente constituída, reproduzida pelo sujeito no seu lugar institucional.
- A formação dos conceitos. O discurso é o lugar de formação dos conceitos, eles não se relacionam nem a um «horizonte de idealidade», termo husserliano, que indica um progresso *a priori* da racionalidade; nem à «gênese empírica das idéias» - nem a opção idealista, nem a opção empirista podem dar conta da formação dos sistemas de conceitos, pois eles são descontínuos e não implicam necessariamente um progresso da racionalidade científica; seu sistema são as regras «pré-conceituais» que delimitam sua aparição (estas foram definidas acima), ou seja, em anterioridade aos sujeitos e indiferentes à cientificidade do discurso. *As palavras e as coisas*, que se detinha principalmente na formação dos conceitos, o pré-conceitual são os quatro esquemas da gramática clássica: atribuição-articulação-designação-derivação, analisados acima.
- A formação das estratégias. Se definem pelos outros três pontos, lhe dão unidade, asseguram seu funcionamento em conjunto, cada um supondo todos os outros, fecham o círculo que delimita uma formação discursiva.

Os feixes de relação de cada nível se articulam do último ao primeiro, em ordem de dependência, ou seja, não são todas as estratégias, as posições do sujeito e os objetos que são possíveis, apenas as que se coadunam com os outros critérios: dado um conceito, por exemplo, ele fala de certo objeto, se situa num contexto enunciativo, supõe um sujeito que o enuncie e é parte de uma estratégia discursiva. Nenhum dos critérios funciona separadamente, mas cada um deles é dependente de todos os outros. Assim definidas, as *regras de formação* são o que permite individualizar e marcar a diferença de cada discurso

ou cada enunciado em relação a todos os outros num espaço ou campo de relações com as práticas não-discursivas. O que se obtém assim, é um «sistema regulado de diferenças e de dispersões», uma nova unidade discursiva que sistematiza a multiplicidade - sistema sem centro ou hierarquia de valor. A formação discursiva é descentrada porque é constituída por uma exterioridade. O espaço interno delineado pelos quatro critérios de uma formação discursiva é o que se chama de *positividade*. O termo positividade acentua o caráter produtivo da formação discursiva como acontecimento, novos objetos, diferentes conceitos e estratégias discursivas surgem no tempo, constituindo as ciências empíricas, as regras de formação definem do que, como, quem e onde em cada momento se pode falar no contexto dessas ciências empíricas. Algo se produz no acontecimento histórico do discurso: é a construção teórica da própria realidade.

O principal efeito dessa parte 'negativa' da análise é a mudança de estatuto do conceito de descontinuidade. Se para uma história continuísta, a descontinuidade era uma lacuna a ser preenchida, uma incoerência, uma incompletude, para a arqueologia ela é o princípio que rege a análise. Trata-se de estabelecer a «descontinuidade como objeto e instrumento da pesquisa»¹²⁰. Assim, a noção de descontinuidade, por vezes extensível à de diferença, é suposta como recurso de análise - como forma de fazer aparecer uma inteligibilidade não visível a princípio, mas também é suposta ontologicamente - como característica intrínseca de qualquer fenômeno discursivo, pelo seu próprio caráter produtivo, de acontecimento. É o conceito de *positividade* que operacionaliza a inversão de sentido, a mudança de estatuto do descontínuo, do lacunar, da ruptura, do acidental, no discurso histórico - lado negativo, limite da análise para toda história tradicional do pensamento (como a história das idéias, das ciências, etc, que procuram restituir a continuidade dos discursos no tempo) - para a arqueologia, a descontinuidade passa a ser o lado positivo o próprio fundamento da análise, sua 'condição de possibilidade'. Trata-se de uma inversão de perspectiva: a continuidade, a identidade, a idealidade são descentradas e passam do positivo ao negativo e a descontinuidade, a ruptura, a diferença tornam-se o positivo da análise. Note-se, porém, que as duas perspectivas não são simétricas, pois a descontinuidade não pode ser recentrada, ela não é um novo centro, mas a ausência da possibilidade de qualquer centro.

¹²⁰ RCE, 14

Chegamos à segunda parte da análise: a parte 'positiva', em que Foucault busca construir seus conceitos de dentro para fora, partindo do enunciado (núcleo da análise) e evoluindo por círculos concêntricos em direção aos círculos mais exteriores: ao arquivo, passando novamente pela formação discursiva e suas regras de formação e ao nível indefinido das práticas não-discursivas.¹²¹

Durante os três capítulos de *Arqueologia do Saber* em que Foucault trata do enunciado, sua forma de argumentação é de delimitação progressiva pelo negativo, num procedimento que se assemelha à negatividade apofática ou a uma dialética negativa: primeiro diz tudo o que o enunciado não é, para que delimitado dessa forma, do exterior, possa defini-lo positivamente, mas adiando indefinidamente essa definição, de modo que não seja mais possível assinalar qualquer identidade positiva. Procedimento semelhante a uma teologia negativa, que em vez de dizer positivamente os atributos de Deus, delimita-o de fora dizendo tudo o que ele não é, pois Deus seria infinitamente maior que qualquer atributo com que se pudesse adjetivá-lo. O enunciado é um elemento aparentemente óbvio, usado mas não definido nas análises anteriores. Se a primeira parte de *Arqueologia do Saber* é bastante semelhante aos dois textos metodológicos que a precedem (*Réponse au Cercle épistémologique* e *Réponse à une Question*), não é o caso da parte central, a que contém o cerne da análise: a definição do enunciado e sua articulação com o conceito de formação discursiva. Tentaremos a seguir, em linhas gerais, refazer esse caminho.

O enunciado não é uma proposição lógica, uma frase gramatical, nem mesmo um *speech act* (conceito dos filósofos da linguagem Austin e Searle). Foucault dá exemplos: um balanço comercial, uma equação, a conjugação de uma verbo latino: ama, amas, amat (exemplo de *As palavras e as coisas*) são enunciados. A sequência inicial de letras do teclado de computador: QWERT é um enunciado se as letras forem impressas numa folha de papel, mas as próprias teclas do teclado em sua materialidade não são um enunciado. Uma proposição lógica tem seu referente, uma frase gramatical seu sentido, mas o enunciado é anterior a essas relações, seu correlato ou referente é de outro nível: «*O referencial do enunciado forma o lugar, a condição, o campo de emergência, a instância*

¹²¹ Confira o esquema no final do capítulo.

de diferenciação dos indivíduos ou dos objetos, dos estados de coisas e das relações que são postas em jogo pelo enunciado»¹²². O referente de um enunciado é o próprio sistema de relações nas quais o enunciado está inserido (objeto de que fala, sujeito que o enuncia, disciplina a que pertence, práticas discursivas em que é pronunciado, locais onde é armazenado e distribuído, etc.). O referente do enunciado remete para fora dele mesmo, para o não-discursivo, o não-sistemático, o que não pode de forma nenhuma ser conceituado e apreendido no interior do discurso, mas que é ao mesmo tempo aquilo mesmo que dá origem ao discurso, podendo ser definido apenas negativamente e jamais positivamente em sua identidade.

O enunciado tem como características básicas: 1. o sujeito do enunciado não é o autor da frase ou da proposição, mas uma função vazia, que pode ser preenchida por indivíduos diferentes; 2. ele tem um suporte, uma materialidade, uma localização histórica precisa, no espaço e no tempo (se algum destes dois caracteres se modificarem, o enunciado mudará de identidade, não será o mesmo, ainda que seu sistema lógico ou sua significação permaneçam idênticos); e 3. a função enunciativa só se exerce num «campo enunciativo», o enunciado tem um contexto determinado em meio a outros enunciados que o rodeiam. Exemplo: a frase 'os sonhos realizam os desejos' pode ser repetida através dos séculos, não é o mesmo enunciado em Platão, Santo Agostinho ou Freud. Devido a sua materialidade, o enunciado pode ser repetido, mas somente em condições estritas (relacionadas a seus critérios: não é qualquer sujeito, em qualquer época e lugar, no interior de qualquer discurso que pode falar ou escrever um enunciado). Na verdade, o enunciado por si mesmo não pode ser definido, pois ele é apenas uma função em que unidades diferentes (frase, quadro, proposição, fragmento, etc) podem exercer a função de enunciado, ele tem anterioridade em relação a essas unidades e ao mesmo tempo é sua condição de existência, ou seja, o enunciado é a função que permite que uma frase possa ser correta ou incorreta dentro de certo sistema gramatical, em certa língua, em certa época, ou que uma proposição seja verdadeira ou falsa, dependendo da formação discursiva em que está inserida e das suas condições de enunciação.

A função enunciativa possui quatro variáveis, que definem e delimitam o próprio enunciado:

¹²² AS, 104.

- está em relação com um domínio de objetos, ele pode falar de determinados objetos;
- estabelece uma posição para qualquer sujeito possível, é o enunciado que é anterior ao sujeito e não o contrário, para ele há sujeitos possíveis que apenas o atualizam em condições determináveis;
- está situado entre outros enunciados, ele não existe sozinho mas num sistema, que é seu contexto;
- tem uma 'materialidade repetível', em condições estritas, ele pode ser repetido (exemplo: pensemos no discurso médico, somente o sujeito médico, na instituição do hospital moderno, tendo estudado patologia, poderia falar «sua doença é incurável», e isto independente de ser a pessoa A, B ou C. Em outro contexto, talvez nem o objeto doença se colocasse, como para o pajé de uma aldeia indígena).

Esses quatro critérios, suficientes para individualizar um enunciado, correspondem termo a termo às quatro condições de delimitação de uma *formação discursiva*: o enunciado e a formação discursiva se definem mutuamente, ou mais precisamente, a formação discursiva é o círculo mais externo que define as condições de existência do enunciado, que está no centro da análise¹²³. «Os dois procedimentos (da formação discursiva ao enunciado e vice versa) são igualmente justificáveis e reversíveis. A análise do enunciado e a da formação são estabelecidos correlativamente»¹²⁴. Logo, o enunciado e a formação discursiva têm critérios paralelos de definição, o que implica, pela lógica, que se possa correlacionar os dois por esse paralelismo de suas funções respectivas, sistematizando os níveis micro (enunciado) e macro (formação discursiva) da análise discursiva da arqueologia e constituindo um sistema que remete em todos os seus níveis para um exterior, uma instância extra-discursiva que, não sendo da mesma natureza do discurso, é a formadora e dá conteúdo das funções discursivas que em si mesmas são vazias. É assim que, superando as análises estruturais do discurso, Foucault introduz a historicidade no próprio discurso sem recorrer a nenhuma categoria antropológica ou metafísica, como causalidade, finalidade, origem ou totalidade.

¹²³ Cf. esquema abaixo.

¹²⁴ AS, 136.

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

"Se queremos descrever o nível enunciativo, é preciso levar em consideração justamente essa existência; interrogar a linguagem, não na direção a que ela remete, mas na dimensão que a produz... Trata-se de suspender, no exame da linguagem, não apenas o ponto de vista do significado, mas também o do significante, para fazer surgir o fato de que em ambos existe linguagem, de acordo com domínios de objetos e sujeitos possíveis, de acordo com outras formulações e reutilizações eventuais»¹²⁵. O que nos remete também para o enigmático "ser da linguagem", recorrente ao longo de *As Palavras e as Coisas*, linguagem em sua substância bruta, em anterioridade tanto ao sentido dado a ela pelas intencionalidades dos sujeitos (emissores ou receptores), quanto à sua articulação na forma de signo na estrutura formal da língua, essa concepção de linguagem é a que se perde após o Renascimento e reaparece na literatura contemporânea desde Mallarmé. Essa linguagem, que não tem nem sentido, nem estrutura, é a matéria-prima a ser relacionada com a historicidade do discurso, considerado em si mesmo sem o aprisionamento das síntese subjetivas e das estruturas formais que o enquadram na sociedade.

Para apreender a historicidade da linguagem é necessário suspender, deixar em aberto tanto a dimensão do sentido, que é objeto da hermenêutica, quanto a dimensão formal da língua, seu sistema gramatical, que é objeto da lingüística ou da semiologia (seu prolongamento). Já foi dito que o enunciado está em anterioridade à análise lógica, à análise lingüística e à interpretação do sentido, pois em sua historicidade ele é proposição, frase, teorema, equação, gráfico, sentença musical, etc, ou seja, ele se caracteriza por ser uma variável, uma função, um lugar a ser preenchido por qualquer elemento que cumpra suas regras de enunciação. Em sua historicidade, o enunciado é acima de tudo, um acontecimento, que guarda uma pequena diferença em relação a quaisquer outros acontecimentos, é algo novo, que teve um começo verificável no tempo. Sua relação com a linguagem assim se caracteriza: *«...o enunciado está no limite da linguagem, ele define a modalidade de seu aparecimento: antes sua periferia que sua organização interna, antes sua superfície que seu conteúdo...»¹²⁶*. O enunciado, relacionado com essa dimensão pura

¹²⁵ AS, 129.

¹²⁶ AS, 130.

da linguagem – ao mesmo tempo pré-subjetiva e pré-objetiva – não se localiza ou se define por estar no interior de um sistema formal, nem por ser pronunciado ou inventado por um sujeito, ele faz a passagem entre o lingüístico e o não-lingüístico, entre o discursivo e o não-discursivo. Não sendo nem significante, nem significado, não estando dentro da linguagem, pois não se pode dizer se ele é correto ou incorreto, com ou sem sentido, original ou repetido, o enunciado é a forma de aparecimento da linguagem atualizada numa prática discursiva: «...A linguagem, na instância de seu aparecimento e de seu modo de ser, é o enunciado; como tal, se apoia em uma descrição que não é nem transcendental, nem antropológica»¹²⁷.

Este trecho remete diretamente à problemática central de *As palavras e as coisas*, e particularmente, a seus últimos capítulos. A análise do enunciado recusa tanto a busca do significado profundo, a hermenêutica, quanto a formalização da linguagem, seja através da lógica, seja através da lingüística. Não tira o valor destes dois tipos de análise, mas se coloca em posição de anterioridade em relação a eles, como sua condição de existência, apenas recusa nelas a busca do sentido oculto (ligada ao tema da origem recuada), assim como a fundamentação da linguagem no sujeito transcendental ou psicológico (ligada ao duplo empírico-transcendental em *As palavras e as coisas*). O tipo de análise do discurso que Foucault propõe coloca em suspenso seja a questão do sentido (e do lugar do sujeito enunciativo), seja a questão da verdade (pois é somente através do sistema lingüístico que pode-se dizer se uma frase é correta ou não, ou através da lógica que pode-se dizer se uma proposição é verdadeira ou não), mantém-se à parte ou em anterioridade para descrever a 'linguagem pura' ou como foi dito atrás: 'o discurso em sua pureza não-sintética'¹²⁸. Não é uma análise que se pretenda sem sujeito e sem sentido, nem indiferente à verdade ou à falsidade, mas usa e abusa desse recurso metodológico da 'suspensão do juízo' afim de superar o discurso antropológico, descrevendo os enunciados e a linguagem num nível

¹²⁷ AS, 131. Em *As palavras e as coisas*, Foucault falava do ser da linguagem para expressar o fato de que há linguagem em sua pureza, antes de ser palavra ou símbolo, antes de ter um sentido, em sua neutralidade primeira. O «ser bruto» ou a «experiência pura da linguagem» descrita em *As Palavras e as Coisas* referem-se a essa dimensão em que a linguagem ainda é anônima, pois não é posse de um sujeito; não tem sentido, pois o sentido e as intenções que o sujeito lhe imprime não estão envolvidos em sua existência própria e também não é um significante, pois antes de tomar forma num sistema gramatical ou semiótico, a linguagem é acontecimento, é uma irrupção.

¹²⁸ A recusa tanto do estruturalismo (com seu método de formalismo linguístico), quanto da hermenêutica tradicional (e a suposição de um sentido oculto, atrás do discurso) é o tema central do livro de Rabinow, P. & Dreyfus, H. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*, RJ, Forense Universitária, 1995.

puro, ainda não afetados pelas camadas de recobrimento do discurso, que lhe dão objetos, sujeitos possíveis, uma materialidade e seu campo de inserção: o enunciado puro se encontraria em anterioridade às próprias características que o definem, é por isso que ele só pode ser apreendido negativamente por esta espécie de teologia negativa, não sendo nem da ordem do significante, nem da ordem do significado, ele está de certa forma para além de toda possibilidade de expressão, definição ou enunciação. Essa concepção do enunciado é responsável pela historicidade da linguagem em sua relação imanente com suas práticas.

Devemos esclarecer o método da suspensão do juízo. Numa entrevista, Foucault chama esse método, para inverter o sentido do método cartesiano, de «suspensão metódica do *cogito*», e diz: *«je crois qu'à partir du moment où l'on ne peut pas tout décrire, que c'est en occultant le cogito, en mettant d'une certaine manière entre parenthèses cette illusion première du cogito que nous pouvons voir se profiler des systèmes entiers de relations. Qui autrement ne serait pas descriptibles»*¹²⁹. É graças a esse passo metodológico, que pertence às diversas suspensões de julgamento da parte negativa da análise, que Foucault pôde colocar as hipóteses da existência de uma formação discursiva, que individualiza qualquer discurso historicamente situado e da correlação da formação discursiva com o enunciado, que obedece aos mesmos critérios.

Definido o enunciado e sua forma de análise, Foucault pode redefinir outros conceitos não esclarecidos. O discurso *«é constituído de um número limitado de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência»*¹³⁰; a prática discursiva *«é o conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou lingüística, as condições de exercício da função enunciativa»*¹³¹. Podemos ver claramente que são respectivamente as definições de enunciado e de função enunciativa que permitiram fazer estas formulações. Se a prática discursiva é o conjunto de condições para a função enunciativa, o *«a priori histórico»* ou as regras de formação são o conjunto das regras que caracterizam a prática discursiva, são a condição de existência dos enunciados (e o que dá conta de sua historicidade, de sua incoerência, oposição e contradição durante o tempo). Acima desses dois níveis, está o

¹²⁹ Cf. *«Qui êtes-vous, professeur Foucault?»*, setembro de 1967, DE, II, 610.

¹³⁰ AS, 135.

¹³¹ AS, 136.

conceito de *arquivo*: «o sistema geral de formação e transformação dos enunciados»¹³², é a «lei do que pode ser dito», coloca o problema do próprio aparecimento do enunciado: define-o enquanto coisa dita, em sua materialidade e como acontecimento, enquanto irrupção, emergência histórica, em sua descontinuidade. O conceito de **arquivo** é o que substitui o que em *As palavras e as coisas* se chamava de *epistême*. Porém, como o arquivo é inapreensível na prática histórica, pois não pode ser descrito na sua totalidade, ele funciona apenas como uma idéia reguladora, sendo dificilmente utilizável numa análise real. Como analisamos acima, a *epistême* tende a ser equivocada, pois faz supor que se trate de uma totalidade epistemológica, que define o caráter *a priori* de todo conhecimento possível numa certa época. Vimos como essa crítica também é equivocada. O arquivo é derivado do conceito de *prática discursiva*, pois é a materialidade, sua inserção em instituições, seu caráter de registro, de memória e sua possibilidade de ser repetido que o define, o arquivo é conjunto de regras que regem nossas práticas discursivas num momento preciso do tempo. Porém, este nível do arquivo é, na verdade apenas suposto, pois ele não é descritível como os outros, só pode ser apreendido por fragmentos; além disso, não podemos descrever nosso próprio sistema de arquivo: «*Que sistema de arquivo nos permite falar hoje do arquivo em geral?*»¹³³. A resposta é impossível, pois não há distanciamento possível diante do próprio lugar de onde falamos, é o paradoxo da arqueologia, tal como foi analisado para *As palavras e as coisas*: ela não pode falar sobre o seu próprio lugar discursivo, senão deixaria de ser arqueologia, seu operador fundamental, a *exterioridade*, deixa de atuar na medida em que nos aproximamos do presente. «...o arquivo trata de orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade; é aquilo que fora de nós nos delimita...Nesse sentido, vale para nosso diagnóstico»¹³⁴. A arqueologia fundamenta esse diagnóstico, mas quem o faz, lhe imprime o ato inicial é o filósofo, numa aposta no presente - acolhendo o risco, ele joga os dados e espera que seu próprio discurso seja um acontecimento.

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

¹³² AS, 150.

¹³³ AS, 150.

¹³⁴ AS, 151.

*«...até que ponto se pode dizer que a análise das formações discursivas é uma descrição dos enunciados, no sentido que acabei de dar a essa palavra? É importante dar uma resposta a essa questão, pois é neste ponto que o empreendimento a que me liguei, há tantos anos, e que havia desenvolvido de maneira um tanto quanto cega, mas cujo perfil geral tento agora retomar - livre para reajustá-lo, livre para retificar-lhe erros ou imprudências - deve fechar seu círculo».*¹³⁵

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

*«...não descrevo uma trajetória efetiva para indicar o que ela deveria ter sido e o que será a partir de hoje; tento elucidar nela mesma - a fim de medi-la e estabelecer suas exigências - uma possibilidade de descrição que utilizei sem conhecer bem suas restrições e recursos; em vez de procurar o que eu disse, e o que teria podido dizer, esforço-me para mostrar, na regularidade que lhe é própria e que eu controlava mal, aquilo que tornava possível o que eu dizia»*¹³⁶ Foucault também esclarece, no mesmo trecho, como opera o método arqueológico:

¹³⁵ AS, 131.

¹³⁶ AS, 132.

«Não procedo por dedução linear, mas por círculos concêntricos, e vou ora na direção dos mais exteriores, ora na dos mais interiores: partindo do problema da descontinuidade no discurso e da singularidade do enunciado (tema central), procurei analisar, na periferia, certas formas de grupamentos enigmáticos; mas os princípios de unificação com que me deparei, e que não são nem gramaticais, nem lógicos, nem psicológicos e que, por conseguinte, não podem referir-se nem a frases, nem a proposições, nem a representações, exigira que eu voltasse, para o centro, ao problema do enunciado e que tentasse elucidar o que é preciso entender por enunciado.»¹³⁷.

A circularidade é a característica central da *Arqueologia do Saber*. Todo o sistema é uma círculo que começa com o enunciado e se expande progressivamente em direção às esferas mais exteriores (no fundo, esse é o significado próprio do conceito de "exterioridade"); ele se fecha sobre si mesmo quando o enunciado se encontra com a formação discursiva, que se definem mutuamente, ou 'circularmente'. Foucault designa a *Arqueologia do Saber* como 'condição de possibilidade' de seus trabalhos anteriores, falando em «fechar o círculo»: a arqueologia se toma por seu próprio objeto, define a si mesma¹³⁸. Daí as críticas de que o trabalho de Foucault seria 'auto-referente', seus conceitos definem o que os define¹³⁹. O problema é que ao relacionar a análise do enunciado com a descrição da formação discursiva, tornando-as correlativas um à outra, ele torna os conceitos circulares, os conceitos passam a se definir uns pelos outros, um nível define as regras para o nível superior, de modo que se termina num *regressus ad infinitum*. Além desse problema, a impossibilidade de descrever o sistema de arquivo em que nos inserimos implica um contra-senso, que o de não poder se assegurar do lugar do próprio sujeito que enuncia enquanto arqueólogo, ou seja, de não poder criticar o próprio locus onde este sujeito se encontra, conduzindo-o a uma obscuridade, a uma cegueira que impossibilita-o de assegurar, de legitimar seu próprio direito a falar, de estabelecer um ponto de vista legítimo para criticar o passado. A arqueologia parece ser o método de si mesma ou o método geral do projeto histórico-filosófico de Foucault, tendo uma validade

¹³⁷ AS, 132.

¹³⁸ Deleuze chamou isso de «dobra»: a arqueologia é "*uma dobra reagindo sobre os livros anteriores*", Cf. Deleuze, G. Foucault, São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 40

¹³⁹ Cf. RCE, 52-53.

somente neste nível interno e a posteriori, pois os dois fatores apontados cria sérios entraves para a aplicação prática da arqueologia a uma análise concreta.

Pretendemos demonstrar, quando analisarmos a genealogia, que a *Arqueologia do Saber* não é somente fechamento, círculo, auto-referencial, mas também abertura para novos problemas, nova metodologia, novos objetos. Ela é o eixo que permitiu definir a problemática da genealogia do poder. Ela aponta, como em tracejado, em potência, os domínios não explorados, as brechas, os deslocamentos possíveis, as aberturas nas quais poderia se inserir-se, se acoplar a *genealogia*: nova metodologia, ao mesmo tempo interpretativa e formal (com sua própria versão da hermenêutica: sem sujeito e sem sentido único e uma abordagem das formas que não mais as distingue do elemento empírico); novos objetos (a prisão, a sexualidade, a moral) e novos problemas e seus conceitos (o corpo, o poder, as relações de força, as estratégias, os dispositivos). Mas, no momento atual de nossa análise, esse caminho mal começa a se traçar e cabe acompanhar a argumentação para mostrar onde precisamente se localizam as "brechas" da *Arqueologia do Saber*.

Podemos tratar a *Arqueologia do Saber* como um 'sistema aberto', mas não infinito, pois é um sistema histórico, não é capaz de produzir ou multiplicar enunciados, define, recorta e analisa apenas os enunciados efetivamente ditos ou escritos. Além de ser aberto, é um sistema sem centro, um sistema não de coisas, mas de relações; ele sistematiza a diferença, o contraditório, o incoerente, o descontínuo: procura "*contar a história da perpétua diferença; das idéias como o conjunto das formas específicas e descritivas da não-identidade*"¹⁴⁰, procura a individualização precisa de cada diferença, assim como a 'lei' de suas transformações no tempo. Mas não nos enganemos com o termo 'lei', não é possível prever o movimento dos enunciados (a partir da configuração atual do nosso saber qual seria a do futuro?), trata-se de apreender sua lógica ou seu *a priori histórico*, no momento de sua irrupção, o que está bem expresso na seguinte formulação: "*O discurso é constituído pela diferença entre o que se poderia dizer corretamente numa época (segundo as regras da gramática ou e as da lógica) e o que é dito efetivamente*"¹⁴¹. A essa diferença corresponde a noção de *raridade*: nem tudo pode ser dito, em qualquer

¹⁴⁰ RQ, 684.

¹⁴¹ RQ, 685.

época, lugar e por qualquer sujeito, e é o fato de que o verdadeiro acontecimento enunciativo ser raro que torna possível a análise da arqueologia: ela trata de um universo imenso, porém finito.

Longe de ser monolítico e sincrônico, esse sistema de relações trata do problema geral da mudança histórica. Estabelece diferentes tipos de mudanças: transformações, mutações, derivações, redistribuições, conforme se dêem no interior de uma formação discursiva (*intradiscursiva*), entre formações discursivas (transformação *interdiscursiva*) ou entre o discurso e o não-discursivo (chama-se então de *extradiscursiva*)¹⁴². O modelo dessa análise é o que se chamou em *As Palavras e as Coisas* de *epistême*, ou seja, "um campo aberto, indefinidamente descritível de relações"¹⁴³. Esse campo de relações é constituído por uma pluralidade de sistemas, que se interpenetram,¹⁴⁴ o sistema coloca em relação séries de acontecimentos de níveis diversos: as regras de formação são o princípio desse entrecruzamento 'obliquo', o que nos leva a desenvolver a metáfora, elaborada por Deleuze, comparando o sistema da arqueologia do saber com o sistema do serialismo musical de Anton Webern e Pierre Boulez¹⁴⁵, rejeitando o rótulo de estruturalismo.

Essa concepção do sistema é confirmada pelo próprio Foucault: "*Atrás do sistema acabado, o que a análise das formações descobre não é a própria vida em efervescência, a vida ainda não capturada; mas sim uma espessura imensa de sistematicidades, um conjunto cerrado de relações múltiplas*"¹⁴⁶. Assim, em lugar da relação de determinação entre uma superestrutura e uma infra-estrutura, modelo básico da história das idéias, Foucault coloca no lugar um modelo de dependências múltiplas, em que qualquer outro sistema pode ser incluído na análise, pois os elementos são finitos, mas as possibilidades de relações são infinitas.

Na verdade, de direito, os fatores sociais, políticos, econômicos, ou seja, as práticas não-discursivas poderiam ser incluídos na análise como outros tantos sistemas para os quais se descreve as relações, mas a arqueologia se detém, fecha o círculo quando se trata das relações *extradiscursivas* - estas são seu limite. A natureza das relações com as práticas

¹⁴² Cf. também para essas questões RQ. 677-680.

¹⁴³ RQ, 676.

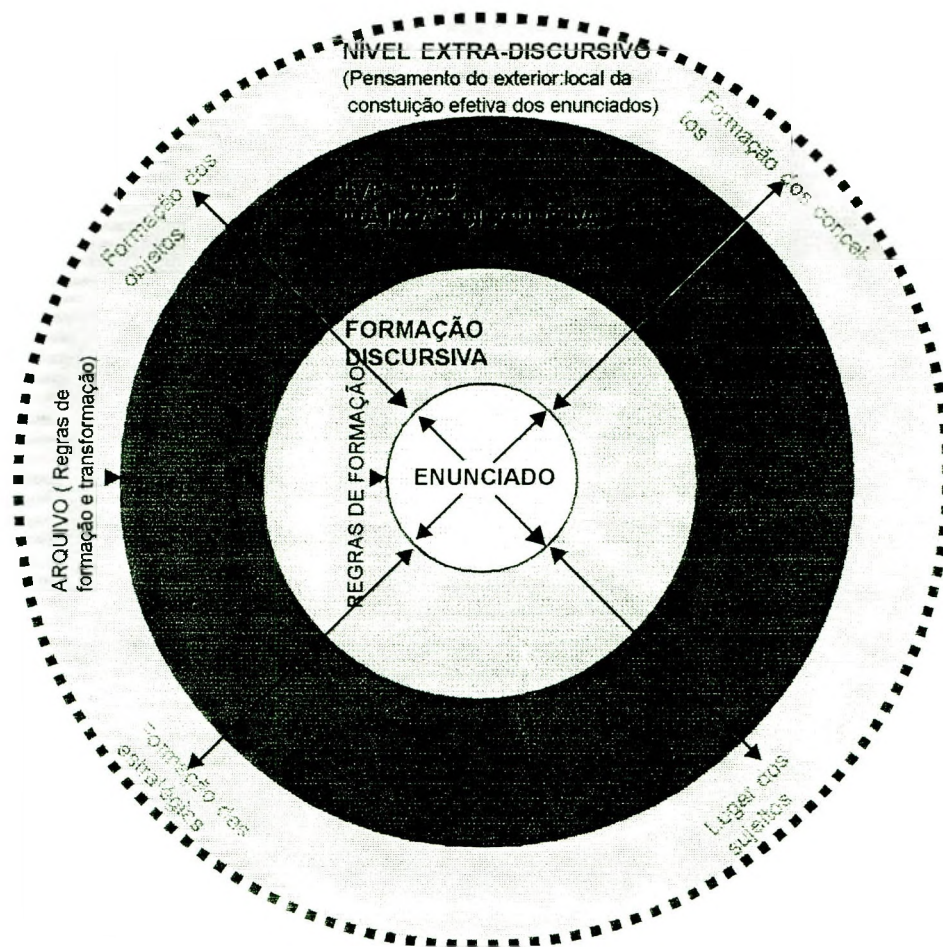
¹⁴⁴ Como salientou Deleuze: "*O enunciado é inseparável de uma variação inerente, pela qual nunca estamos em um sistema, jamais paramos de passar de um sistema ao outro (mesmo no interior da mesma língua). O enunciado não é lateral nem vertical, ele é transversal...*", Cf. Deleuze, *op. cit.* p. 17.

¹⁴⁵ cf. Deleuze, *op. cit.*, p. 14 e 32

¹⁴⁶ AS, 84.

não-discursivas indicarão que o lugar e o momento da origem, da formação, da emergência, da irrupção está no exterior do sistema da arqueologia, que esta se limita a individualizar, repartir, criticar os discursos, não é capaz de dar conta de sua irrupção, do porque tais enunciados surgiram em tal época específica, tal lugar, em tal situação. Esse caminho da arqueologia traçado acima - do círculo mais interno ao círculo mais externo - indica o ponto preciso onde os discursos têm sua formação efetiva, sua origem: na articulação entre o arquivo e o que lhe é exterior, ou entre as práticas discursivas e as outras práticas. Enfim, o lugar de nascimento dos discursos não pode ser analisado como um sistema, exigirá uma outra técnica de análise: em termos de relações móveis de forças, de estratégias e táticas, exigirá uma técnica interpretativa (mesmo depois de Foucault ter atacado contundentemente a interpretação em seus livros). Esclareceremos esta aparente contradição à frente.

GRÁFICO DOS CÍRCULOS DA ARQUEOLOGIA DO SABER



1.3. Conclusão da lógica atonal

Foucault procura se mover entre várias dicotomias: entre a análise transcendental - do sujeito constituinte - e o positivismo estrutural, entre sincronia e devir (ou estrutura e processo, gênese e sistema, etc) e entre filosofia e história. Em vez de tomar posição por um dos lados em litígio, mantém o lugar de onde fala em suspenso. Ele não rejeita o sujeito para tratar das formas puras da linguagem - como o positivismo lógico e o estruturalismo greimasiano -, mas, determina as diversas posições possíveis do sujeito, entendido como uma função vazia e não como fundamento transcendental. Portanto, não toma partido, nem pelo sujeito, nem pela estrutura, nem procura unir ecleticamente as duas perspectivas em algo como um 'estruturalismo genético' e nem sequer afirma sua própria posição teórica (a Arqueologia) como uma verdade alternativa a estas.

Contudo, é precisamente através dessa negatividade que Foucault procura atingir uma nova perspectiva teórica, colocando-se sistematicamente no exterior em relação a todas as perspectivas metodológicas opostas, sem se afirmar a si mesmo como uma perspectiva concorrente. Ele procura determinar positivamente o seu objeto, o seu nível de análise, a sua posição através do exercício contínuo dessa negatividade.

A *exterioridade*, neste método, é a ausência de interioridade, é uma forma de solapar as identidades constituídas e instalar o vazio da função e da forma onde antes havia a interioridade da consciência, da linguagem ou do processo histórico.

Passemos agora à questão do positivismo do método. Foucault utiliza, em vez de uma análise formal, hipotético-dedutiva, uma análise empírica, uma descrição de "fatos de discurso" - enunciados, práticas discursivas, formações discursivas, etc. Porém, este "positivismo feliz" não se confunde, de forma nenhuma com um empirismo lógico - que isola totalmente o discurso analisado do contexto histórico e social em que se insere. Todo o projeto da Arqueologia do Saber consiste na tentativa de atingir um nível intermediário, entre os polos opostos da formalização lógica e da interpretação discursiva, um terceiro nível entre os que Canguilhem chamou de internalistas e externalistas. Malgrado o uso da expressão "positivismo feliz", a arqueologia, considerada como crítica, se interdita qualquer apreensão ingênua do dado sem prévio questionamento, ela se proíbe a aceitação pura e simples do fato. Neste ponto, seu procedimento coincide com a fenomenologia,

buscando um "retorno às própria coisas", se entendermos por "coisas" os discursos que devem ser restituídos a seu estado puro, de dispersão.

O tema central em torno do qual podemos articular a abordagem da nova metodologia histórica por Foucault é o seguinte: "*Uma descrição global enfeixa todos os fenômenos em torno de um centro único - princípio, significação, espírito, visão de mundo, forma de conjunto; uma história geral desprezaria ao contrário o espaço de uma dispersão*"¹⁴⁷. Trata-se da constituição de um modelo de historicidade atonal. Ao invés de totalidade histórica formada por uma única série temporal, constitui-se uma história em forma de quadro, entendido como "série de séries". O quadro seria a única forma de reunião das multiplicidades de temporalidades, de níveis de análise e de objetos, que não podem mais ser encadeados como uma sucessão causal de eventos. A serialização de todo o domínio histórico - tanto no pólo da história geral, quanto no pólo da história das idéias - descortina o projeto de uma nova teoria da história, fundada sobre uma lógica atonal, ou seja, de um sistema aberto, descentrado e serial. A teorização desse sistema é o *desideratum* da Arqueologia.

Por não poder manter indefinidamente uma posição irônica e relativista em relação a todas as perspectivas, Foucault recorrerá a um novo tipo de transcendental. Libertando a história do sujeito constituinte, constitui-se um transcendental ao mesmo tempo sem sujeito e historicizado - o que proporíamos chamar *campo histórico-transcendental*. É a partir das pesquisas sobre a "vontade de verdade" (1971) que surge este novo transcendental, que funcionará como instrumento crítico, como um crivo para intermediar o jogo de perspectivas, a partir da fase genealógica. Ao contrário do sujeito kantiano, que se fecha prudentemente atrás de suas fronteiras jurídicas, o campo transcendental abre-se para uma expansão indefinida dos limites.¹⁴⁸

¹⁴⁷ AS, 19(12)

¹⁴⁸ Podemos nos reportar aqui ao Préface à la transgression, onde Foucault compara o limite da crítica à transgressão: "*A transgressão leva o limite até o limite de seu ser; ela o conduz a se conscientizar de seu desaparecimento iminente, a se reencontrar no que ele exclui (mas exatamente, talvez, a se reconhecer pela primeira vez), a experimentar sua verdade positiva no movimento de sua perda*". DE, I, 237.

Seção 2. Do Discurso ao Poder

2.1. A função política do enunciado

A análise feita logo acima, em sua primeira parte - a parte negativa - vai da suspensão das unidades discursivas tradicionais até as novas unidades: as *formações discursivas*, o *enunciado* e suas quatro condições de individualização: a formação do objeto, o lugar do sujeito, a formação dos conceitos e a estratégia discursiva; assim, seu sentido é de fora para dentro: do arquivo à formação discursiva; desta ao discurso; do discurso ao enunciado. Na segunda parte - a parte dita 'positiva' - inverte-se o sentido: redefinidas as unidades discursivas (não como novas sínteses, mas como multiplicidades num "sistema de dispersão", como lógica atonal), percorre-se o caminho inverso, de volta do enunciado às práticas discursivas, destas ao arquivo, deste às práticas não-discursivas e nos encontramos assim, subrepticiamente fora do sistema: as práticas não-discursivas não estão incluídas no interior do sistema da arqueologia, mas são as verdadeiras formadoras dos objetos, prescrevem os lugares possíveis ao sujeito, definem sistemas de conceitos em disciplinas determinadas, originam estratégias discursivas que dão conta de todos esses elementos juntos.

Esclarece-se finalmente o que fora dito na análise de *As palavras e as coisas*, no trecho enigmático, sobre a descontinuidade misteriosa, que dá acesso «à esse espaço que, para o pensamento, está do outro lado, mas onde, contudo, ele não cessou de pensar desde a origem.»¹⁴⁹: Todas as relações desse espaço podem ter lugar num sistema, podem ser lidas na esfera dos discursos, mas as práticas que formam esse espaço, elas próprias em seu mutismo, em seu silêncio, estão fora do sistema e são sua origem. Mas as práticas não-discursivas não são a causa do sistema de relações, ao contrário, só podem ser lidas através dele, todas as relações que podem originar se encontram já no interior de práticas discursivas: as práticas não-discursivas não são autônomas, estão numa forma de dependência circular com os discursos que originam. Há uma causalidade circular entre as práticas discursivas e as práticas não-discursivas ou relações sociais - essa circularidade é

¹⁴⁹ PC, 65.

um esboço de explicação das descontinuidades. Nesse sentido, pode-se dizer que os discursos são imanentes às práticas e estas imanentes aos discursos, cada um sendo causa e consequência do outro, ao mesmo tempo.

A lógica dos círculos concêntricos se encaminhou para este 'lado de fora', para a 'exterioridade selvagem', onde se dão os embates, as lutas políticas, onde campeia a violência das relações sociais, e tudo isso pode ser lido sem equívoco nas práticas discursivas que as configuram.

A definição do enunciado nos capítulos centrais de *A arqueologia do saber*, ausente em *As palavras e as coisas* e na *Resposta ao círculo epistemológico*, é o elemento-chave para essa abertura, para a definição do papel político do discurso:

"...o enunciado circula, serve, se esquia, permite ou impede a realização de um desejo, é dócil ou rebelde a interesses, entra na ordem das contestações e das lutas, torna-se tema de apropriação ou de rivalidade"¹⁵⁰.

Trata-se de constatação que já havia sido feita em *As palavras e as coisas*, mas não pôde ser desenvolvida antes da clarificação do método, antes da análise das estratégias discursivas e da definição precisa das relações entre a dimensão interna e externa do discurso, entre o interdiscursivo e o extradiscursivo: a constatação de que discurso é luta, apropriação, desejo, poder - discurso é *Agon*.

«O discurso aparece como um bem - finito, limitado, desejável, útil - que tem 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"¹⁵¹.

Chegamos ao ponto em que a genealogia aparece, como que se desentranhando da arqueologia, surgindo a partir da brecha aberta com o enunciado. Se a arqueologia critica discursos, os individualiza, ela estabelece «suas regras de aparecimento», ou seja, sob que forma historicamente os discursos se constituíram. Essa abordagem, pela sua incompletude exige ser complementada por uma outra: a busca das «condições de apropriação e de utilização» dos discursos - como estes não se limitam a enunciar alguma coisa, a dizer em certa época o que é verdade e o que não é, a ser simplesmente um significado por

¹⁵⁰ AS, 121.

¹⁵¹ AS, 139.

referência a um significante. O discurso é um bem - em sua materialidade, sujeito à apropriação e à expropriação, à destruição, à reativação - é um objeto para o desejo: «...o discurso não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que o discurso não é simplesmente o que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar»¹⁵².

2.2. Genealogia e Gênese

Numa entrevista de 1966, encontramos a definição do conceito de arquivo, da própria arqueologia e a primeira aparição da genealogia, juntos:

«...meu objeto não é a linguagem, mas o arquivo, isto é, a existência acumulada dos discursos. A arqueologia, tal como a entendo, não se aparenta nem à genealogia (como análise dos subsolos), nem da genealogia (como descrição dos começos e das séries, é a análise do discurso em sua modalidade de arquivo»¹⁵³. O objeto próprio da arqueologia é a dimensão estrutural do *arquivo*, entendido como o conjunto de nossas práticas discursivas. A palavra geologia refere-se à acusação freqüentemente feita a Foucault de petrificar o saber em blocos, separados por rupturas inexplicáveis¹⁵⁴. Já a palavra genealogia, parece ser aqui usada em sentido diferente que o da frase seguinte: «...minha arqueologia deve mais à genealogia nietzscheana que ao estruturalismo propriamente dito»¹⁵⁵. Esta outra formulação, presente na mesma entrevista páginas adiante, é altamente esclarecedora. Ela reproduz a distinção nietzscheana analisada posteriormente por Foucault, entre *Ursprung* e *Herkunft*¹⁵⁶: os dois termos significam origem, porém, *Ursprung* relaciona-se à história como busca das continuidades, das identidades ao longo do tempo e *Herkunft*, o contrário, a busca da ruptura, do acaso, da não-identidade na raiz da história. Foucault as diferencia claramente, antepondo à segunda

¹⁵² OD, 10.

¹⁵³ *La philosophie structurale permet de diagnostiquer ce qu'est aujourd'hui?*. Idem, 595.

¹⁵⁴ Cf. por exemplo a crítica de Amiot, Michel - "Le relativisme culturaliste de Michel Foucault" in: *Les temps modernes*, n. 248, janeiro de 1967.

¹⁵⁵ *la philosophie...*, Idem, 599.

¹⁵⁶ Cf. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in: *Hommage à Jean Hypolite*, Paris, PUF, 1971. (trad. "Nietzsche, a genealogia e a história" in: *Microfísica do poder*, 16-18).

o epíteto "...nietzscheana". Outro dado é a filiação comum da arqueologia do saber e da genealogia do poder ao modelo da *Genealogia da Moral* de Nietzsche.

Após ter ressaltado tanto a diferença entre a arqueologia e a genealogia, caberia justificar essa declaração, estabelecendo a especificidade das duas abordagens em relação a um modelo comum ou concluindo que essa declaração é uma ilusão retrospectiva do próprio Foucault. Fariamos assim, a arqueologia de seu próprio pensamento. Analisemos como se configura a genealogia segundo suas primeiras formulações em Foucault.

Em *Nietzsche, a genealogia e a história*, Foucault analisa basicamente alguns conceitos nietzscheanos, cita-os em alemão, se concentrando em sutis deslocamentos de sentido. Analisa Nietzsche à lupa, retendo e ampliando as minúcias e definindo a sua própria problemática ao comentá-lo. Comentando o comentário de Foucault sobre Nietzsche, cremos estar falando ainda do próprio Foucault. Tentemos relacionar estes comentários com outros textos.

Analisamos acima em *As palavras e as coisas* a razão da inexplicabilidade das rupturas, porque elas tinham que ser inicialmente acolhidas apenas na ordem empírica. Relembremos os termos desta questão: a descontinuidade é o «*espaço que, para o pensamento está do outro lado, mas onde, contudo, ele não cessou de pensar desde a origem*»¹⁵⁷; a ruptura do pensamento, sua origem exterior, o acontecimento são o que não pode ser explicado até que «a arqueologia do pensamento esteja mais assegurada»¹⁵⁸. Por isso a arqueologia desdobra-se em duas tarefas. Sabemos que a primeira tarefa é o questionamento, a crítica do pensamento 'de dentro para fora', ou seja, segundo seus enunciados, discursos, disciplinas, é um trabalho empírico de etnologia da própria cultura ocidental. A segunda tarefa, que poderia finalmente explicar a ruptura, seria o questionamento do pensamento a partir de sua origem, de fora para dentro, «na direção por onde ele escapa de si mesmo»¹⁵⁹. Trata-se de uma genealogia do pensamento, não como procura do originário, mas como busca da origem efetiva no acontecimento, como explicação da ruptura. Ora, não podendo explicar a ruptura, Foucault também não pode explicar o movimento histórico do pensamento, não pode explicar o crucial problema da mudança histórica, pois tudo parece ocorrer como se as epistêmes fossem grandes

¹⁵⁷ PC, 65.

¹⁵⁸ PC, 66.

¹⁵⁹ PC, 66.

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

Em *A arqueologia do saber*, como vimos, o discurso é questionado por passos metodológicos, que se visualiza como um conjunto de círculos concêntricos. Na primeira parte da análise, parte-se do círculo maior: o arquivo, ao menor: o enunciado; definimos no interior do arquivo as formações discursivas e a inter-relação entre seus diversos discursos; em seguida delimitamos na formação discursiva os enunciados e suas relações com outros enunciados, com outros discursos ou com as práticas discursivas - trata-se de um «feixe de relações». Já na segunda parte da análise, regride-se do círculo mais interno: o do enunciado, até os mais externos e à dimensão do extra-discursivo, o 'lado de fora', onde se dão propriamente as práticas sociais que formam objetos, sujeitos, conceitos e estratégias para que os enunciados possam se formular. A primeira percorre o caminho de fora para dentro, a segunda, de dentro para fora, ou seja, o enunciado questiona a origem das práticas discursivas na dimensão da exterioridade onde as práticas não discursivas (práticas políticas, econômicas, sociais, institucionais, etc) ocorrem efetivamente e onde está o campo de utilização, de apropriação efetivo do discurso. Reaparecem, agora melhor analisadas, as mesmas duas tarefas que surgiram em esboço e como conclusão lógica dos problemas do método arqueológico em *As palavras e as coisas*. Nesta última, explicar a ruptura seria fazer a genealogia do pensamento, seria explicar o problema da mudança histórica; seria também fazer a difícil conexão entre a história das idéias e a história geral, explicar segundo que relações lógicas o pensamento que tem uma historicidade interna se forma efetivamente no seu exterior - na história efetiva onde se dão as práticas sociais. O que está sendo rejeitado aqui é a reação de causalidade, entendida como causa/efeito, antecedente/conseqüente, como ordem das identidades no tempo mas abordaremos isto abaixo.

Voltemos a *Nietzsche, a genealogia e a história*. A genealogia descrita acima como segunda tarefa da arqueologia, como procura da origem, se opõe à *Ursprung*, ou seja, à procura da origem metafísica, indefinidamente recuada no tempo, na verdade fora do

tempo, como é suposto pelo pensamento antropológico: «*a genealogia não se opõe à história como a visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias*»¹⁶⁰.

Uma outra forma de procurar a origem é a *Herkunft*, como busca da descontinuidade, da diferença, da ruptura, do acontecimento, está é a origem que a genealogia procura, não a continuidade no tempo, mas os cortes, as quebras. A *Herkunft*, que pode se traduzir como proveniência, se desdobra em outro conceito: a *Entstehung*, como busca da emergência. Definamos com mais precisão os dois conceitos. A *Herkunft* ordena as diferenças, estabelece os cortes, disseca, decupa, divide: «...*ela agita o que se percebia imóvel, fragmenta o que se pensava unido; mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo. Que convicção lhe resistiria? Mais ainda, que saber?*»¹⁶¹ Já a *Entstehung*, emergência, «*é a lei singular de um aparecimento...é a entrada em cena das forças*», estas 'emergem' num campo de forças já constituído, cujo funcionamento é o objeto da *Herkunft*, «*a emergência designa um lugar de confronto*»¹⁶². A *Herkunft* define internamente os sistemas de regras que se investem em saberes, discursos; a *Entstehung* define o momento em que as regras do jogo podem mudar, ela analisa o acontecimento. Se a proveniência se opunha à continuidade, marcava as rupturas, a emergência se opõe às significações ocultas, ela implica uma crítica da hermenêutica. «*Se interpretar era colocar lentamente em foco uma significação oculta na origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações*».¹⁶³ Torna-se claro que, seguindo as distinções nietzscheanas, o papel da proveniência é o que foi dado à arqueologia e o da emergência é o que deve ser dado à genealogia, os dois coincidem com as duas tarefas da arqueologia, analisadas acima.

¹⁶⁰ NGH, 16.

¹⁶¹ NGH, 21.

¹⁶² NGH, 24.

¹⁶³ NGH, 26.

A mesma distinção entre os dois conceitos é feita no final de *A ordem do discurso*, chamando-os de crítica e de genealogia: « *A crítica analisa os processos de rarefação, mas também de reagrupamento e de unificação dos discursos; a genealogia estuda sua formação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular*»¹⁶⁴. Foucault fala em rarefação, porque o discurso é raro, ou seja, nem tudo o que pode ser dito é efetivamente dito, há uma seleção: as estratégias discursivas, que definem os discursos que tiveram lugar efetivo na história; fala em reagrupamento, porque os discursos não têm a mesma função em épocas diferentes, mas é preciso estudar como mudam as disposições de conceitos, disciplinas, estratégias, é preciso estudar o arquivo de cada época; fala em unificação, pois os discursos são sempre unificados por sínteses irrefletidas, como o autor, a obra e as disciplinas - essa é a tarefa propriamente da arqueologia. A genealogia estuda a formação ou a origem dos discursos segundo regras de transformação históricas. Esta origem é ao mesmo tempo regular e dispersa: regular, porque se pode analisar o sistema de práticas discursivas que nos dá acesso à essa origem; e dispersa, porque este sistema de práticas discursivas é uma multiplicidade, uma pluralidade, um sistema sem centro ou hierarquia de valor, um sistema atonal (conforme a metáfora que exploramos acima). Mostrar essa pluralidade é a tarefa da crítica, revelar sua origem no tempo, seu movimento histórico é função da genealogia.

*«Na verdade, estas duas tarefas não são nunca inteiramente separáveis; não há, de um lado, as formas da rejeição, da exclusão, do reagrupamento ou da atribuição e, de outro, em nível mais profundo, o surgimento espontâneo dos discursos que, logo antes ou depois de sua manifestação, são submetidos à seleção e ao controle»*¹⁶⁵.

A crítica analisa os procedimentos de controle do discurso, a genealogia sua emergência num campo de discursos já constituído. - «...as descrições críticas e as descrições genealógicas devem alternar-se, apoiar-se umas nas outras e se completarem. A parte crítica da análise liga-se aos sistemas de recobrimento do discurso...A parte genealógica da análise se detém, em contrapartida, nas séries da formação efetiva do discurso: procura apreendê-lo em seu poder de afirmação, e por aí entendo não um poder que se oporia ao poder de negar, mas o poder de constituir domínios de objetos, a

¹⁶⁴ OD, 65.

¹⁶⁵ OD, 65-66.

*propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas. Chamemos de positividades esses domínios de objetos; e, digamos, para jogar uma segunda vez com as palavras, que se o estilo crítico é o da desenvoltura estudiosa, o humor genealógico será o de um positivismo feliz».*¹⁶⁶

Mas as duas tarefas são simultâneas e indiferenciadas, é só devido às suspensões, aos 'entre parênteses' da arqueologia, que o questionamento do acontecimento, da origem do discurso nas práticas sociais não pôde aparecer de forma direta. E na verdade, a genealogia não pôde aparecer porque a arqueologia é sua condição de possibilidade, contudo não há dois métodos: prolongando-se na genealogia, é a própria arqueologia que muda de nome, que se torna uma genealogia. Os conceitos são os mesmos. acontecimento, ruptura, exterioridade, etc, o próprio domínio de análise genealógica já se encontrava delineado em *As palavras e as coisas*, como vimos. O sistema de análise histórica - esta 'lógica atonal' - é o mesmo para os dois aspectos, o que muda é apenas o foco, a perspectiva pela qual entramos nesse método e abordamos a realidade: «*Entre o empreendimento crítico e o empreendimento genealógico, a diferença não é tanto de objeto ou de domínio mas, sim, de ponto de ataque, de perspectiva e de delimitação*»¹⁶⁷. Tornou-se fundamental questionar o discurso a partir das relações sociais que o produzem, a partir do poder; e não mais fazer o estudo interno, intrínseco do discurso, deixando em aberto este lugar das relações sociais efetivas. Mas o lugar já se encontrava constituído, bastava explorá-lo e, por outro lado, sem a hipótese da autonomia dos discursos, ele nunca teria se formado, não se teria tomado consciência dele.

Há um modelo de base tanto para a arqueologia, como para a genealogia, que vai se descortinando aos poucos, até se assumir como genealogia do poder. Esse modelo é o que Foucault vinha procurando desde que colocou em foco pela primeira vez o problema do método logo após a redação de *As palavras e as coisas*. Os principais conceitos, procedimentos, abordagens desse método que evoluem desde *As palavras e as coisas* e ganha forma em *A arqueologia do saber*, esta é o ponto decisivo, o limiar a partir o qual a metodologia histórica que se definiu como genealógica, tornou-se possível. Não devemos

¹⁶⁶ OD, 70.

¹⁶⁷ OD, 66-67.

pensar que havia um método arqueológico que alcançou seu auge em *A arqueologia do saber* e que depois foi abandonado, substituído por outro método, o genealógico; não há um *turning point* entre a arqueologia e a genealogia: o que havia era um espaço não desenvolvido, mas presente na arqueologia para uma genealogia não plenamente configurada ainda, e por outro lado, há na genealogia todos os pressupostos e conceitos da arqueologia, pois esta é a condição de possibilidade da genealogia. Há um só método em processo de evolução constante, um só pensamento em movimento. Foi a reflexão longa, densa, árida e lenta sobre o método o que permitiu a Foucault transcender o domínio da história das idéias e chegar á obra-prima historiográfica que é *Vigiar e Punir*.

Portanto, se acima nossa intenção foi definir como a arqueologia do saber pôde ser condição de possibilidade para a formulação da genealogia; nossa próxima tarefa será desmontar essa genealogia tão bem elaborada, tão bem soldada, tão clara que nem percebemos seus conceitos fundamentais - seus temas históricos e empíricos parecem se mover por si próprios -, que não percebemos a armação metodológica que está por trás. O histórico parece se fundir com os esquemas formais que ela continua a utilizar. Com isso, tentaremos demonstrar como a metodologia arqueológica se preserva na genealogia, logicamente e de fato.

2.3. A arqueologia entre história e filosofia

Após terminar a redação de *As palavras e as coisas*, Foucault concebeu o projeto de uma arqueologia da história, para estender sua hipótese sobre a epistême. Numa nota de rodapé do texto *Réponse à une question*, este projeto está anunciado da seguinte forma: «*Eu espero Ter oportunidade de analisar os problemas do discurso histórico numa próxima obra, que se intitulará, mais ou menos: O Passado e o Presente: uma outra arqueologia das ciências humanas*».¹⁶⁸ Numa entrevista da mesma época, Foucault anuncia seu livro nunca escrito sobre a história, que trataria da «*análise do saber e da consciência histórica no ocidente após o séc. XVI*»¹⁶⁹, que estabeleceria o corte ou uma descontinuidade justamente em Marx, após ter elogiado a concepção de história em *Lire le*

¹⁶⁸ Cf. RQ, 676, nota.

¹⁶⁹ Idem, 587.

Capital de Althusser. Isso em flagrante contradição com o que dissera em *As Palavras e as Coisas*: «O marxismo está no pensamento do século XIX como peixe n'água: o que quer dizer que noutra parte deixa de respirar»¹⁷⁰. No trecho citado, em tratando-se de uma entrevista, parece que Foucault coloca uma lealdade de geração acima dos seus pressupostos teóricos, ou seja, ressalta a afinidade e minimiza a crítica. Trata-se de uma solução de compromisso, de um consenso estruturalista, que manteve unidos teoricamente Freud, Marx e Nietzsche (ou seja: Lacan, Althusser e Foucault, os líderes do estruturalismo filosófico). Foucault precisa o conteúdo desse projeto sobre a arqueologia da história, em relação aos materiais de *As palavras e as coisas*: «Quando se fizer a arqueologia do saber histórico, será preciso utilizar novamente os textos sobre a linguagem e será preciso relacioná-los com as técnicas da exegese, da crítica das fontes, com todo o saber concernente à escritura santa e à tradição histórica...»¹⁷¹

Foucault ainda afirma que, tendo encontrado as «leis formais» que regem a aparição dos enunciados, chegou a um modelo teórico único (a epistême), a domínios epistemológicos diferentes, do que concluiu na autonomia dos discursos. A relação com as práticas, as instituições, a política, a sociedade, se faria como outras camadas, na exterioridade:

«...nos encontramos diante de dois eixos de descrição perpendiculares: o dos modelos teóricos comuns a vários discursos, o das relações entre o domínio discursivo e o domínio não discursivo. Nas *Palavras e as Coisas*, eu percorri o eixo horizontal, na *História da Loucura* e no *Nascimento da Clínica* a dimensão vertical da figura»¹⁷². A junção dos dois eixos é o objeto de *A Arqueologia do Saber*.

É preciso compreender porque foi preciso chegar à autonomia discursiva, radicalizando o método arqueológico, para que fosse possível surgir a genealogia. É na parte polêmica de *As Palavras e as Coisas* sobre a crítica do discurso antropológico e das ciências humanas, que encontramos colocados pela primeira vez, em negativo, os pressupostos da genealogia: a liberação dos quatro critérios do discurso antropológico, a necessidade de resolução do problema da mudança histórica, e do problema da relação entre o discursivo e o não-discursivo, que não pode ser concebida na exterioridade

¹⁷⁰ PC, 277.

¹⁷¹ *Sur les façons d'écrire l'histoire*, entrevista com R. Bellour, junho de 1967, DE, II, 589.

¹⁷² *Idem*, 590.

arqueológica. Pois o poder é imanente ao discurso e o discurso imanente ao poder, o corpo é o *locus* de junção de discurso e história.

Ainda na mesma entrevista, Foucault aborda a relação filosofia/história, ou a função filosófica da historiografia:

*«...muma cultura como a nossa, todo discurso aparece às custas do desaparecimento de todo acontecimento.»*¹⁷³. O discurso se instaura, adquire o valor de verdade no desaparecimento, no apagamento, no esquecimento, no mascaramento do acontecimento que lhe dá origem. O que este mascaramento esconde é a historicidade de toda verdade, seu caráter provisório. Este esquecimento é o que provoca a "ilusão retrospectiva", conforme a qual, a história de uma disciplina ou ciência seria uma série contínua em direção à racionalidade. Assim, Foucault pode definir a função da história da seguinte maneira:

*«Se a história possui um privilégio, seria sobretudo na medida em que ela desempenharia o papel de uma etnologia interna de nossa cultura e de nossa racionalidade, e incarnaria, por consequência, a possibilidade mesma de toda etnologia»*¹⁷⁴. O recurso ao olhar distanciado do antropólogo, ou para Foucault a "exterioridade", é o principal recurso de que lança mão para afirmar a relatividade de toda verdade, sem pretender se afirmar como uma outra verdade, igualmente relativa. Analisaremos esse 'paradoxo da validação' da arqueologia abaixo. Em outra entrevista, pouco posterior, evidencia-se a relação desse olhar distanciado e uma espécie de crítica filosófica da cultura:

*«Eu busco me situar no exterior da cultura à qual nós pertencemos, analisar suas condições formais para fazer sua crítica, não no sentido em que se trataria de reduzir os valores, mas para ver como ela pode efetivamente se constituir»*¹⁷⁵. Na verdade, como já foi dito, a arqueologia para sua tarefa de escavação discursiva quando se aproxima da atualidade, do arquivo no qual falamos, dos discursos que utilizamos, do acontecimento que fundou nosso pensamento: a ruptura da modernidade. A potência analítica da arqueologia cessa, e aí começa a parte polêmica ou doxológica do trabalho, quando

¹⁷³ Idem, 597.

¹⁷⁴ Idem, 598.

¹⁷⁵ *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, entrevista de setembro de 1967, DE, II, 601.

chegamos a nosso próprio *locus* discursivo, quando não há mais solo a escavar. É aí que se coloca o ato filosófico que instaura essa crítica dos discursos, o diagnóstico:

«*Eu procuro diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que nós somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que nós dizemos*»¹⁷⁶. Mas, filiando-se não à Kant, mas à genealogia de Nietzsche, Foucault diz sobre esse ato filosófico de diagnóstico do presente:

«*Nietzsche descobriu que a atividade particular da filosofia consiste no trabalho do diagnóstico: o que somos nós hoje? Qual é este "hoje" no qual nós vivemos? Uma tal atividade de diagnóstico comportaria um trabalho de escavação sob seus próprios pés para estabelecer como se constituiu, antes dele, todo este universo de pensamento, de discurso, de cultura que era o seu universo*»¹⁷⁷.

O problema que se coloca é o de explicar a mudança história, sem recorrer aos vínculos simplistas da causalidade, das influências e tradições, da liberdade dos sujeitos. Toda a operação de desconstrução que Foucault realiza na história das idéias tem esse problema em vista. A solução encontrada é substituir o conceito de causalidade por relações lógicas complexas: «*A partir do momento em que se introduz na análise histórica relações de tipo lógico, como a implicação, a exclusão, a transformação, é evidente que a causalidade desaparece*»¹⁷⁸.

Assim, uma questão mais complexa e crucial eclipsa o projeto da arqueologia da história e origina outro projeto: o de uma desconstrução da história das idéias e de elaboração de um método para o tratamento do complexo problema da mudança histórica. Esse projeto metodológico coloca também as relações entre a história das idéias, a história geral e o estruturalismo, o principal ponto de contato entre história e estruturalismo seria: «*O estruturalismo e a história contemporânea são instrumentos teóricos graças aos quais pode-se, contra a velha idéia da continuidade, pensar realmente seja a descontinuidade dos acontecimentos, seja a transformação das sociedades*»¹⁷⁹.

No final do prefácio de *A arqueologia do saber*, Foucault revela o propósito preciso do livro, afirma que não se trata de aplicar um método estrutural ao domínio do saber histórico, mas de «*revelar os princípios e as consequências de uma transformação*

¹⁷⁶ *Idem*, I, 620.

¹⁷⁷ *Idem*, 612-613.

¹⁷⁸ *Idem*, 607.

¹⁷⁹ *Revenir à l'histoire*, entrevista de 9/out/70, DE, III, 281.

*autóctone que está em vias de se realizar no domínio do saber histórico»¹⁸⁰. Essa relação com o estruturalismo tem sua razão: «...o estruturalismo, ao menos em sua forma primeira, foi um empreendimento cujo propósito era de dar um método mais preciso e mais rigoroso às pesquisas históricas»¹⁸¹. Como exemplos, tirados dos inícios do estruturalismo, Foucault aponta a obras do etnólogo Franz Boas, do linguísta Troubetsoi e de um historiador da literatura como Roland Barthes: cada um dos três descobriu temporalidades próprias aos seus domínios de análise (sociedades, fonologia, literatura) e descreveu transformações precisas, e vez da forma vazia das influências e das tradições - com isso, eles possibilitaram a conexão entre a história das idéias (que não é uma, mas várias séries históricas) e a história geral (economia, sociedade, política, cultural). Os elementos prévios para essa relação são colocados por *A arqueologia do saber*, com o que Foucault pretende superar a aparente contradição entre sincronia e diacronia ou estruturalismo e história.*

É também um trabalho sobre sua própria obra. Em relação a suas três obras anteriores: *História da loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*, Foucault pretende teorizar e formular os instrumentos de análise, clarificando o seu propósito e assim, «definir um método de análise histórico que esteja liberado do tema antropológico»¹⁸². No horizonte da radical crítica do pensamento antropológico na segunda parte de *As palavras e as coisas*, trata-se de elaborar um instrumento conceitual, em método que, de certa forma, garanta que se permaneça fora do círculo vicioso da antropologia. Nesse percurso metodológico, desde *História da loucura* até *As palavras e as coisas*, observa Foucault: «As pesquisas sobre a loucura e o aparecimento de uma psicologia, sobre a doença e o nascimento de uma medicina clínica, sobre as ciências da vida, da linguagem e da economia, foram tentativas de certa forma cegas: mas elas se esclareciam sucessivamente, não somente porque precisavam, pouco a pouco, seu método, mas porque descobriram - neste debate sobre o humanismo e antropologia - o ponto de sua possibilidade histórica»¹⁸³.

¹⁸⁰ AS, 18.

¹⁸¹ Revenir... idem, 268.

¹⁸² AS, 18.

¹⁸³ AS, 18-19.

A concepção de historicidade da arqueologia procura se desviar das discussões sobre a oposição entre sincronia e diacronia; história e devir; estrutura e acontecimento. Ela suspende a cronologia única, a sucessão absoluta e o encadeamento causal dos acontecimentos no tempo. Ela substitui a duração única por multiplicidades de sucessões ou séries, que se superpõem e se entrecruzam, cada uma devendo ser analisada e apreendida em seu nível próprio: «*A história não é, portanto, uma duração, é uma multiplicidade de durações que se encavalam umas nas outras*»¹⁸⁴. Para utilizar uma metáfora musical, trata-se de uma temporalidade que não obedece à sucessão linear e constante de pulsos do compasso clássico, mas do tempo irregular, eivado de pausas e de durações suspensas, do serialismo musical. Se as três temporalidades de Braudel (a longa, a média e a curta duração ou tempo dos acontecimentos) poderiam ser comparadas ao politonalismo de Stravinsky e Bartok, a temporalidade arqueológica equivale à radicalização do discurso musical operada por Schönberg e Webern - ao atonalismo.

Foucault busca liberar a história das idéias do 'modelo linear da fala', em que os acontecimentos se sucedem numa ordem de causa e consequência e do 'modelo do fluxo de consciência', em que há esquecimentos e retomadas.¹⁸⁵ Essas duas formas de conceber a história do pensamento supõe uma origem indeterminada, a continuidade no tempo e uma totalização por se realizar: «*Gênese - continuidade - totalização: eis os grandes temas da história das idéias, através dos quais ela se liga a uma certa forma, hoje tradicional, de análise histórica*».¹⁸⁶ A este modelo, pertence a concepção dialética de história, que é o principal alvo da crítica de Foucault:

«...aos olhos de alguns, a história enquanto disciplina constituía o último refúgio da ordem dialética: nela, se poderia salvar o reino da contradição racional», trata-se ainda de uma «*concepção de história organizada sobre o modelo da narrativa como grande série de acontecimentos apreendidos numa hierarquia de determinações: os indivíduos estão presos no interior desta totalidade que os supera e os utiliza, mas da qual eles são, talvez, ao mesmo tempo, os autores semi-conscientes*»¹⁸⁷.

Este é o dialogismo através do qual se construiu a arqueologia de Foucault: a contestação, a polémica contra a concepção dialética de história (comum à sua geração),

¹⁸⁴ *Revenir à l'histoire*, 279.

¹⁸⁵ AS, 193.

¹⁸⁶ AS, 158.

¹⁸⁷ *Sur les façons d'écrire l'histoire*, entrevista com R. Bellour, junho de 1967, DE, II, 585-600.

sem contudo recusar a própria historicidade. Trata-se de uma desconstrução do discurso histórico continuísta, identitário ou dialético, para reconstruir positivamente, através de novos conceitos e métodos, uma nova forma de historicidade; ou, em outros termos, trata-se de tirar as conseqüências da revolução epistemológica que se desencadeava na disciplina histórica: o surgimento de uma história descontinuista, não-antropológica e não-dialética.

Em *A ordem do discurso*, Foucault esclarece um pouco mais sua concepção de história: «Certamente a história há muito tempo não procura mais compreender os acontecimentos por um jogo de causas e efeitos na unidade informe de um grande devir, vagamente homogêneo ou rigidamente hierarquizado; mas não é para reencontrar estruturas anteriores, estranhas, hostis ao acontecimento. É para estabelecer as séries diversas, entrecruzadas, divergentes muitas vezes, mas não autônomas, que permitem circunscrever o 'lugar' do acontecimento, as margens de sua contingência, as condições de sua aparição»¹⁸⁸.

Este trecho ressalta novamente que a estrutura não se opõe ao acontecimento, nem a transformação ao devir, a análise em termos de lei, regra, derivação, transformação, causalidade circular, procura não negar a história efetiva, mas dar um conteúdo real, concreto à noção vazia da 'mudança'. Em vez de explicações mágicas, milagrosas, como a visão de mundo, o espírito da época, os grandes sujeitos criadores, trata-se de analisar a história das idéias com rigor teórico e com conceitos precisos. A filosofia da história supunha um grande devir, homogêneo e totalizante, a arqueologia busca a especificação das relações entre séries divergentes de acontecimentos econômicos, sociais, culturais, políticos, discursivos - cada um com sua própria periodização, e exigindo abordagens específicas para se constituírem como objetos. A teorização dessas relações é o objetivo da *Arqueologia do saber*.

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

¹⁸⁸ OD, 56.

filósofos de ontem tomam ainda como a história 'viva' mas com o trabalho efetivo dos historiadores»¹⁸⁹.

O jogo de noções e conceitos da concepção tradicional de história e da história arqueológica, no mostra que não se trata de uma crítica ao trabalho dos historiadores, mas ao estatuto filosófico da história. A liberação da concepção dialética de história, que supõe a continuidade, a totalização, a evolução da consciência em direção à consciência de si, direciona-se a uma concepção filosófica da história à altura do trabalho efetivo dos historiadores. Não se trata de substituir seus métodos, ao contrário, para Foucault, trata-se de expandir suas aquisições ao domínio da história das idéias, conectando os dois por um conjunto e noções que foram definidas em *A arqueologia do saber*.

A arqueologia é uma análise histórica das diferenças: entre enunciados, discursos, épocas, séries de documentos, enfim, da diferença fundamental entre o presente e o passado. Em vez de reduzir as diferenças a uma grande continuidade oculta, na forma de uma 'visão de mundo', um 'espírito da época' ou uma superestrutura única: «*se há um paradoxo da arqueologia, não é no fato de que ela multiplicaria as diferenças, mas no fato de que ela se recusa a reduzi-las - invertendo, assim, os valores habituais*».¹⁹⁰ Mas ela não postula uma diferença absoluta - mesmo porque seria uma contradição - da mesma forma que se supunha uma sucessão absoluta no tempo, ela investe a hierarquia de valor: «*não se trata de emprestar ao descontínuo o papel atribuído até então à continuidade*», mas de «*fazer atuar o contínuo e o descontínuo um contra o outro: mostrar como o contínuo é formado segundo as mesmas condições e conforme as mesmas regras que a dispersão*».¹⁹¹

Ao invés de supor um discurso histórico organizado pelo modelo da metáfora biológica da evolução ou pela metáfora da consciência, como um grande sujeito anônimo da história, ou seja, pressupor um pensamento do Mesmo, do semelhante, do contínuo por trás da história - o que a arqueologia faz é tomar a diferença como pressuposto.

A diferença ou descontinuidade é «uma operação deliberada do historiador» e «o resultado de sua descrição», ou seja, é tanto *res gestae* como *rerum gestarum*; ela é objeto e instrumento de pesquisa ao mesmo tempo. Mas a aparente circularidade em postular a

¹⁸⁹ OD, 56-57.

¹⁹⁰ AS, 195.

¹⁹¹ AS, 198.

diferença como pressuposto tem uma abertura, que é sua razão de ser: o historiador fala a partir da diferença que constitui seu próprio discurso, no seu presente - ele afirma a diferença deste presente que é seu *locus* de enunciação. O discurso histórico como forma de ação no presente é a condição de validação, a maior justificação desse discurso. E é sobre esse diagnóstico do presente, pressuposto como diferença do passado, que o historiador organiza todo seu discurso.

Podemos esclarecer agora porque dedicamos tantas páginas acima à ruptura da modernidade e à crítica ao pensamento antropológico. É a partir desta crítica, desta tentativa de ruptura que uma reflexão sobre essa mutação se tornou possível: ela é a abertura, a pequena descontinuidade que dá a «possibilidade histórica» e assim, a validade, a legitimidade do próprio discurso de Foucault. Com efeito, para o historiador, como para Foucault, a descontinuidade ou a diferença «*não é simplesmente um conceito presente no discurso do historiador, mas este, secretamente, a supõe: de onde poderia ele falar, na verdade, senão a partir dessa ruptura que lhe oferece como objeto a história - e sua própria história*»¹⁹². Apresentamos acima, na análise de *As palavras e as coisas*, o paradoxo da validação do discurso arqueológico: como se poderia fazer uma 'história da verdade', sem um discurso que se pretenda verdadeiro, sem um discurso enunciado na exterioridade? A resposta não pode ser dada por um sujeito transcendental do conhecimento, um sujeito a-histórico, pois é a ruptura em que se insere o que dá legitimidade à sua palavra, ainda mais, que lhe dá objetos, métodos e conceitos com que falar e com que criticar seu próprio presente - caso contrário, a questão nem chegaria a se colocar, porque a história não seria seu objeto e a crítica do presente não se tornaria possível. O diagnóstico é a constatação de que o presente que vivemos é ele próprio uma descontinuidade, uma diferença e a possibilidade da ruptura. A análise arqueológica de camadas de acontecimentos e de rupturas, feita na exterioridade, não evidencia as raízes profundas que o presente deita no passado, mas que este presente é abertura e é diferença e que todas as camadas arqueológicas do passado serviram tão somente para ressaltar o volume deste presente, a delimitá-lo em suas possibilidades - fizeram surgir o espaço branco em que a mudança é possível e que é o *locus* de onde fala o arqueólogo.

¹⁹² AS, 10.

Capítulo III. AS PRÁTICAS

*«Si notre société se définissait comme folle,
elle s'exclurait elle-même»*

Foucault

Seção 1. A passagem da Arqueologia para a Genealogia

Na fase do trabalho de Foucault entre *A Arqueologia do Saber* e a aula inaugural *A Ordem do Discurso* de 1970, deu-se, a partir de uma reflexão metodológica, o isolamento teórico do nível das práticas discursivas, do problema do 'regime discursivo', dá-se a descoberta do nível estratégico do discurso e a formulação dos projetos de uma história do "sistema penal" e de uma história "das interdições que atingem o discurso da sexualidade"¹⁹³. Porém, com tudo isso, de forma nenhuma se encontra já formulada a genealogia e o nível de análise que lhe é próprio. Não será a partir da questão da metodologia que poderemos colocar o problema genealógico. A tarefa que Foucault se colocou de clarificar o método arqueológico e o caminho que seguiu *desde As Palavras e as Coisas* até *A Arqueologia do Saber* não resolvem o problema da eclosão desse novo objeto que é o poder. Ao iniciar sua trajetória no *Collège de France*, em 1970, Foucault expõe a intenção de trabalhar com a história dos sistemas penais e com a história dos discursos sobre a sexualidade, mas os pressupostos metodológicos que pensa utilizar para isso são na verdade os mesmos que havia aplicado na *História da Loucura* e no *Nascimento da Clínica*, mesmo com os esclarecimentos e a depuração do método, realizados nos últimos anos da década de 60 e consubstanciados na *Arqueologia do Saber*.

O que permitiu a abertura teórica de todo o campo da genealogia, o que garantiu sua fecundidade metodológica, é a concepção 'positiva' do poder (e com ela a inter-relação norma-corpo-saber), ou seja, não propriamente um método com suas regras e funções puramente discursivas (como era o caso da *Arqueologia do Saber*), mas a emergência de um novo objeto, mais que isso, de todo um novo domínio de objetos e de uma forma de encará-los. A abordagem da disciplina, da normalização, da sexualidade e do biopoder só se tornaram possíveis a partir do momento em que o poder foi visto como *energeia*, como canalizador de energia social para finalidades estratégicas, incitando em vez de reprimindo, estimulando hábitos e comportamentos em vez de impedi-los¹⁹⁴. Foucault entra a partir de

¹⁹³ Cf. OD, 63 e 67.

¹⁹⁴ Sobre isso cf. Honneth, Axel - *Critique of Power*, London, Cambridge, 1997, p. 163 e sg, 176 e sg.

1970 numa verdadeira crise metodológica, da qual só sairá anos depois, culminando com a publicação de *Vigiar e Punir* (1975). O espaço de cinco anos coberto por essa crise é o que tentaremos abordar a seguir, usando como fontes os resumos dos cursos do *Collège de France* e suas entrevistas feitas nessa época.

A elaboração metodológica empreendida na *Arqueologia do Saber* é ela mesma ambígua (e Foucault o reconhece), pois não são sistematizadas as relações entre formações discursivas e formações sociais e econômicas, além disso, como método a *Arqueologia* não prescreve o modo de sua utilização, não especifica como utilizar seus instrumentos (assim, a sua panóplia de conceitos e distinções teóricas tornam-se ineficientes na prática). Para Foucault, ela seria apenas a explicitação do objeto de estudo e do nível de análise presentes nos trabalhos anteriores¹⁹⁵: "*Enfim, na Arqueologia do Saber, eu tentei precisar o lugar exato de onde eu falava*"¹⁹⁶. Trata-se de um trabalho de esclarecimento, propedêutico apenas, com o que a tarefa que se afigura daí por diante é de dar a justificação teórica, fundamentar conceitos, métodos e objetos da arqueologia.

Numa entrevista de 1971, ao delimitar seus projetos, averiguamos que o limiar da genealogia ainda não foi atingido, ao contrário, há um retorno ao modelo metodológico da *História da Loucura*, para tentar sair da deriva arqueológica. Por altamente representativa, citemos a passagem inteira:

*"Até o presente, me parece que os historiadores de nossa sociedade, de nossa civilização procuraram sobretudo penetrar o segredo íntimo de nossa civilização, seu espírito, a maneira como ela constitui sua identidade, as coisas às quais ela atribui valor. Em compensação, foi muito menos estudado o que nossa civilização rejeita. Me pareceu interessante tentar compreender nossa sociedade e nossa civilização através de seus sistemas de exclusão, de rejeição, de recusa, através daquilo que ela não quer, seus limites, a obrigação na qual ela se encontra de suprimir um certo número de coisas, de pessoas, de processos, o que ela deve deixar cair no esquecimento, seus sistemas de repressão-supressão"*¹⁹⁷.

A arqueologia constrói seu objeto não por identidade, mas por negatividade, não por semelhança, mas por diferença. É por isso que ela se colocou como tarefa resgatar o

¹⁹⁵ "uma tentativa de identificar o nível no qual eu devia me situar para fazer surgir esses objetos que eu havia manipulado durante muito tempo sem mesmo saber se eles existiam, e pois sem poder nomeá-los" (DE, II, 157).

¹⁹⁶ DE, II, 158.

¹⁹⁷ DE, II, 184.

avesso da cultura ocidental, os objetos que por serem excluídos, rejeitados, desvalorizados, foram soterrados sob camadas de discurso identitário, positivo, idealizante. No plano do método, a forma de resgatar o discurso enterrado é a colocação entre parênteses do sentido, do valor desses objetos para os sujeitos que lhes são historicamente contemporâneos, assim como a colocação entre parênteses da posição que os sujeitos atuais poderiam ter sobre esses objetos. Trata-se então de suspender ao mesmo tempo o significado e a posição do sujeito sobre os objetos abordados, reduzindo-os a 'monumentos', isto é, tratando os discursos como se fossem vestígios materiais de uma realidade enterrada e não documentos com um significado sedimentado. São objetos como a loucura, a morte e a doença, aos quais Foucault pensa poder acrescentar a sexualidade e a delinquência. Portanto, articulando seu trabalho em torno dos conceitos de exclusão e de repressão, Foucault quer aplicar o modelo da exclusão do louco à questão do discurso da sexualidade e do poder, tratando-os como 'sistemas de exclusão'. Será somente quando Foucault aplicar o conceito de *positividade* - já utilizado nas *Palavras e as Coisas* para definir a emergência das formações discursivas - ao domínio das práticas, que se tornará possível conceber um novo modelo metodológico para abordar as novas questões. Ainda aqui, *As Palavras e as Coisas* é determinante, inclusive na medida em que *Vigiar e Punir* é sua reescritura - o nascimento das ciências humanas apreendido no nível das práticas, técnicas e processos que as fizeram surgir (esse 'surgir', 'emergir', 'nascido', 'produzir-se' são o que designa a *positividade*), resolvendo o polêmico problema de 'explicar as descontinuidades'. Mas não nos adiantemos e continuemos analisando a crise.

Portanto, em 1971, Foucault pensa em tratar do sistema penal segundo o modelo da exclusão do louco, ou seja, como um 'sistema de repressão', abordando o crime (à semelhança da loucura) como uma transgressão à barreira que separa o permitido do proibido, o legal do ilegal - identificando a sociedade ocidental pelo negativo, no caso, por todos os comportamentos e modos de ser reprimidos pela sociedade, que os faz passar para o lado da delinquência, da negatividade. O modelo aplicado aqui é o da separação entre o bem e o mal, o bom e ruim da *Genealogia da Moral* de Nietzsche. Deste ponto de vista, o poder (deduzido negativamente a partir do saber), o poder como também o desejo tornam-se os grandes 'recalcados' da cultura ocidental: "*Para dizer grosso modo as coisas, o acontecimento e o poder, é o que é excluído do saber tal como ele está organizado em*

nossa sociedade"¹⁹⁸. O que o leva a se aproximar do freudo-marxismo, aderindo ao modelo da luta de classes e da reprodução das relações de poder através da ideologia e dos aparelhos institucionais (é o modelo da repressão e do controle ideológico, tal como apresentados na teoria dos "aparelhos ideológicos de Estado" de Althusser¹⁹⁹). A contestação do sistema passa pela contestação da barreira entre o legítimo e o excluído (bem e mal, moral e imoral, etc), o seu alvo é a instituição (entendida como aparelho ideológico), que produz e reproduz a exclusão²⁰⁰. Conforme ao discurso que em 1976 Foucault chamará de 'hipótese repressiva', trata-se de liberar os indivíduos dos sistemas de repressão ideológicos, como os tabus sexuais e a repressão da droga, trata-se de romper com os interditos que limitam a existência individual, através de práticas como a das sociedades comunitárias (em 1976, Foucault terá claro que o estímulo a romper com o poder é uma incitação do próprio poder, que se expande e predomina estimulando e não reprimindo).

Misturando Marx, Nietzsche e Freud, bem ao modo do freudo-marxismo, Foucault critica os sistemas de exclusão, associados ao humanismo ocidental como grande sistema de dominação.²⁰¹

*"Quando um juízo não pode mais se enunciar em termos de bem e mal, nós o exprimimos em termos de normal e de anormal. E quando se trata de justificar esta última distinção, voltamos à considerações sobre o que é bom ou nocivo ao indivíduo. São expressões de um dualismo constitutivo da consciência ocidental"*²⁰².

Se se trata apenas de uma repressão ideológica, teoricamente seria fácil romper com a divisão, inclusive considerando que as práticas que contestariam o sistema já se encontram na realidade: *"A sociedade futura se esboça talvez através das experiências como a droga, o sexo, a vida comunitária, uma outra consciência, um outro tipo de*

¹⁹⁸ "Pour dire les choses en gros, l'événement et le pouvoir, c'est ce qui est exclu du savoir tel qu'il est organisé dans notre société". DE, II, 226.

¹⁹⁹ Althusser, Louis - *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado* in: *Posições*, Lisboa, Horizonte, s/d, pp. 75-128.

²⁰⁰ Encontramos numa entrevista esta formulação totalmente althusseriana: "O humanismo consiste em querer mudar o sistema ideológico sem tocar na instituição; o reformismo em mudar a instituição sem tocar no sistema ideológico. A ação revolucionária se define, pelo contrário, como um abalo simultâneo da consciência e da instituição, o que supõe que contestemos as relações de poder das quais elas são o instrumento, a armadura" (DE, II, 231).

²⁰¹ "O humanismo é o que inventou uma por vez, essas soberanias assujeitadas que são a alma (soberania sobre o corpo, submetida a Deus), a consciência (soberania na ordem do juízo; submissa à ordem da verdade), o indivíduo (soberano titular de seus direitos, submisso às leis da natureza ou às regras da sociedade), a liberdade fundamental (interiormente soberana, exteriormente aquiescente e concorde com seu destino). Logo, o humanismo é tudo aquilo pelo qual no Ocidente 'se barrou o desejo de poder' - interdição de querer o poder, exclusão da possibilidade de tomá-lo" (DE, II, 226).

²⁰² DE, II, 233.

individualidade..."²⁰³. Não devemos ver nisso uma prefiguração do que viria a ser a 'estética de si' na última fase de Foucault, a referência ao problema da consciência é uma regressão teórica em relação às aquisições das *Palavras e as Coisas* e *Arqueologia do Saber*, resgatando, em detrimento da problemática do discurso, o conceito de ideologia e a problemática da consciência, atrelados à questão althusseriana dos aparelhos ideológicos. Foucault parece rejeitar sua própria elaboração teórica, por considerá-la, nesse momento, distante da *praxis*; sem dispor de uma nova linguagem que permita abordar as novas lutas e o poder, ele acaba reatando com um jargão marxista, e com uma problemática da ideologia e da repressão, alheia a seus próprios pressupostos filosóficos²⁰⁴.

Portanto, são os problemas práticos - a militância política, a agitação estudantil, os novos movimentos sociais - que levaram Foucault a essa crise teórica, a partir do momento que uma teoria da linguagem não é mais suficiente para dar conta desse tipo de questão²⁰⁵. Assim, devemos nos concentrar um instante na militância política de Foucault. Entre 1971 e 1972, Foucault articula e participa de diversas manifestações contra o racismo, em defesa dos direitos dos imigrantes, é visto nas passeatas ao lado de Sartre, Jean Genet e Claude Mauriac. Embora não tenha aderido a nenhum movimento organizado, sua postura está próxima dos maoístas (debate freqüentemente com os integrantes do jornal *La Cause du Peuple*, ligado ao nome de Sartre). No final de 1972, participa dos "comitês Verdade-Justiça", criados em toda a França para julgar a ação da polícia na repressão aos movimentos sociais. O modelo é histórico: são os tribunais revolucionários de 1792, assim como os tribunais da Revolução Cultural chinesa. Dessa experiência, Foucault retira o questionamento de todo o sistema de justiça 'burguês', que se destina não a 'defender a sociedade', mas a reproduzir a delinqüência e com ela as distinções de classe. Em 1973, Foucault participa da fundação do jornal *Libération*, que se pretendia então ser um órgão a serviço dos trabalhadores, para denunciar a repressão ideológica do poder. Contudo, sua principal atividade política foi a criação do GIP (Grupo de Informação Prisões), destinado a questionar as verdadeiras condições dentro das prisões e a questionar todo o sistema de repressão policial e de punição na França, lutando em primeiro lugar pela abolição da pena

²⁰³ DE, II, 234.

²⁰⁴ Veremos adiante, na análise de *Vigiar e Punir*, como a questão da linguagem se resolve e que conceitos Foucault propõe para substituir *ideologia*, *alienação*, *consciência de classe*, etc.

²⁰⁵ Para o que se segue cf. a biografia de Foucault Éribon, *D. Michel Foucault (1926-1984)*, São Paulo, Cia das Letras, 1990 e o segundo volume dos *Dits et Écrits*.

de morte. O GIP funcionou de 1971 a 1973. Sobre seu modelo foram criados também o GIS (Grupo de Informação saúde), o GIA (Grupo de Informação Asilos) e o GISTI (Grupo de Informação e de apoio aos trabalhadores imigrados). Contudo, entre 1974 e 1975, os grupos começavam a se desfazer, a movimentação política a esfriar, se arrefece a efervescência política do pós-maio de 68. Adiante, analisaremos as lições desses movimentos para a obra de Foucault, por agora, voltemos à teoria.

Nessa época, Foucault retorna à *História da Loucura* em diversas ocasiões. É a época da antipsiquiatria de Franco Basaglia, provocando uma celebridade e uma repercussão tardia da *História da Loucura*, contrastando com a fria recepção que lhe foi dada por ocasião de sua publicação (1961). Publica-se em 1972 uma segunda edição do livro, com um adendo: uma resposta às críticas de Derrida, feitas em 1967 em *L'écriture et la Différence*; detenhamo-nos um instante na resposta de Foucault. Sintomaticamente, Foucault acusa Derrida de ser um filósofo tradicionalista, o último representante de um estilo de filosofia ultrapassado: "*redução das práticas discursivas aos traços textuais; elisão dos acontecimentos que nelas se produzem para reter apenas marcas para uma leitura; invenções de vozes atrás dos textos para não ter que analisar os modos de implicação do sujeito nos discursos; assinalação do originário como dito e não dito no texto para não recolocar as práticas discursivas no campo das transformações onde elas se efetuam*"²⁰⁶. Não cabe, no momento, nos determos nos detalhes dessa crítica, mas apenas captarmos seu *enjeu*. A abordagem semiológica, textual, do ponto de vista da linguagem, da filosofia é vista como uma perda de tempo, senão como uma verdadeira reação, num momento em que urge a *praxis*, em que a mudança histórica é vista como iminente, após a tentativa de ruptura de 1968. Em várias ocasiões, em discussão com os maoístas, Foucault discute a 'revolução' como uma possibilidade real. É por isso que nesse momento ele rejeita também em sua própria obra esse tipo de abordagem semiológica, abstrata, desvinculada da prática, excessivamente teórica de *As Palavras e as Coisas* e da *Arqueologia do Saber*, e é por isso que tenta reatar com o modelo anterior: aquele aplicado à *História da Loucura* e ao *Nascimento da Clínica*, colocando a crítica dos 'sistemas de exclusão' acima da elaboração teórica. Isso serve para nos situarmos: neste momento de crise, quando a realidade vivida parece contradizer a teoria, a arqueologia entra em deriva -

²⁰⁶ Cf. "Mon corps, ce papier, ce feu" DE, II, 267.

através deste desvio de alguns anos que consistiu em negar a si mesma - até que em 1975, com os primeiros sinais do arrefecimento do entusiasmo '*soixantehuitard*', seja retomado o fio das reflexões arqueológicas e completado o percurso metodológico iniciado com *As Palavras e as Coisas*. A adesão ao freudo-marxismo, ainda que curta, a deriva metodológica da arqueologia, o desvio althusseriano das suas questões iniciais, tudo isso seria apenas um episódio, resultante da febre militante? Ou há alguma lição a ser aprendida com a militância?

Na entrevista "Le grand enfermement" de 1972, Foucault compreende a problemática da prisão segundo o modelo do "grande encarceramento" da *História da Loucura*, ligando-o aos inícios do capitalismo, com a necessidade de regular a mão-de-obra nas cidades. Foucault fala em três tipos de sociedades: sociedades de exílio; de massacre - que torturam e matam - e de encarceramento, articulando as três pelos conceitos de exclusão ou repressão. O tipo mais importante, propriamente moderno, não se encontra ainda aqui: uma sociedade de 'inclusão', *disciplinar*, que invertendo os modelos anteriores - negativos - esquadrinha os comportamentos com o objetivo não de reprimir, mas de produzir 'corpos dóceis'. Foucault usa nessa época frequentemente o jargão marxista, com termos como *ideologia*, *classe dominante*, *luta de classes*, *proletariado/burguesia*, aderindo à prática e ao discurso do marxismo '*gauchiste*'.

É na entrevista "Les intellectuels et le pouvoir" onde, ao lado de Deleuze, Foucault manifesta pela primeira vez suas inquietações a respeito do problema da natureza do poder, admitindo a insuficiência da crítica ao poder em termos de 'aparelhos de Estado' e 'classe dominante' do freudo-marxismo: "*À teoria do Estado, a análise tradicional dos aparelhos de Estado sem dúvida não esgotam o campo de exercício e de funcionamento do poder*"²⁰⁷. Provavelmente, é a partir da recepção do *Anti-Édipo* de Deleuze que Foucault é levado a pensar o poder em termos de multiplicidade e de positividade, transformando a teoria da linguagem numa teoria dos dispositivos (não línguas ou discursos, mas máquinas; segundo Deleuze, o inconsciente não é estruturado 'como uma linguagem', mas como uma máquina e 'sem metáfora'²⁰⁸) de produção de saber e poder. (Mas essa é uma hipótese a ser comprovada, pois vemos a raiz desses conceitos também na teorização da linguagem em *As palavras e as Coisas* e na teoria do enunciado da *Arqueologia do Saber*). Rejeitando a

²⁰⁷ DE, II, 342 (traduzido em MP, 75).

²⁰⁸ Cf. Deleuze, Gilles - *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia*, Lisboa, Assírio & Alvim, s/d, p. 39 e sg.

análise psicanalítica em termos de 'recalcamento' e 'não dito' para entender o poder, Foucault passa a se opor à posição teórica dos freudo-marxistas. Porém, nesse momento, isso apenas começa a acontecer.

Uma questão que o preocupa é algo que ocupa as esquerdas desde o grupo *Socialisme ou Barbarie*, na década de 50: se após um processo revolucionário, não corremos o risco de reconstituir as mesmas estruturas de poder que tentamos destruir. Esse é o ponto chave do seu debate com os militantes maoístas em 1972²⁰⁹. Foucault ataca a noção de 'aparelhos de Estado' sob o argumento de que reconstituir uma instituição como a do tribunal significa reproduzir todo o sistema que se pretendia abolir: ou seja, precisamente aquele de uma 'justiça de classe' (o tribunal é justamente a instituição que faz a separação entre o bom e o mal, o culpado e o inocente, o normal e o anormal na sociedade): "...a revolução não pode deixar de passar pela eliminação radical do aparelho de justiça"²¹⁰. (Essa luta contra o conceito de lei e de norma, que culmina com a crítica da soberania na *Vontade de Saber*, também deve muito a Deleuze, que se opunha à idéia de lei desde *Différence et Répétition*, de 1967).

A viragem decisiva para a analítica do poder, se localiza entre 1972 e 1973, quando Foucault começa a divergir dos maoístas e reelabora o projeto inicial da história dos sistemas penais nos seguintes termos: "*Eu tento ver agora, numa escala mais ampla, à propósito dessas famosas ciências humanas das quais eu descrevia a tipologia em As Palavras e as Coisas, como no início do século XIX, absolutamente em ligação com o surgimento de uma sociedade capitalista desenvolvida, apareceram essas ciências*"²¹¹. Já se configura aqui o projeto de rescrever o livro sobre o nascimento das ciências humanas num registro genealógico, ao mesmo tempo se reapropriando e transformando também a crítica marxista do capitalismo; provavelmente essa é a principal lição de sua experiência militante.

Nesse mesmo ano, durante uma visita à prisão de Attica nos EUA, Foucault comenta numa entrevista: "*(...)a prisão é uma organização muito complexa, para a reduzirmos a funções puramente negativas de exclusão; seu custo, sua importância, o cuidado que se toma na administração, as justificações que se tenta dar a ela, tudo isso*

²⁰⁹ Cf. "Sur la Justice populaire", DE, II, 340 e sg (traduzido em MP, 39 e sg.)

²¹⁰ MP, 51.

²¹¹ DE, II, 410.

parece indicar que ela possui funções positivas"²¹². Apesar desse enunciado, porém, que o deveria levar a reconhecer o papel da interiorização na produção e reprodução de relações de poder, há em seguida um outro que mostra as ilusões que sustentavam um movimento como o GIP e outros semelhantes naquela época: "(...)tanto o conjunto do sistema penal como o conjunto do sistema moral são os produtos de uma relação de poder instaurada pela burguesia, e constituem os instrumentos de exercício e de manutenção desse poder"²¹³. Alarga-se o campo político às esferas da vida cotidiana, como é típico do pensamento *gauchiste*, pondo em cheque as dualidades morais que estruturam esse cotidiano. Quando aplicado à questão da penalidade, esse esquema chegaria a uma consequência absurda: "*cometer um crime põe em questão o funcionamento da sociedade*", ou numa comparação mais hiperbólica, tirada dos *Miseráveis* de Victor Hugo: "*O crime é um golpe de Estado que vem de baixo*"²¹⁴. A grande ilusão era pensar que o simples fato de tentar se distanciar da norma, aderindo aos marginalizados, era capaz de gerar uma situação revolucionária. A ilusão era atribuir o papel de sujeitos revolucionários a todo e qualquer agente que se encontrasse nas margens do sistema: os estudantes (essa era a opção de Marcuse), os criminosos, o lumpenproletariado, os homossexuais, as mulheres, etc.

Numa interpretação realmente genealógica desse problema, Foucault diria mais tarde que há um estímulo do próprio poder ao desvio sexual, ao desvio moral, e mesmo a revolta contra o poder é produzida pelo próprio poder, com o que ele estende seu domínio a toda a sociedade, produzindo uma margem que justifica seu exercício. Nunca se sai da norma, o erro político desse momento é pensar que os marginais de todo o tipo, os que se encontram do outro lado da divisão moral da sociedade, estão fora da norma e por isso seriam forças potencialmente revolucionárias. Essa é a ilusão do freudo-marxismo: a possibilidade da 'grande recusa' por parte dos sujeitos marginalizados pelo sistema,

²¹² DE, II, 528.

²¹³ DE, II, 534. Adiante, encontramos esse trecho altamente ilustrativo das ilusões políticas dessa época: "*Se encontra hoje, em nossas sociedades verdadeiras forças revolucionárias que são constituídas, precisamente, de todas essas camadas mal integradas na sociedade, perpetuamente rejeitadas, e que, por sua vez, rejeitam a ordem moral burguesa...se se toma em conta as mulheres, as prostitutas, os homossexuais, os drogados, há aí uma força de contestação da sociedade que nós não temos o direito de negligenciar na luta política*" (DE, II, 535).

²¹⁴ DE, II, 535.

ignorando que as normas do poder são sempre interiorizadas e reproduzidas tanto de um lado como do outro da cerca moral que divide a sociedade²¹⁵.

Seção 2. A crítica da modernidade no registro genealógico

*«Para um ponto de chegada sem glória,
uma origem difícil de confessar»
(Vigiar e Punir, p. 185)*

2.1. Os sistemas punitivos

2.1.1. Colocação do problema: o desaparecimento do suplício

Foucault parte de um fato histórico: o desaparecimento do suplício, do espetáculo e do ritual da condenação, entre o fim do século XVIII e o começo do século XIX. Subitamente, passa a ser vergonhoso punir, a violência da justiça passa a ser vista como semelhante à do criminoso - a justiça não pode 'sujar suas mãos', ela não se encarrega mais diretamente da punição, a execução da punição torna-se um setor autônomo, a cargo de um mecanismo administrativo. (Sobre essa repentina vergonha de punir, Foucault comenta: "*sobre esta chaga pululam os psicólogos e o pequeno funcionário da ortopedia moral*"²¹⁶). A punição recusa sua negatividade, ela não afirma mais sua violência, agora ela afirma que não se destina mais a empalar, desmembrar e esquartejar, mas a corrigir, 'curar', reeducar: "*...uma técnica de aperfeiçoamento recalca, na pena, a estrita expiação do mal, e liberta os magistrados do vil ofício de castigadores*"²¹⁷.

O processo de extinção do contato direto da justiça com o corpo foi irregular, com a tendência de extinção da dor física, do castigo corporal, substituído por um castigo

²¹⁵ Para a questão da norma em Foucault, cf o artigo Ewald, François - Michel Foucault et la norme in: Giard, Luce (org.) - *Michel Foucault: lire l'oeuvre*, Grenoble, Millon, 1992, pp. 201-222.

²¹⁶ VP, 13.

²¹⁷ VP, 15.

'incorporal', em que a justiça não tocava no corpo do condenado. O objeto da ação punitiva se desloca do corpo para o incorporal, para a 'alma': intelecto, vontade, tendências, disposições, esses são os novos objetos de punição. O processo vai, *grosso modo*, de 1760 a 1840. Contudo, a dor física nunca foi totalmente extinta, perdurando até hoje: "*Permanece, por conseguinte, um fundo 'suplicante' nos modernos mecanismos da justiça penal...*"²¹⁸. Por volta de 1780, na época da guilhotina, abre-se, quanto à punição, um período histórico que ainda não se encerrou, o que justifica fazer a sua crítica.

2.1.2. O ritual do suplício e as revoltas contra ele

O suplício não é uma cerimônia para restabelecer a justiça, mas para reativar o poder; não para compensar uma falta através de uma punição proporcional, equalizando os lados em litígio, mas para reafirmar a dissimetria das partes. É um ritual onde deve se reafirmar a diferença entre os dois lados do poder: a desproporção entre o poder absoluto do soberano e a nulidade daqueles que se atreveram a desafiar-lo. O que a cerimônia mimetiza é uma vindita, ela dramatiza uma batalha, um confronto de inimigos. Ela é "*mais uma manifestação de força do que uma obra de justiça; ou antes, é a justiça como força física, material e temível do soberano que é exibida. A cerimônia do suplício coloca em plena luz a relação de força que dá poder à lei*"²¹⁹

O suplício é um ritual do excesso, em que todas as partes da cena: as torturas, a confissão, as queimaduras e o esquartejamento devem manifestar o 'mais-poder' do soberano em relação àquele que infringiu a lei. O ritual da soberania é um *Potlatch*. Toda quebra da lei é entendida como uma ameaça ao próprio poder do soberano, e a 'atrocidade' a que se submete o condenado é a ocasião para manifestar a volta da ordem e da unidade da lei, reafirmando sua soberania. (Há uma grande influência da antropologia nessa análise do suplício, principalmente dos estudos antropológicos de Georges Bataille²²⁰).

No século XVIII, a punição manifesta uma forma espetacular de exercício do poder, em que o povo é o personagem principal: as pessoas tomam parte no espetáculo porque "*devem ser testemunhas e garantias da punição, e porque até certo ponto devem*

²¹⁸ VP, 18.

²¹⁹ VP, 43.

²²⁰ Sobre o potlatch e a questão do excesso cf. Bataille, G. - *A parte maldita*, São Paulo, Brasiliense, 1987.

*tomar parte nela. Ser testemunhas é um direito que eles têm e reivindicam*²²¹. Contudo, no fim do século XVIII, o espetáculo de suplicio começa a ser contestado, quando o povo presente deixa de ser espectador passivo e se revolta, protagonizando a cena:

*"Já que os pobres...não têm possibilidade de ser ouvidos na justiça, eles podem intervir fisicamente, onde quer que ela se manifeste publicamente, onde quer que eles sejam chamados como testemunhas e quase coadjutores dessa justiça, entrando violentamente no mecanismo punitivo e redistribuindo os efeitos dele; repetindo em outro sentido a violência dos rituais punitivos"*²²².

O caráter transgressivo e até subversivo da ordem, que se revela nas revoltas contra o suplicio, constitui-se numa verdadeira carnavalização das relações de poder, invertendo seus termos, a começar pelo próprio supliciado: *"O suplicio permite ao condenado essas saturnais de um instante, em que nada mais é proibido nem punível"*. Do alto do cadafalso, ele blasfema contra os juizes, o poder, a lei e a religião, invertendo por um momento os papéis: *"os poderes são ridicularizados e os criminosos transformados em heróis"*²²³. E a subversão não se limitava às palavras, mas se implantava no cotidiano: *"Via-se bem que o grande espetáculo das penas corria o risco de retornar através dos mesmos a quem se dirigia. O pavor dos suplicios na realidade ascendia focos de ilegalismo: nos dias de execução, o trabalho era interrompido, as tabernas ficavam cheias, lançavam-se injúrias ou pedras ao carrasco, aos policiais e aos soldados"*²²⁴. O momento do espetáculo, ao invés de ser uma reafirmação da ordem, acabava se caracterizando como um período curto de desestabilização e inversão da ordem, momento em que a ética do trabalho e o respeito à autoridade eram provisoriamente suprimidos. A carnavalização do ritual do suplicio tende a inverter as relações de dominação, constituindo entre os dominados, os espectadores, uma solidariedade por oposição ao poder: *"em nenhuma outra ocasião do que nesses rituais, organizados para mostrar o crime abominável e o poder invencível, o povo se sentia mais próximo dos que sofriam a pena; em nenhuma outra ocasião, ele se sentia mais ameaçado, como eles, por uma violência legal sem proporção nem medida"*²²⁵.

²²¹ VP, 49.

²²² VP, 51.

²²³ VP, 51.

²²⁴ VP, 52.

²²⁵ VP, 52.

Em torno do espetáculo do suplício, circulou toda uma literatura marginal no século XVIII: narrativas de crimes e de "vidas infames", últimas palavras de condenados, *bibliothèques bleues*, etc. A história da vida dos criminosos, suas últimas palavras e seu triste fim eram narrados como exemplos para impressionar as pessoas e prevenir o crime, inculcando o medo da punição: esperava-se desses relatos um 'controle ideológico' sobre as infrações. Porém, como o próprio espetáculo punitivo, esses discursos tinham um duplo sentido, que permitiam voltá-los contra aqueles que os impuseram: "*esses textos podem ser lidos como discursos com duas faces nos fatos que contam, na divulgação que dão a eles e na glória que conferem a esses criminosos designados como 'ilustres'...*" "*Os crimes proclamados elevam à epopéia lutas minúsculas que as trevas acobertavam todos os dias*"²²⁶. Esses textos acabavam tendo a função contrária do que se esperava deles: em vez de despertar o medo, eles registravam uma 'memória das lutas e confrontos', onde o povo oprimido entrava no discurso como o protagonista principal: "*a proclamação póstuma dos crimes justificava a justiça, mas também glorificava o criminoso*"²²⁷.

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

2.1.3. Os reformadores e a semiotécnica

Os reformadores, do século XVIII, procuraram um 'castigo sem suplício', que não toque no corpo do condenado, que tome o 'homem' e sua 'humanidade' como medida,

²²⁶ VP, 55.

²²⁷ VP, 56. Sobre essa cultura popular de resistência ao poder, no século, XVIII, cf. Foucault - "Vida de Homens Infames" e os trabalhos de Roger Chartier.

como limite de direito para o exercício do poder de punir: *"É preciso que a justiça criminal puna em vez de se vingar"*²²⁸. Face ao regime de punição que implicava o suplício, em que se afrontavam violentamente o soberano e o povo, a dita 'humanização' das penas, levada à cabo pelos reformadores, não caracteriza uma suavização do poder, como se ele tivesse diminuído de intensidade, mas uma estratégia para punir melhor, com mais eficiência e de forma mais racional. Era preciso superar o problema político que o embate direto entre o povo e o soberano acarretava (as revoltas, o desrespeito à autoridade, a subversão da ordem): *"A reforma do direito criminal deve ser lida como uma estratégia para o remanejamento do poder de punir, de acordo com modalidades que o tornam mais regular, mais eficaz, mais constante e mais bem detalhado em seus efeitos; enfim, que aumente os efeitos diminuindo o custo econômico...e seu custo político...A nova teoria jurídica da penalidade engloba na realidade uma nova 'economia política' do poder de punir"*²²⁹. Não se trata, portanto, de uma diminuição de poder, mas de uma aplicação mais intensiva: *"(...)fazer da punição e da repressão das ilegalidades uma função regular, coextensiva à sociedade; não punir menos, mas punir melhor...inserir mais profundamente no corpo social o poder de punir"*²³⁰.

A reforma nasce, na verdade, para cumprir uma função econômica, ela se destina a coibir a delinquência cotidiana, miúda, principalmente dos crimes contra a propriedade, justamente na época em que se acentua o crescimento do capitalismo industrial e se torna necessário proteger os meios de produção contra a depredação e o furto. Antes, ilegalidades menores como a vadiagem, a sonegação, o contrabando e o furto eram relativamente toleradas pela monarquia. Mas num momento de crescimento demográfico, aumento da riqueza e expansão da indústria, torna-se necessário punir mais rigorosamente os crimes contra a propriedade - o que só pode ser feito esquadrinhando toda a sociedade. O novo direito penal não pretende impor a universalidade e a igualdade diante da lei, busca adaptar o direito à nova 'economia das ilegalidades', ou seja, continua desigual e assimétrico, privilegiando a burguesia proprietária: *"Um sistema penal deve ser concebido como um instrumento para gerir diferencialmente as ilegalidades, não para suprimi-las a todas"*²³¹. O novo sistema é mais rígido com as pequenas infrações populares (pequenos

²²⁸ VP, 63.

²²⁹ VP, 69.

²³⁰ VP, 70.

²³¹ VP, 75.

furtos, etc) e menos rígido com os delitos 'burgueses', como o contrabando e a sonegação de taxas. Portanto, a assimetria do novo sistema punitivo é resultante do poder de classe, não do poder soberano. Não é mais a brutalidade do embate entre soberano de um lado, e súditos de outro, mas uma nova divisão das penalidades em que o delito contra a propriedade é punido muito mais duramente do que os outros delitos. *"a economia das ilegalidades se reestruturou com o desenvolvimento da sociedade capitalista. A ilegalidade dos bens foi separada da ilegalidade dos direitos: divisão que corresponde a uma oposição de classes, pois, de um lado, a ilegalidade mais acessível às classes populares será a dos bens - transferência violenta das propriedades; de outro a burguesia, então, se reservará a ilegalidade dos direitos: a possibilidade de desviar seus próprios regulamentos e suas próprias leis..."*²³². Há agora uma nova dissimetria nas relações de poder, não mais entre soberano e súdito, mas entre a burguesia proprietária e as classes não proprietárias. Devemos registrar aqui a semelhança dessa posição com a de Marx, que analisaremos mais à frente, comparando *Vigiar e Punir* com o segundo volume do *Capital*.

*"Constituir uma nova economia e uma nova tecnologia do poder de punir: tais são sem dúvida as razões de ser essenciais da reforma penal no século XVIII"*²³³. A nova estratégia da punição se formula nos termos da teoria rousseauiana do contrato social: se há um pacto social tácito, quem o viola se exclui a si mesmo da sociedade, tornando-se inimigo da sociedade inteira: *"O menor crime ataca toda a sociedade; e toda a sociedade - inclusive o criminoso - está presente na menor punição"...* *"o direito de punir deslocou-se da vingança do soberano à defesa da sociedade"*²³⁴. Para os reformadores torna-se necessário controlar os 'efeitos de poder' da punição através do seu cálculo racional, submetendo o infrator a uma pena equivalente à infração. Eles eram contrários à desmedida e ao desperdício que o poder soberano acarretava ao se vingar do infrator submetendo-o a um 'sobre-poder' que ritualizava a vitória do soberano contra aquele que desafiou sua lei²³⁵. *"Punir será então uma arte dos efeitos: mas que opor a enormidade da pena à enormidade da falta, é preciso ajustar uma à outra as duas séries que seguem o crime: seus próprios efeitos e os da pena"*²³⁶.

²³² VP, 74 (103)

²³³ VP, 76.

²³⁴ VP, 76.

²³⁵ A lógica da soberania é a do excesso e da despesa, é um Potlatch, cf. Bataille, G. *La notion de dépense*, Paris, Gallimard, 1976.

²³⁶ VP, 78.

O sistema proposto para substituir a considerada desmedida economia punitiva da monarquia, e que está claramente definido em Beccaria, por exemplo, é uma 'semiotécnica' da punição, inspirada nos ideólogos franceses²³⁷. Pensa-se em codificar o comportamento dos indivíduos através dessa semiotécnica, estabelecendo precisamente a equivalência entre a falta e a pena. *"A punição não precisa portanto utilizar o corpo, mas a representação. Ou antes, se ela tem que utilizar o corpo, isto o será na medida em que ele é tanto o sujeito de um sofrimento, quanto o objeto de uma representação"*²³⁸... *"É a representação da pena que deve ser maximizada, e não sua realidade corpórea"*²³⁹. A punição não visa marcar o corpo, como na 'atrocidade' do absolutismo, mas atuar sobre o espírito, por um *"(...)jogo de representações e sinais que circulem discretamente mas com necessidade e evidência no espírito de todos"*²⁴⁰ (os termos "necessidade" e "evidência" não são fortuitos, é através da clareza e distinção absolutas, numa língua perfeitamente ordenada, verdadeira 'característica universal' que a representação poderia produzir seu efeito no espírito, para usar temas pós-cartesianos). Devem-se associar no espírito do criminoso ou de todo candidato a cometer um crime a idéia do crime e a idéia da pena equivalente. Para chegar até aí, porém, tem que haver antes uma classificação exaustiva tanto das penas como dos crimes, de modo a constituir uma tabela de equivalência (o modelo da classificação é a História natural). O que se pretende é não tanto punir o ato e as consequências do crime, mas preveni-lo, através do cálculo dos interesses no espírito do criminoso. O objetivo do poder passava a ser: *"o 'espírito' como superfície de inscrição para o poder, com a semiologia por instrumento; a submissão dos corpos pelo controle*

²³⁷ Os ideólogos franceses formam uma corrente de pensamento que se desenvolveu entre 1770 e 1810, aproximadamente: o termo 'ideologia' foi criado por Destutt de Tracy (1754-1836) e designa o estudo da gênese das idéias no espírito humano. A ideologia foi inspirada no sensualismo de Locke e Condillac: o estudo da gênese das idéias deveria conduzir a uma "ciência do homem", explicando toda a estrutura cognitiva humana e, dessa forma, resolvendo o problema da teoria do conhecimento através de uma análise das sensações. Os ideólogos tiveram muita influência no enciclopedismo e no iluminismo em geral. Segundo o próprio Foucault, a ideologia é a última das filosofias clássicas, levando ao limite o pensamento representacionista: "A ideologia não interroga o fundamento, os limites ou a raiz da representação [o que foi a tarefa do Kantismo]; percorre o domínio das representações em geral; fixa as sucessões necessárias que aí aparecem; define os liames que aí se travam; manifesta as leis de composição e de decomposição que aí podem reinar. Aloja todo o saber no espaço das representações e, percorrendo esse espaço, formula o saber das leis que o organiza. É, em certo sentido, o saber de todos os saberes"... "definindo o pensamento em geral pela sensação. Destutt cobre realmente, sem sair dele, o domínio inteiro da representação; atinge, porém, a fronteira onde a sensação, como forma primeira, absolutamente simples da representação, como conteúdo mínimo do que pode ser dado ao pensamento, cai na ordem das condições fisiológicas capazes de a explicarem" (PC, 255-256).

²³⁸ VP, 79.

²³⁹ VP, 80.

²⁴⁰ VP, 84.

das idéias; a análise das representações como princípio, numa política dos corpos bem mais eficaz que a anatomia ritual dos suplícios"²⁴¹.

A semiotécnica é uma primeira figura da pena 'incorporal', pretendendo agir na mente do criminoso de modo que a mera representação de um ato ilegal a ser cometido suscite imediatamente a punição que corresponde a ele e que, com a certeza da punição, desestímule sua execução: "*Encontrar para um crime o castigo que convém é encontrar a desvantagem cuja idéia seja tal que torne definitivamente sem atração a idéia de um delito*"... "*para quem sonha com o crime, a simples idéia do delito despertará o sinal punitivo*"²⁴². Esse sistema de penalidades é baseado na transparência do signo, conforme a *epistême* da época clássica. "*pretende-se, no teatro dos castigos, estabelecer uma relação imediatamente inteligível aos sentidos e que possa dar lugar a um cálculo simples*"²⁴³. (Esses princípios dos ideólogos franceses influenciaram muito a redação do código penal revolucionário de 1791 na França). A semiótica dos delitos e das penas deve se articular num discurso que liga o signo visível à lei ou interdição que ele significa; a lei deve ser lida no caráter visível da pena. Não se rompe com o espetáculo da punição, a visualidade do castigo é mantida, mas de outra maneira: "*A publicidade da punição não deve espalhar um efeito físico de terror, deve abrir um livro de leitura*"... "*o suporte do exemplo, agora, é a lição, o discurso, o sinal decifrável, a encenação e a exposição da moralidade pública. Não é mais a restauração aterrorizante da soberania que vai sustentar a cerimônia do castigo, é a reativação do Código, o reforço coletivo da ligação entre a idéia do crime e a idéia da pena*"²⁴⁴. Se houvesse uma total transparência entre significante (delito) e significado (a pena correspondente), de modo que se constituísse um código, cuja mensagem pudesse ser decifrada por todos, então se teria criado um sistema de punição ao mesmo tempo 'incorporal' (que atua ao nível da consciência e não do corpo) e eficiente para a sociedade como um todo - essa seria uma utopia punitiva 'representacionista', própria da época clássica.

É por isso que nesse período, a prisão não pode ainda ser pensada como meio principal de punição, pois além de ser cara, seria inútil à sociedade porque nela o criminoso não está submetido ao olhar de todos, para servir de exemplo vivo, a prisão

²⁴¹ VP, 86.

²⁴² VP, 87.

²⁴³ VP, 88.

²⁴⁴ VP, 92, 91 (131, 130)

contradiz o princípio da publicidade das penas: a punição é um espetáculo público, um teatro que visa fornecer exemplos decodificáveis por toda a sociedade do destino daquele que infringe a lei. Os reformadores são contrários à prisão: "*o trabalho de privar um homem de sua liberdade e vigiá-lo na prisão é um exercício de tirania...A prisão em seu todo é incompatível com toda essa técnica da pena-efeito, da pena-representação, da pena-função geral, da pena-sinal e discurso. Ela é a escuridão, a violência e a suspeita*"²⁴⁵. Portanto, tanto no suplício quanto na semiótica penal a forma-prisão como meio privilegiado de punição não era pensável, pois as duas se encontravam presas na *representação*, numa pedagogia do exemplo, de um lado pelo terror, de outro pelo cálculo racional dos interesses. Uma punição que não fosse 'pública', que não fosse um teatro punitivo seria para eles absurda. Porém, tal como na análise da representação nas *Palavras e as Coisas*, entre o fim do século XVIII e o início do século XIX, há uma grande ruptura que inaugura a modernidade²⁴⁶. Para os sistemas de penalidade, ela se situa precisamente entre o código de 1791 - dos reformistas - e o código napoleônico de 1810. Nesse ínterim, a semiótica penal, que se exerce sobre a mente, dá lugar a uma 'anatomia política do corpo', que retoma o corpo como objeto do poder, tal como no ritual de suplício do Antigo regime, mas agora não se procurará esquarterar e reprimir o corpo, mas discipliná-lo, moldá-lo.

*"O cadafalso onde o corpo do supliciado era exposto à força ritualmente manifesta do soberano, o teatro punitivo onde a representação do castigo teria sido permanentemente dada ao corpo social, são substituídos por uma grande arquitetura fechada, complexa e hierarquizada que se integra no próprio corpo do aparelho do Estado. Uma materialidade totalmente diferente, uma física do poder totalmente diferente, uma maneira de investir o corpo do homem totalmente diferente"*²⁴⁷.

Apesar da crítica dos reformadores à ostentação dos suplícios, para os quais a "humanidade" devia ser a "medida" do poder, eles pertencem ao mesmo solo arqueológico

²⁴⁵ VP, 95.

²⁴⁶ Foucault descreve o 'acontecimento' na cultura ocidental, ocorrido precisamente entre 1775 e 1825, como "a retirada do saber e do pensamento para fora do espaço da representação" (PC, 257); ou como "a impossibilidade de fundar as sínteses no espaço da representação" (PC, 165). É rompida a unidade da *mathesis* do pensamento clássico, que através da reduplicação da representação sobre si mesma, fundamentava a possibilidade de todo saber: é o rompimento dessa unidade do saber clássico que acarreta o aparecimento de novos objetos (vida, trabalho, linguagem) e novas empiricidades (biologia, economia, filologia), para todo um novo saber especificamente moderno, porém agora cindido, sem a unidade comum que era dada pela representação.

²⁴⁷ VP, 96.

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

A questão que se coloca, o enigma a ser resolvido é: porque houve a necessidade da "humanização" da pena, porque tomar o "homem" como medida de todo poder? Qual a razão da repentina suavização da pena? Porque em cerca de vinte anos, o regime punitivo mudou tão completamente, os suplícios foram esquecidos, a justiça começou a ter vergonha de punir? Que enigmático "homem" é esse que irrompe no teatro punitivo, sobre cujo corpo se inscreve "*Noli me tangere*"?

2.1.4. Os reformadores e as *lettres de cachet*

Na mudança do sistema punitivo no fim do século XVIII, Foucault aborda um problema arqueológico, de mudança de regime discursivo, semelhante ao abordado no *Nascimento da Clínica* e nas *Palavras e as Coisas*. Em menos de vinte anos faz-se a transição de um regime a outro de penalidade, um verdadeiro e enigmático "acontecimento", singularizado por uma inexplicável descontinuidade que separa radicalmente a concepção clássica da penalidade como espetáculo e exemplo públicos, da penalidade moderna, que tem a função, não só de coibir e reprimir, mas de corrigir e modelar o comportamento, e que não é mais pública mas se realiza na interioridade da prisão. O desnível entre épocas que constitui essa ruptura permanece inexplicável se nos colocarmos num registro arqueológico, ou seja, no domínio de uma história dos conceitos, das teorias e dos objetos científicos - conforme os preceitos da epistemologia francesa,

seguidos por Foucault até 1966²⁴⁸. Porém, se resgatarmos ao lado de uma história dos discursos, uma história das práticas e descrevermos as relações entre esses dois níveis de análise, essas estranhas rupturas tornam-se mais compreensíveis e poderemos efetivamente 'explicar a descontinuidade'. Assim, embora o regime punitivo da prisão seja especificamente moderno e essa forma de punição não tenha lugar nos códigos clássicos, havia na França, desde o século XVII, uma prática punitiva 'infrapenal', que foi depois reapropriada pelo novo regime punitivo, prática que pode explicar em parte essa ruptura: trata-se da prática das *lettres de cachet* e da crítica dos reformadores a ela.

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

As *lettres de cachet* são qualificadas como "*ato público que procura eliminar sem outra forma de processo o inimigo do poder*"²⁴⁹. Eram o instrumento preferido da polícia (*lieutenant de police*) em Paris, criada no século XVIII; eram também usadas contra qualquer forma de associação operária durante o Antigo Regime. "Perturbar a ordem" (*troubler le bon ordre*) é o motivo mais freqüente de expedição da *lettre*: prostitutas,

²⁴⁸ A epistemologia francesa procura uma temporalidade própria aos discursos com pretensão à verdade, ou seja, às ciências, rejeitando duas formas opostas de abordagem da ciência: a dos 'internalistas' (ou idealistas) que concentram-se no horizonte de idealidade da ciência, procurando apenas a normatividade interna que permite à ciência assegurar sua racionalidade; e a abordagem dos 'externalistas' (ou materialistas), que compreendem a ciência reduzindo-a a seu contexto externo: social, econômico e cultural. Assim, para Bachelard e Canguilhem, o objeto das ciências não se reduz à sequência de biografias e descobertas dos cientistas (história interna), nem às invenções técnicas ou às práticas (história externa); esse objeto não é nem um espaço lógico a-histórico, nem uma exterioridade dada pelas ideologias e práticas não-científicas. (Cf. Canguilhem, George - *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1989, p. 10 e sg.). Devemos observar que a Genealogia, ao resgatar as técnicas e as práticas, não é uma simples retomada do 'externalismo', mas a procura da interrelação entre as duas dimensões (interna e externa, saber e poder, discursos e práticas).

²⁴⁹ LC, 10.

comediantes de rua, mendigos, vagabundos, etc deviam ser varridos da cidade, atirados na prisão. Há também a *lettre de cachet* da família: com ela, "*se institui a legalização da repressão privada: o poder real concede a autorização legal de encarcerar tal pessoa a pedido de sua família*"²⁵⁰. Com isso, o poder real se imiscuia nos problemas morais mais íntimos das pessoas, dentro das próprias famílias, vê-se bem o que fascinava as pessoas pelas *lettres* numa sociedade tão hierarquizada como a do Antigo Regime: "*Escrever ao rei, obrigar sua mão, é introduzir-se na história e compensar de modo brilhante a insignificância de seu estado social*"²⁵¹; as pessoas sentiam-se participantes do poder real, coadjuvantes da soberania.

A penalidade que acarretava o encarceramento pela *lettre*, se direcionava ao corpo, não à alma, é física e não corretiva, o que a diferencia da penalidade do século XIX: "*A pena infligida responde a duas preocupações: vingar a sociedade do mal que lhe foi feito e trazê-lo visível sobre o corpo do condenado, machucar suficientemente a carne do delinqüente para que a pena possa se tornar espetáculo, intimidação, lição dada aos outros. De nenhuma maneira o legislador pensa dobrar a alma do criminoso. Com ela, só se preocupará muito mais tarde, no curso do século XIX, quando os filantropos obcecados pela criminalidade darão às prisões o aspecto de conventos onde o olho do guardião estará lá para incitar ao arrependimento, combater o mal, e obrigar à correção*"²⁵².

Os reformadores foram os principais críticos das *lettres*: por volta de 1780, eles propunham um código que estabelecesse a universalidade da lei, abolindo essa prática arbitrária. Mas, tende-se a separar as *lettres de famille* das outras, ou seja, a separar os motivos morais dos motivos políticos: era injusto aprisionar Voltaire ou Marat por uma *lettre*, mas não prender um bêbado, um pai libertino ou uma criança malcriada. Nas propostas de reforma, se restringiria a *lettre* às crianças, que não têm controle sobre seus atos (o adulto sendo considerado um sujeito de direito, autônomo e soberano, não poderia ser encarcerado pela *lettre*); a *lettre* também deixa de ser uma punição física, para se tornar uma correção, procurando modificar os indivíduos, corrigir seu comportamento em vez de marcar o seu corpo²⁵³. Vemos assim, como o caso das *lettres* estabelece a continuidade

²⁵⁰ LC, 16.

²⁵¹ LC, 345.

²⁵² LC, 355.

²⁵³ A distinção entre o moral e o político nas *lettres*, é um dos pontos discutidos no GIP (Grupo de Informação Prisões), no qual Foucault e Deleuze, entre outros intelectuais, militavam na década de 70. Em "Sur la justice populaire" [cf. DE,

prática entre dois sistemas punitivos diferentes; há descontinuidade no nível discursivo e continuidade no nível das práticas.

A prática das *lettres* será retomada em 1830, com a lei do *placement d'office*, que permitia a internação pela família dos indivíduos tidos por loucos, excêntricos ou perversos, considerados perigosos à sociedade, ou seja, agora o poder psiquiátrico - entre o jurídico e o médico - se apropria de uma prática anterior para novamente intervir no âmbito das famílias e na existência dos indivíduos, ignorando os 'sujeitos de direito' e as críticas dos reformadores do século XVIII²⁵⁴. Portanto, se há ruptura discursiva entre dois sistemas de penalidade, expressos respectivamente nos códigos penais de 1791 e no de 1810, nas práticas, ao contrário, há continuidade e não ruptura: continuidade de uma prática arbitrária e extralegal, que existe desde o fim do século XVII, foi brevemente interrompida na passagem do século XVIII para o XIX, sendo logo em seguida retomada, ganhando novas funções para um poder médico e normalizador.

2.1.5. O modelo anglo-americano de penalidade

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

Ao lado do modelo francês, de uma penalidade controlada pelo aparelho de Estado, houve o modelo anglo-americano das prisões, reformatórios e casas de correção, mantidas por associações filantrópicas privadas. Constituído a partir do século XVII, é um modelo

II, 340-368], um dos principais pontos discutidos é o do limite instável entre a transgressão política da lei e a transgressão moral da norma.

²⁵⁴ Sobre isso cf. LA, 135-140.

que enfatiza o trabalho, o isolamento e a reeducação do indivíduo no interior da instituição penal, se exercendo sobre sua alma para corrigir os hábitos do corpo - sua finalidade não era repressiva, mas moralizante. Seu funcionamento é inverso ao modelo francês: o princípio fundamental, contrário ao dos reformadores, é a não publicidade da pena. A pena deve ser aplicada ao corpo e ao tempo do indivíduo, controlando todas as suas atividades diárias: "*O corpo e a alma, como princípios dos comportamentos, formam o elemento que agora é proposto à intervenção punitiva. Mais que sobre uma arte de representações [o modelo da semiótica], ela deve repousar sobre uma manipulação refletida do indivíduo*"²⁵⁵. No modelo francês, o indivíduo que feriu o pacto social, tornando-se inimigo da sociedade, devia ser punido a fim de se requalificar como sujeito de direito perante toda a sociedade; no modelo anglo-americano, o poder que se exerce na interioridade da prisão é autônomo, independente tanto da sociedade quanto do poder judiciário, os castigos são secretos, não codificados na legislação nem controláveis pela sociedade, é um poder que se exerce, portanto, no domínio 'infrapenal'. Um grande mérito dos reformadores franceses foi ter criticado toda forma de penalidade que não fosse pública, legal e controlada pela sociedade: não só as *lettres de cachet*, mas também as prisões inglesas, que os reformadores acusavam de ser arbitrárias e despóticas, aparentadas com o absolutismo monárquico²⁵⁶. Porém, no século XIX, rapidamente essas críticas foram esquecidas e o modelo das prisões anglo-americanas foi o que prevaleceu e prevalece até hoje.

2. 2. O Gênio do Poder. Cartografia da sociedade disciplinar

2.2.1. A anatomia política do corpo

Foi na época clássica que se descobriu o "corpo como objeto e alvo de poder". A codificação desse controle está na "redução materialista da alma", no célebre *Homem máquina* de La Mettrie, assim como nos manuais de adestramento militar da época: "*O*

²⁵⁵ VP, 106.

²⁵⁶ Foucault não se impede de fazer aqui um juízo de valor e revelar uma certa simpatia pelos reformadores: "*Hoje eu creio que é precisa toda uma reforma do código, uma reforma em profundidade. Nós precisamos de um novo Beccaria, de um novo Bertin, mas eu não tenho absolutamente a pretensão de ser um novo Beccaria ou Bertin, pois não cabe a um teórico fazer a reforma dos Estados. É àqueles mesmos sobre quem pesa esta justiça sem dúvida injusta, que cabe a responsabilidade de tomar nas mãos a reforma e a refundação da justiça*", cf. DE, II, p. 207.

Homem máquina de La Mettrie é ao mesmo tempo uma redução materialista da alma e uma teoria geral do adestramento²⁵⁷. Essa nova forma de dominação do corpo, essa 'anatomia política do corpo', é típica da época clássica e tem como condição de possibilidade esse materialismo que, ao objetivar a matéria, objetiva o corpo humano. A finalidade dessa 'anatomia-política' é a formação de uma relação que no mesmo mecanismo torna o corpo tanto mais obediente quanto é mais útil e inversamente. Essa técnica de poder é o que Foucault chama de 'disciplina': "*A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)*"²⁵⁸. Trata-se de uma relação entre docilidade e utilidade: "*Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar de 'disciplinas'*"... "*É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado*"²⁵⁹. Formas de adestramento e manipulação do corpo humano sempre existiram, mas foi somente entre os séculos XVII e XVIII que as disciplinas se tornaram formas gerais de dominação, exercendo-se à revelia do sistema jurídico do século XVIII - tanto o absolutista, quanto o dos reformadores. Na verdade o sujeito moderno não se confunde com o 'sujeito de direito', autônomo e soberano dos reformadores iluministas, o sujeito moderno foi produzido concretamente pela disciplina, enquanto prática e técnica de adestramento do corpo humano, e não abstratamente pelo contrato social.

"*A disciplina 'fabrica' indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício*"²⁶⁰. O poder disciplinar é inaparente, imperceptível como uma minúcia, ele obedece a uma racionalidade mesquinha do cálculo e não a uma estética do desperdício ritual, do excesso, como era o caso do poder soberano. Não que este seja substituído por aquele, mas ao entrarem em conjunção, o poder disciplinar acaba por colonizar o poder soberano (o

²⁵⁷ VP, 118. 'O Homem máquina' é a principal obra do materialista francês La Mettrie (1707-1751), foi escrito em 1747: e se baseia num monismo materialista, que nega a existência das duas substâncias cartesianas (*res cogita* e *res extensae*), reduzindo toda a realidade a uma única substância: a matéria. La Mettrie reduz as faculdades intelectuais, morais e físicas do homem à organização da matéria, assimilando a psicologia a uma anatomia mecanicista, muito próxima do utilitarismo inglês e do atual behaviorismo. Cf. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, The Cambridge University Press, 1995.

²⁵⁸ VP, 119.

²⁵⁹ VP, 118.

²⁶⁰ VP, 143.

aparelho de Estado), tornando-se essencial para seu funcionamento: o poder disciplinar *"não é um poder triunfante que, a partir de seu próprio excesso, pode-se fiar em seu superpoderio; é um poder modesto, desconfiado, que funciona a modo de uma economia calculada, mas permanente. Humildes modalidades, procedimentos menores, se os compararmos aos rituais majestosos da soberania ou aos grandes aparelhos do Estado"*²⁶¹.

2.2.2. Arquitetura e poder

Na época clássica, o desenvolvimento das técnicas do poder é paralelo ao desenvolvimento da física teórica, da mecânica e da ótica newtoniana ou da biologia de Buffon: *"Ao lado da grande tecnologia dos óculos, das lentes, dos feixes luminosos, unida à fundação da física e da cosmologia novas, houve as pequenas técnicas das vigilâncias múltiplas e entrecruzadas, dos olhares que devem ver sem ser vistos; uma arte obscura da luz e do visível preparou em surdina um saber novo sobre o homem, através de técnicas para sujeitá-lo e processos para utilizá-lo"*²⁶². Vemos que se preserva um fundo epistemologizante, bachelardiano nas análises históricas de Foucault: aqui ele segue a tese das *Palavras e as Coisas* sobre a unidade do saber na época clássica, baseada na representação como transparência. Devemos notar a separação: de um lado o projeto de uma *mathesis universalis*, de outro o de uma ciência geral do signo. Aqui, porém, Foucault recupera o papel das técnicas e não só a arqueologia dos conceitos, como fundamental para essa análise. No caso presente, há também uma separação entre as disciplinas - junto com saberes como a arquitetura, a mecânica e a anatomia - e, de outro lado, a semiótica das punições, com uma técnica de controle não física, mas que seria uma combinatória de signos que agiriam diretamente sobre o espírito dos indivíduos, tendo um efeito sobre seu comportamento).

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

²⁶¹ VP, 143.

²⁶² VP, 144.

violência"²⁶³. E é precisamente por essa racionalidade da justa medida que esse poder se distingue do poder soberano.

A racionalização do espaço disciplinar reflete-se na arquitetura, que deveria funcionar como um dispositivo, uma maquinaria que estabeleça separações precisas entre os indivíduos e aberturas para uma vigilância contínua, através do que se poderia "ver sem ser visto" e ver tudo ao mesmo tempo e sem interrupção. Essa arquitetura é um "*operador para a transformação dos indivíduos: agir sobre aquele que abriga, dar domínio sobre seu comportamento, reconduzir até eles os efeitos do poder, oferecê-los a um conhecimento, modificá-los*"²⁶⁴. O espaço, a visualidade, são exterioridades que constituem um sujeito que se individualiza pela objetivação do olhar de um outro sobre ele, e que, por sua vez, reproduzirá esse olhar vigilante sobre outros ainda. É por ser objetivado que o sujeito se constitui, não pelo trabalho sobre a interioridade (como supõe tanto a interioridade cristã, quanto a psicanálise), mas pela coação de uma exterioridade. "*quem está submetido a um campo de visibilidade, e sabe disso, retoma por sua conta as limitações do poder; fá-las funcionar espontaneamente sobre si mesmo; inscreve em si a relação de poder na qual ele desempenha simultaneamente os dois papéis; torna-se o princípio de sua própria sujeição*"²⁶⁵. O poder se configura como uma espécie de transcendência, como o horizonte infinito de um marinheiro, um verdadeiro 'lado de fora', horizonte que nunca se atinge, mas que está sempre diante da vista. É devido à interiorização dessa transcendência do poder que é tão difícil a resistência. Como na prática das *lettres de cachet*, o poder sempre coopta e se divide entre aqueles que lhe estão subordinados, formando uma rede hierárquica em que ninguém é totalmente vítima e absolutamente passivo, mas sempre tem um grau de poder a seu arbítrio.

Esse modelo arquitetônico foi extraído do acampamento militar, que é reproduzido no Hospital, nas Escolas e nas Fábricas e Oficinas do século XVIII: "*O acampamento é o diagrama de um poder que age pelo efeito de uma visibilidade geral*"²⁶⁶. Essa visibilidade, em razão de sua exterioridade a qualquer indivíduo singular, não se confunde com nenhum sujeito ou preposto em particular. "*O aparelho disciplinar perfeito capacitaria um único olhar tudo ver perfeitamente*", trata-se de um olhar abstrato, que se confunde com a mais

²⁶³ VP, 148.

²⁶⁴ VP, 144.

²⁶⁵ VP, 168.

²⁶⁶ VP, 144.

perfeita transparência dos gestos e dos comportamentos. Assim, o poder que se exerce nesses dispositivos arquitetônicos é automático e anônimo, estando onipresente. Por isso, esse poder não é posse de ninguém, ele controla até os controladores. Analisemos a passagem seguinte, que nos apresenta os três principais pressupostos do 'poder' disciplinar: "*O poder na vigilância hierarquizada das disciplinas não se detém como uma coisa, não se transfere como uma propriedade; funciona como uma máquina*". O poder não é coisa, bem ou propriedade (pólo material), mas também não é apenas linguagem (pólo ideal), ele é corporal e incorporeal ao mesmo tempo. Se exerce sobre o corpo e através desse corpo molda a alma: 'a alma é a prisão do corpo'. Ele não se estrutura como uma linguagem, para citar um famoso enunciado estruturalista, mas como uma máquina, tendo uma materialidade não estática, mas dinâmica, supondo um 'funcionamento'. Esse funcionamento tem regras, princípios, normas: ou seja ele tem uma gramática, assim, não se exclui totalmente a dimensão da língua. "*E se é verdade que sua organização piramidal lhe dá um 'chefe', é o aparelho inteiro que produz 'poder' e distribui os indivíduos nesse campo permanente e contínuo. O que permite ao poder disciplinar ser absolutamente indiscreto, pois está em toda parte e sempre alerta, pois em princípio não deixa nenhuma parte às escuras e controla continuamente os mesmos que estão encarregados de controlar; e absolutamente 'discreto', pois funciona permanentemente e em grande parte em silêncio*"²⁶⁷. Se o poder tem uma organização piramidal, como a sociedade, é porque a máquina não funciona da mesma forma em toda a parte, mas trabalha para produzir e manter as dissimetrias que constituem a sociedade, particularmente entre os proprietários e os produtores, com a ressalva de que eles controlam a produção de mercadorias e não a 'produção' de poder. Mas, se ele se exerce ao nível da 'alma' ou da subjetividade dos indivíduos, ele atua inclusive 'fabricando' não só as diferenças de classe, mas a própria burguesia como tal é por ele objetivada (com sua moralidade e seus sistemas de valor). O último princípio do funcionamento do poder, que é consequência dos outros dois, é que ele está ao mesmo tempo em toda parte e em nenhuma: em nenhuma parte porque não é uma coisa e não está sujeito à apropriação, em toda parte, porque vigia, disciplina e adentra todos, inclusive aqueles que são por ele privilegiados, sem interrupção. Assim, podemos resumir o poder disciplinar em três proposições: 1. o poder não pode ser posse de ninguém;

²⁶⁷ VP, 148.

2. o poder atua produzindo diferenciações e 3. o poder domina até os dominadores: ele 'fabrica' indivíduos.

2.2.3. O dispositivo do Panopticon

A forma arquitetônica do Panopticon é o "diagrama de um mecanismo de poder levado à sua forma ideal", ele é, na verdade, "uma figura de tecnologia política que se pode e se deve destacar de qualquer uso específico"²⁶⁸. É uma 'função generalizada', uma utopia política²⁶⁹, o "ovo de Colombo na ordem da política"²⁷⁰. Foucault define, aqui, o que entende por *diagrama*: uma função geral, espalhada por toda a sociedade, independente de um uso específico. Definição que também é válida para a noção de 'dispositivo': ele é independente dos sujeitos que nele se inserem, como das instituições onde é utilizado. Contudo, o Panopticon não é um 'tipo ideal' weberiano, não é uma idealidade ou essência a ser destacada dos fenômenos particulares que lhe serviriam de suporte, como suporia um fenomenólogo. O Panopticon é um modo concreto de funcionamento, uma maquinaria com sua materialidade e com as relações que gera. Assim, caberia perguntar: se o Panopticon é o 'gênio do poder', como funciona e para que serve?

O Panopticon divide as pessoas em celas individuais onde através de uma visibilidade total, elas podem ser vigiadas continuamente; sua principal função é transformar uma multiplicidade humana, uma massa, em indivíduos e com eles constituir uma multiplicidade ordenada, controlável, enumerável. A finalidade do dispositivo é tornar o poder automático, independente dos indivíduos que o exercem, a forma de conseguir isso é a perfeita transparência das aberturas, que permite que se visualize totalmente os corpos, como numa tela neoclássica: "*é uma "distribuição concertada dos corpos, das superfícies, das luzes, dos olhares"*"²⁷¹. "*O Panopticon é uma máquina de dissociar o par ver-ser visto:*

²⁶⁸ VP, 170.

²⁶⁹ em PC. Foucault diz sobre as utopias: "As utopias consolam: é que se elas não têm lugar real, elas desabrocham contudo num espaço maravilhoso e liso; elas abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, países fáceis, mesmo se seu acesso é quimérico. As *heterotopias* inquietam, sem dúvida porque elas minam secretamente a linguagem, porque elas impedem de nomear isto e aquilo, porque elas quebram os nomes comuns ou os encavala, porque elas arruinam desde o início a 'sintaxe', e não somente aquela que constrói as frases, - aquela menos manifesta que faz 'manter juntos' (ao lado e em frente uns dos outros) as palavras e as coisas. É porque as utopias permitem as fábulas e os discursos: elas estão no fio reto da linguagem, na dimensão fundamental da *fabula*; as heterotopias (como encontramos tão frequentemente em Borges) dissecam o propósito, estancam as palavras sobre si mesmas, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; elas desatam os mitos e atingem de esterilidade o lirismo das frases" (PC, ed. fr. 9-10)

²⁷⁰ VP, 171.

²⁷¹ VP, 166.

no anel periférico, se é totalmente visto, sem nunca ver; na torre central, vê-se tudo, sem nunca ser visto"²⁷². A grande vantagem desse sistema - sobre o poder repressivo, a masmorra ou o patíbulo - é a interiorização do poder, devida à constância de sua atuação.

O Panopticon, como função geral, destina-se a intensificar uma função determinada, onde ele é aplicado: educação, saúde, produção de mercadorias ou castigo, através da extração de saber pela observação contínua e do aumento da docilidade pela interiorização desse olhar; ele estabelece uma proporção direta entre o "mais-poder" e a "mais-produção", ele é um "intensificador de poder", ao mesmo tempo que um "multiplicador da produção"²⁷³. É por isso que, na sua positividade, na sua produtividade, o Panopticon não é uma forma de gestão de instituições determinadas, mas um ideal político para a sociedade inteira: modelo de uma sociedade totalmente transparente onde todos seriam vigiados por todos, de tal forma que o poder que se exerce estaria em toda parte e em lugar nenhum, seria absoluto em intensidade, mas absolutamente invisível em sua localização, seria onisciente e onipotente. (Para usar termos atuais, diríamos que a sociedade panóptica seria uma sociedade ao mesmo tempo de 'pleno emprego' e de 'tolerância zero': uma sociedade onde uma vigilância absoluta permitiria o pleno emprego dos fatores de produção e onde este pleno emprego seria condição para a vigilância e a normalização de todos, não restando ninguém desempregado nem fora da norma, um fator sendo condição do outro, num processo circular).

2.2.4. A formação da sociedade disciplinar

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

Assim como o dispositivo e o diagrama, que são funções gerais e não instituições específicas, a disciplina também se define por sua disseminação: "*A disciplina não pode se identificar com uma instituição nem com um aparelho; ela é um tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo, que comporta todo um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de alvos; ela é uma 'física' ou uma 'anatomia'*"

²⁷² VP, 167.

²⁷³ VP, 172.

*do poder, uma tecnologia*²⁷⁴. A disciplina, assim como o dispositivo, não está no nível das técnicas de produção (máquina a vapor) ou das técnicas científicas (eletromagnetismo, química, etc). Sua função é objetivar o corpo, o comportamento, os impulsos humanos: é uma 'antropotécnica'²⁷⁵ que objetiva o homem através de um saber e o assujeita através do exercício de um poder, onde esses dois termos formam um círculo: o poder controla, corrige, vigia, induz as pessoas, produzindo uma série de observações e registros que se reúnem numa 'disciplina' científica (psicologia social, criminologia, psicopedagogia, etc) - é a objetivação. Em seguida, esses saberes, sistematizados, são reaplicados às próprias pessoas de quem foram extraídos, a fim de aumentar seu grau de sujeição - por sua vez, estas pessoas, reproduzirão essa sujeição através daqueles indivíduos que lhes forem subordinados na hierarquia disciplinar.

A disciplina é constituída de técnicas que devem permitir o ajustamento entre a "multiplicidade dos homens e a multiplicidade dos aparelhos de produção"²⁷⁶, e 'produção' deve se entender aqui não só como produção de mercadorias, mas também como produção de saber na escola, de saúde no hospital, de destrutividade nos exércitos. Cada um desses fatores é uma resposta 'técnica' a dois processos do século XVIII: de um lado, a grande explosão demográfica (multiplicidade humana), de outro lado, o crescimento do aparelho de produção na época do capitalismo industrial. O agenciamento desses dois fatores através de técnicas de controle e vigilância pode ser resumida no par 'docilidade-utilidade', que constitui um círculo em que quanto maior a docilidade (a sujeição) do corpo humano, maior a utilidade que dele se pode extrair e, portanto, maior o lucro (já que a mais-valia

²⁷⁴ VP, 177.

²⁷⁵ O termo, que usamos aqui num sentido muito mais estrito, foi utilizado pelo filósofo alemão Peter Sloterdijk, referindo-se às técnicas de 'produção de seres humanos', visando a 'transformação do homem em animal doméstico'. A antropotécnica é o outro lado de um humanismo que desde a Antiguidade pretende domesticar o ser humano: "Reconhecer que a domesticação do ser humano é o grande impensado, do qual o humanismo desde a Antiguidade até o presente desviou os olhos, é o bastante para afundarmos em águas profundas" (cf. Sloterdijk, P. *Regras para o Parque Humano. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o Humanismo*, São paulo, Estação Liberdade, 1999, p. 43). Devemos observar que Sloterdijk foi um estudioso da obra de Foucault na década de 70, misturando a crítica do biopoder com a crítica à metafísica da filosofia heideggeriana. Para ele, o humanismo ocidental tem uma dupla face: de educação e criação, e de domesticação e adestramento: procura-se melhorar o ser humano educando-o através da leitura e adestrando-o através das 'antropotécnicas': se o paradigma do primeiro processo são as escolas filosóficas gregas com a prática da 'amizade' ou as sociedades literárias do século XVIII, o modelo do segundo são as manipulações genéticas e o racismo fascista. é um duplo processo: ético e genético. O principal problema dessa abordagem é a ausência da ideia de ruptura, transformando técnicas reais de disciplinamento do corpo, ligadas ao capitalismo industrial, em um processo único de 'domesticação' que remonta à aurora da humanidade - ou seja, negligenciando a ligação entre antropotécnicas e capitalismo, ele pensa numa crítica ao poder como uma crítica da metafísica ocidental à *la* Heidegger, procurando uma origem quase a-histórica, perdida no passado, reatualizada no presente por um processo teleológico e contínuo - o que é um procedimento anti-genealógico.

²⁷⁶ VP, 180.

não se retira diretamente da máquina, que é capital fixo, mas daquele que faz a máquina funcionar, que é capital variável).

A simples punição, através dos instrumentos jurídicos do Estado absolutista, não era suficiente para disciplinar uma população imoral, não acostumada ao trabalho e ao controle do tempo e sem domicílio fixo²⁷⁷. Por isso, foi preciso a invenção das disciplinas que atuam no domínio do 'infra-direito', ou seja, no domínio da norma e não da lei, para obrigar os indivíduos à obediência aos valores do novo tipo de sociedade.

2.2.5. A norma e o poder de punir

O termo normalização, como outros termos tais como *regularidade*, *disciplina*, *regime discursivo*, são termos que carregam uma duplicidade semântica, de tal forma que congregam em si mesmos a inter-relação entre saber e poder. A área de saber que se constitui em *disciplina* é a mesma que fundamenta a sujeição disciplinar dos indivíduos; um *regime discursivo* é tanto uma metáfora para indicar uma formação discursiva, a unidade de um conjunto de enunciados, quanto o 'regime' político e econômico que esses discursos ajudam a fazer funcionar; *regularidade*, *regra*, *regulação* referem-se tanto à normatividade interna de um discurso científico, quanto à norma social e concreta que procura reduzir os comportamentos a um padrão estabelecido. No caso dos regimes de punição, a imposição da norma tem cinco funções internas ao dispositivo: "*A penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeneiza, exclui. Em uma palavra, ela normaliza*"²⁷⁸. Essas funções estão em correspondência com as quatro grandes funções de qualquer dispositivo disciplinar, analisadas acima no *Quadro 1*: o dispositivo deve: *individualizar* no espaço comparando e diferenciando indivíduos; deve *hierarquizar* as diferenças assim delimitadas, impondo-lhes uma grade de valores diferenciais, que qualificarão os indivíduos, de modo que sua localização espacial seja a manifestação de

²⁷⁷ Podemos aqui fazer uma aproximação com *A Origem do Capital* de Marx, onde ele analisa historicamente todo processo de coação dos homens através da força, afim de transformá-los em mão-de-obra, para que pudesse se realizar a 'acumulação primitiva', concluindo o processo de separação entre o trabalhador e as condições de trabalho e o surgimento do sistema capitalista. "*E com efeito, afirma Marx sobre o nascimento do capitalismo, a Força é a parteira de toda velha sociedade nas dores do parto. A Força é um agente econômico*" (cf. Marx, K. *A origem do capital. A acumulação primitiva*, São Paulo, Global, 1978, p. 95).

²⁷⁸ VP, 153.

seu valor; deve submeter o corpo a um controle constante de suas atividades e do tempo, constituindo um único corpo em que todas as diferenças sejam sistemáticas, integradas e orgânicas, o efeito disso é uma homogeneização e a geração de uma margem de indivíduos recalcitrantes que definirão a fronteira valorativa entre o bem e o mal, isto é, o normal e o anormal, o delinqüente e o integrado, o disciplinado e o indisciplinado.

A produção dessa margem é necessária para justificar a existência de uma norma e induzir os indivíduos a se conformarem a ela. Podemos dizer até mais que isso: é a margem que produz a norma, não há um padrão ideal de comportamento que seria anterior à sua contestação, não existe norma prévia à sua quebra, o poder não é conservador e reprodutor de normas preexistentes, ao contrário (pois nesse caso, ele seria apenas negativo, proibitivo), o poder é produtor de normas e é através da sua interiorização que ele assujeita os indivíduos. A *interiorização* é o segredo do poder, pois sua eficácia não seria tão grande se ele fosse apenas proibitivo, limitador, exterior - é porque o poder está 'dentro' dos indivíduos, é porque ele constitui a própria individualidade do sujeito que é tão difícil resistir a ele. Pois a existência de uma margem nunca é uma verdadeira resistência ao poder, a margem é necessária à sua dinâmica, ela é 'a exceção que confirma a regra' (entendamos: o 'desvio' que confirma a 'norma'). O sujeito que o poder constrói é sempre um sujeito heterônomo, é sempre *pars pro toto*, parte de um todo, ele não tem singularidade constitutiva justamente pelo fato de estar desde o início submisso a uma norma exterior a ele. A constituição de um sujeito autônomo, em sua absoluta singularidade (o que Foucault chamará depois de 'estética da existência'), isso sim seria uma resistência em potencial à norma; contudo até o momento não se configurou nada assim em nossa modernidade, que se assemelhasse à 'estética de si' dos gregos antigos - não há esfera da vida do homem moderno que não esteja sujeita à uma norma exterior a ele mesmo.

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

'coloniza' o direito formal, fazendo a lei funcionar através de uma lógica da norma, fazendo o direito funcionar segundo os princípios do não-direito, do 'infrajurídico':

*"O funcionamento jurídico-antropológico que toda a história da penalidade moderna revela não se origina na superposição à justiça criminal das ciências humanas, e nas exigências próprias a essa nova racionalidade ou ao humanismo que ela traria consigo; ele tem seu ponto de formação nessa técnica disciplinar que fez funcionar esses novos mecanismos de sanção normalizadora"*²⁷⁹

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

2.2.6. O dispositivo disciplinar

Devemos agora analisar o funcionamento da disciplina. Ela se exerce através do detalhe, é uma "racionalização utilitária do detalhe"²⁸⁰, é um cálculo do "ínfimo e do infinito", não por acaso, ela é contemporânea de Leibniz e do cálculo infinitesimal.

1. Em primeiro lugar ela detalha a localização dos corpos num espaço analítico, totalmente quadriculado: "*Cada indivíduo no seu lugar; e em cada lugar um indivíduo*"²⁸¹. Deve-se decompor analiticamente as pluralidades, coletividades, massas confusas de pessoas, dividindo, individualizando: "*O espaço disciplinar tende a se dividir em tantas parcelas quanto corpos ou elementos há a repartir*"²⁸²; constitui-se num espaço 'celular' cujo modelo são as células arquitetônicas dos conventos, o objetivo é romper as comunicações laterais e estabelecer uma vigilância vertical, total sobre os corpos assim divididos. Essa é a primeira função do espaço disciplinar.

2. A Segunda função é a hierarquização: esse espaço quadriculado, ordenado em linhas e colunas, se destina não só a individualizar, mas também a impor uma divisão hierárquica de valores: "*são espaços mistos: reais pois que regem a disposição de*

²⁷⁹ VP, 153.

²⁸⁰ VP, 120.

²⁸¹ VP, 123.

²⁸² VP, 123.

edifícios, de salas, de móveis, mas ideais, pois projetam-se sobre essa organização caracterizações, estimativas, hierarquias"²⁸³. É, portanto, uma função de classificação, em que o sentido é gerado pela posição que um elemento ocupa no conjunto; esses espaços são 'quadros vivos', semelhantes aos quadros da taxonomia das plantas e animais da História natural ou dos quadros de equivalência das riquezas da Análise das riquezas na época clássica. "O quadro, no séc. XVIII, é ao mesmo tempo uma técnica de poder e um processo de saber. Trata-se de organizar o múltiplo, de se obter um instrumento para percorrê-lo e dominá-lo; trata-se de impor uma 'ordem'"²⁸⁴. Portanto, a mesma racionalidade aplicada à objetivação dos seres naturais e das riquezas é aplicada à objetivação dos indivíduos; é através da objetivação que saber e poder se interpenetram - o problema da 'ordem' da época clássica, tão importante na análise das *Palavras e as Coisas*, é transposto para um registro genealógico.

3. A terceira função da disciplina é o controle dos gestos e atividades do corpo, tornando seu tempo integralmente útil, evitando gestos desnecessários e evitando desperdício de tempo. "a disciplina organiza uma economia positiva [do tempo]; coloca o princípio de uma utilização teoricamente sempre crescente do tempo: mais exaustão que emprego; importa extrair do tempo sempre mais instantes disponíveis e de cada instante sempre mais forças úteis"²⁸⁵. A atividade do corpo era codificada como uma 'mecânica' ou uma 'física', conforme o mecanicismo, o que acabou revelando os limites e a especificidade do corpo humano: ele não é como qualquer corpo, mas um organismo, assim, "o comportamento e suas exigências orgânicas vão pouco a pouco substituir a simples física do movimento. O corpo, do qual se requer que seja dócil até em suas mínimas operações, opõe e mostra as condições de funcionamento próprias a um organismo. O poder disciplinar tem por correlato uma individualidade não só analítica e 'celular', mas também natural e 'orgânica'"²⁸⁶. Tematiza-se aqui a passagem do mecanicismo para o organicismo no fim do século XVIII, que foi analisada extensamente por Foucault no *Nascimento da Clínica*.

4. Ao lidar com multiplicidades, a disciplina deve *multiplicar os potenciais individuais*, de modo que se constitua "uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à

²⁸³ VP, 126.

²⁸⁴ VP, 127.

²⁸⁵ VP, 131.

²⁸⁶ VP, 132.

*soma das forças elementares que a compõe*²⁸⁷, de modo que o todo funcione como um só organismo, superior à mera soma de suas partes. "*O corpo se constitui como uma peça de uma máquina multissegmentar*"²⁸⁸, a combinatória dos corpos individuais, já disciplinados, deve realizar uma composição ótima tanto das habilidades individuais, quanto do tempo útil empregado.

Essas quatro funções de todo dispositivo disciplinar obedecem a uma racionalidade que podemos chamar de *tática*. Já dissemos acima que o acampamento militar é o *diagrama* de todos os dispositivos disciplinares, de uma maneira mais abrangente podemos dizer agora que toda a sociedade disciplinar obedece a uma racionalidade que é um jogo de *tática e estratégia*, e foi efetivamente, isto é, historicamente derivada do dispositivo militar. "*A tática, arte de construir, com os corpos localizados, atividades codificadas e as aptidões formadas, aparelhos em que o produto das diferentes forças se encontra majorado por sua combinação calculada é sem dúvida a forma mais elevada da prática disciplinar*"²⁸⁹. Todo corpo disciplinar: alunos de uma escola mútua, operários de fábrica, são submetidos à exercícios, condicionamentos, manobras que devem codificar os movimentos e compor um exército perfeito. As diferentes finalidades desses dispositivos específicos (inclusive do hospital, que embora também derivado dos hospitais militares do século XVII, parecem não se enquadrar bem nesse esquema), reduzem-se a uma função geral, que tem por fim otimizar qualquer finalidade específica, codificando não apenas instituições particulares, mas a sociedade como um todo. Há uma tradutibilidade geral entre diferentes dispositivos, que se integram uns aos outros como *táticas* particulares numa *estratégia* de conjunto, válida para toda a sociedade²⁹⁰.

No quadro abaixo, resumimos as quatro funções do dispositivo em relação às técnicas utilizadas para realizar sua função; em relação aos domínios de saber em que se baseia cada uma (na relação circular entre saber e poder) e em relação ao tipo de individualidade que a combinação de função-técnica-saber pretende produzir. Isso é uma

²⁸⁷ VP, 138.

²⁸⁸ VP, 139.

²⁸⁹ VP, 141.

²⁹⁰ Rejeitamos a interpretação que vê na forma-prisão como função geral, ampliada para todo o corpo social, um funcionalismo, pelas mesmas razões de Paul Veyne. "*...nem funcionalismo, nem institucionalismo. A história é um terreno vago e não um campo de tiro; através dos séculos, a instituição da prisão não responde a uma função que deve ser preenchida, e as transformações dessa instituição não têm que ser explicadas pelos sucessos ou fracassos dessa função. É preciso partir do ponto de vista global, quer dizer, das práticas sucessivas, pois segundo as épocas, a mesma instituição servirá a funções diferentes e inversamente; além disso, a função só existe em virtude de uma prática, e não é*

decomposição analítica de um dispositivo que devemos imaginar em sua unidade sintética, funcionando como uma máquina, de tal forma, que se lhe retirarmos uma peça, ele deixa de funcionar, cada um dos elementos é dependente de todos os outros que só funcionam em conjunto, produzindo um efeito geral superior à mera soma de suas partes constitutivas. (Observamos que essa divisão, um tanto analítica, é apenas a explicitação de indicações dadas por Foucault na terceira parte de *Vigiar e Punir*²⁹¹ e tem a função de visualizar a correspondência funcional entre saber, poder e o tipo de sujeito que se pretende produzir, ou seja, pretende-se explicitar com isso o que é um dispositivo. No *Quadro 2* pretendemos também explicitar a correspondência, desta vez ao nível do próprio método de Foucault, entre as quatro funções do dispositivo e as quatro funções da teoria clássica da linguagem, que pensamos ser rigorosamente paralelos; com o que se comprovaria a dependência da análise dos sistemas de punição em *Vigiar e Punir* com a análise da teoria da linguagem em *As Palavras e as Coisas*).

Quadro 2 - a objetivação do indivíduo como objeto de poder e instrumento de saber

Função disciplinar	tipo de individualidade	técnica	domínio de saber
Repartição e classificação no espaço	Celular	quadro	arquitetura
Extração máxima das forças e do tempo	Orgânica	manobra	anatomia
Acumulação genética contínua	Genética	exercício	mecânica
Composição ótima das aptidões	Combinatória	tática	economia do corpo

a prática que responde ao 'desafio' da função..." (cf. Veyne, P. *Como se escreve a História. Foucault revoluciona a História*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 172-173).

²⁹¹ Cf. VE, 141 e 160.

Quadro 3 - Correspondência entre as quatro funções da Teoria da Linguagem clássica e as quatro funções do dispositivo disciplinar:

Eixo	Funções da linguagem	Funções disciplinares	Eixo
Gramática	designação (nomeação, indicação),	Posição	Espaço
	articulação (fonética)	Valor	
Retórica	atribuição (verbo, proposição)	Tempo	Tempo
	derivação (tropos)	Combinatória	

Esse quadrilátero é ainda dependente da análise da linguagem, feita nas *Palavras e as Coisas*, liga-se estreitamente ao quadrilátero da linguagem na época clássica (constituído pelas quatro teorias, que são quatro funções arqueológicas: atribuição, articulação, designação e derivação), que unificava todos os saberes daquela época. Poderíamos resumir as quatro funções como posição, valor, tempo e combinação. As duas primeiras (posição, valor) formam um eixo espacial, as duas outras (tempo, combinação) formam um eixo temporal, os dois eixos se opõem (cf. *Quadro 2*). Porém, este tempo mecânico é concebido espacialmente, conforme o materialismo e o mecanicismo clássicos, é uma redução do tempo à categoria do espaço, trata-se de um tempo linear, 'genético' ou 'evolutivo'; na verdade, é a apropriação do tempo do indivíduo que constitui o ponto chave da sujeição disciplinar: sem a 'alienação' completa do tempo do indivíduo, transformando-o em tempo útil e parcelar, seria impossível o controle total da vida do indivíduo. É por isso, que a mera extração de mais-valia e a alienação de uma parte do seu tempo não seriam suficientes para disciplinar os indivíduos para a produção, é necessário muito mais: o controle totalizante de toda a existência singular do 'sujeito' disciplinar.

O que possibilita essa conclusão é a tradutibilidade geral entre dispositivos, saberes e técnicas, o que não passou despercebido ao próprio Marx: "Estava Fourier errado quando chamava as fábricas de penitenciárias abrandadas?"²⁹² O que possibilita esse tipo de abordagem é um formalismo que, embora menos explícito na obra em apreço, é ainda o mesmo que foi aplicado em *As Palavras e as Coisas* para a análise da relação entre os saberes empíricos e a teoria clássica da linguagem. Dessa forma, comprova-se a importância das *Palavras e as Coisas* e da analítica da linguagem (inclusive da teoria do enunciado da *Arqueologia do Saber*) como determinante de toda a trajetória foucaultiana, assim como a dependência metodológica da genealogia com relação a um modelo semi-semiológico de linguagem²⁹³. Porém, devemos advertir que não se trata de um formalismo estrutural, com uma estrutura homogênea, estável e autocentrada, mas de um serialismo, sistema aberto, descentrado e atonal, o que permite situá-lo no tempo, ligando a *história das produções* (de verdade, de saber, de discursos) à *história das práticas* (sociais, econômicas, políticas) - realizando um projeto anunciado desde o prefácio da *Arqueologia do Saber*. (Esse problema será retomado abaixo). Devemos aqui fazer uma observação sobre a possível contradição de uma análise que pretende analisar as práticas utilizando os instrumentos de uma teoria da linguagem. Definindo o poder como dispositivo, maquinaria, Foucault torna possível analisar as práticas efetivas na medida em que se configuram nestes dispositivos, ou seja, o modo de funcionamento, a regularidade, a lógica interna dos dispositivos é o que permite a descrição concreta das práticas, que sem isso seriam vagas e pouco compreensíveis a um olhar analítico. A compreensão da relação das práticas com dispositivos é condição de inteligibilidade daquelas. Com efeito, na relação entre dispositivos e práticas históricas, o primado não cabe a nenhum dos dois, pois eles se articulam de forma imanente (numa abordagem ao mesmo tempo interna e externa, ligada à dupla origem da verdade). A Genealogia deve partir das práticas históricas, efetivas, concretas, mas só pode exercer seu poder crítico através de uma teoria da linguagem, que lhe dá o distanciamento necessário para exercer essa crítica. Esse problema, recorrente em toda a obra de Foucault, será ainda retomado abaixo em outras ocasiões, por ser fundamental para a compreensão da Genealogia; ele se resume à tensão, à hesitação entre o transcendental e o histórico, onde o histórico (concreto, efetivo) é condição da crítica, mas

²⁹² Marx, K. *O Capital*, vol 1, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 485.

²⁹³ Sobre isso cf. Frank, Manfred - *Qu'est-ce que le neo-structuralisme?*, Paris, Cerf, 1989, p. 118- 121.

onde esta crítica só pode se objetivar através de um transcendental que lhe serve de instrumento (teoria da linguagem, dispositivo).

O tema principal de *Vigiar e Punir* é o nascimento de um saber dos indivíduos a partir das técnicas disciplinares de poder. Ao mostrar as condições práticas e políticas (isto é, concretas: 'a priori concreto') de possibilidade para o nascimento das ciências humanas, entendidas como ciências do individual, ela dá um outro conteúdo à análise do nascimento da modernidade empreendido em *As Palavras e as Coisas*. Como nesta última, a substância de *Vigiar e Punir* é uma análise dos discursos e sistemas punitivos da era clássica, demonstrando as condições históricas efetivas que presidiram o surgimento dos saberes, técnicas e racionalidades que caracterizam a modernidade. Com isso, responde-se a questão pendente desde 1966 nas *Palavras e as Coisas*: 'explicar a descontinuidade', tornando concreta toda a abstração teórica da arqueologia do saber²⁹⁴.

Essa concretude expressa num termo husserliano que sempre acompanhou Foucault: 'a priori concreto', nos conduz a um elemento fundamental para a leitura de Foucault: seu *nominalismo*, sua recusa de reconhecer idealidades, universalidades e abstrações, o que implica uma limitação no uso crítico de seus próprios conceitos. Exemplifiquemos. Muitos temas e conceitos tradicionais da análise marxista e do discurso revolucionário de sua época são reencontrados em Foucault, mas despidos de uma linguagem derivada da filosofia da consciência. Vejamos: por trás da *ideologia*, Foucault vê *técnicas* concretas de dominação; no lugar da *alienação*, o controle sobre *o corpo e o tempo* dos indivíduos; em vez de uma abstrata *consciência de classe*, a eugenia e o racismo: os instrumentos do *biopoder*; em vez da *consciência o corpo* na sua materialidade; no lugar de uma *dialética* ou uma *fenomenologia* da razão na história, a história efetiva das *produções de verdade*; em vez do *sujeito abstrato*, relações concretas de *objetivação* dos indivíduos nos saberes e de *sujeição* nos poderes modernos. Para ser fiel ao projeto foucaultiano, portanto, nos cabe recusar uma análise excessivamente teórica e conceitual de sua obra (que vemos nos comentários dos alemães, como Habermas, Honneth e Frank).

²⁹⁴ Cumprindo finalmente um projeto anunciado nas *As Palavras e as Coisas*:

"Se para uma arqueologia do saber, essa abertura profunda na camada das continuidades deve ser analisada, e minuciosamente, não pode ser ela 'explicada', nem recolhida numa palavra única. É um acontecimento radical que se reparte por toda a superfície visível do saber e cujos signos, abalos, efeitos, pode-se seguir passo a passo. Somente o pensamento, assenhoreando-se de si mesmo na raiz de sua história, poderia fundar, sem qualquer dívida, o que foi, em si mesma, a verdade solitária desse acontecimento" (PC, 231-232).

Os conceitos utilizados por Foucault são dependentes de sua forma de apresentação e do contexto de sua utilização, ao serem transpostos para outro nível ou aplicados a outros objetos, mudam de fisionomia. O que não significa que o projeto filosófico de Foucault não tenha nenhuma unidade (como pensa Habermas, para quem Foucault é apenas um "jornalista filosófico"). Na obra de Foucault, os conceitos não são independentes dos conteúdos expressos, e mesmo quando se trata apenas de recortes de documentos históricos (como no início de *Vigiar e Punir*, com o contraste entre o suplício de Damiens e o regulamento de uma prisão moderna; ou ainda no *Pierre Rivière*), há uma conceptualidade sendo elaborada, como na técnica da colagem dos cubistas - o recorte entra num quadro com uma função específica a desempenhar. Assim, não teria sentido falarmos de uma *epistême* sem nos reportarmos à grande ruptura discursiva que fundou a modernidade no fim do século XVIII; ou falarmos do *dispositivo* sem descrever concretamente como funciona o Panopticon ou o dispositivo da sexualidade. No limite, a recusa das idéias gerais e das abstrações deveria ir até o ponto de "talhar para o objeto um conceito apropriado tão somente ao objeto", de forma que teríamos conceito=coisa²⁹⁵. Obviamente, isso seria impossível, pois aproximaria tanto o pensamento da experiência que tornaria impossível o distanciamento crítico.

2.2.7. A Norma e a lógica do enunciado

Foucault não é institucionalista, pois a disciplina não se restringe a uma instituição ou a um conjunto de instituições, ela também não se restringe às margens da sociedade, aplicando-se a todos, de alto a baixo da sociedade, não de forma homogênea, evidentemente, mas justamente produzindo diferenciações, que atribuirão valores aos estratos da sociedade. Mas, acima de tudo, o equívoco que é fundamental dirimir é que a disciplina não isola, mas comunica. E aqui nos reportaremos às reflexões de François Ewald sobre a norma: "...as disciplinas fazem sociedade; elas as tornam tradutíveis uma à outra"... "A sociedade disciplinar é uma sociedade da absoluta comunicação: a difusão das disciplinas vai permitir que tudo comunique com tudo, seguindo um jogo de redundâncias

²⁹⁵ Isso é o que afirma Deleuze do nominalismo de Bergson, cf. Deleuze, G. *O Bergsonismo*, São Paulo, Editora 34, 1999, p. 96.

e de homologias infinitas"²⁹⁶. Da mesma forma que não se pode dizer que o poder sirva apenas para reprimir, mas principalmente para produzir, que ele não é negativo, mas sobretudo positivo, da mesma forma, a ação produtiva da disciplina não se restringe aos indivíduos - à produção da individualidade - mas, através da norma, se estende à toda a sociedade. Se a disciplina servisse apenas para isolar, reprimir, individualizar, fechar, como seria possível que ela se difundisse por todo o tecido social?

A disciplina não pode efetivar seu poder individualizador, sem ser completada por um poder totalizador: a norma. "*A norma é ao mesmo tempo o lugar, o princípio de unidade - de comunicação - destas individualidades. A norma é a referência que se institui quando o grupo se encontra objetivado sob a forma do indivíduo. A norma está no princípio de uma comunicação sem origem e sem sujeito*"²⁹⁷. Daí não podermos confundir norma com disciplina. As disciplinas são técnicas de adestramento do corpo, com o objetivo de produzir indivíduos dóceis. A norma é uma medida comum aos indivíduos disciplinados, é a sua *ratio*. É unindo o individualizante da disciplina ao totalizante da norma que se passa da negatividade da disciplina - que fecha, limita, restringe - à positividade da norma - que induz, produz, estimula. É por isso que, apesar de existirem técnicas de disciplina na Europa desde o século XVI, é somente no final do século XVIII que se constitui a sociedade disciplinar, que se apropria dessas técnicas e as dispõe a serviço da norma.

Essa ênfase na função de comunicação, que distancia Foucault tanto do individualismo quanto do institucionalismo enquanto métodos, nos conduz ao método da Genealogia, à sua utilização de um formalismo que lhe permite elaborar diagramas, cartografar toda a sociedade, formalismo que poderíamos chamar de "semiótica do poder"²⁹⁸. Começemos pelo uso dos documentos em *Vigiar e Punir*. Este uso é baseado na teoria do enunciado exposta na *Arqueologia do Saber*, que define como enunciado seja um quadro, um mapa, uma planta, um registro de hospital, etc, qualquer coisa que possa assumir a função de enunciado. Em *Vigiar e Punir*, Foucault utiliza como documentos, além das fontes escritas, uma medalha de Luís XIV, plantas arquitetônicas, iconografia das prisões, esquemas de funcionamento de escolas, hospitais e reformatórios. E cada um desses documentos não é

²⁹⁶ Ewald, François - "Michel Foucault et la norme" in: Giard, Luce (org.) - Michel Foucault, lire l'oeuvre, Grenoble, Millon, 1992, pp. 205-206.

²⁹⁷ Id. Ib., 206.

²⁹⁸ Sobre isso, Cf. Ophir, Adi - "The semiotics of power: reading Michel Foucault's Discipline and Punish" in: *Manuscrito*, XII, 2 (1989), pp. 9-34 e "Des ordres dans l'archive" in: *Annales ESC*, mai-juin 1990, n. 3, pp. 735-754.

nem mera ilustração, nem uma representação da realidade, mas uma realidade em si mesma. O caso da medalha e da arquitetura é indicativo porque trata-se de *monumentos* e não apenas no sentido figurado. Num sentido não menos concreto, as técnicas disciplinares como o exame também são monumentos: "*O exame faz também a individualidade entrar num campo documentário: seu resultado é um arquivo inteiro com detalhes e minúcias que se constitui ao nível dos corpos e dos dias...Um 'poder de escrita' é constituído como uma peça essencial nas engrenagens da disciplina. Em muitos pontos, modela-se pelos métodos tradicionais de documentação administrativa*"²⁹⁹. O exame, como monumento é a condição de possibilidade para a existência de documentos sobre os indivíduos. O que faz com que um documento ganhe o estatuto e o sentido de documento é a técnica, a forma de racionalidade prévia que lhe serve de matriz, a partir da qual a documentação poderá proliferar e se ordenar. Portanto, antes de tornar esses "arquivos de pouca glória" objetos históricos, é preciso transformá-los em enunciados, afim de estudá-los no seu campo de inserção - formado por outros enunciados, pela instituição e pelo seu referente. Esses enunciados, cada um deles, são *acontecimentos* e para ganharem esse estatuto devem perder sua função documental, libertando-se do seu sistema de ordenação e do sentido que os sujeitos históricos lhes atribuíam, só assim poderão se tornar *monumentos* a serem descritos.

O uso do documento histórico em Foucault nos conduz novamente à função de comunicação. Há um formalismo na análise foucaultiana que é fundamental para sua abordagem, porque é a condição de exercício dessa função de comunicação que permitiu a elaboração de conceitos como os de *dispositivo*, *diagrama* e *prática discursiva*. O mesmo formalismo que fundamentou toda a análise das *Palavras e as Coisas* numa teoria da linguagem, analisando relações lógicas de inversão, transformação, derivação, etc entre três ciências empíricas, é o que permitiu abordar as técnicas disciplinares na época clássica. Somente precisando essa teoria da linguagem poderíamos compreender como formas históricas diferentes podem se traduzir umas nas outras, como objetivações linguísticas tão distintas como um pintura, uma planta arquitetônica, um registro de hospital, uma medalha e as memórias de um louco podem se comunicar umas com as outras, pertencerem e definirem a mesma época. O próprio Panopticon de Bentham pode ser

²⁹⁹ VP, 159.

lido como uma derivação do Jardim zoológico do rei em Versalhes: no lugar onde estava o rei (a torre central), agora se encontra esse olhar absoluto de vigilância.

Porém, não devemos confundir o formalismo de Foucault com o estruturalismo. Enquanto a estrutura do estruturalismo é fechada em si mesma, aut centrada, autônoma, isolada do tempo histórico e totalizante, os sistemas analisados por Foucault são abertos, descentrados, múltiplos e seriais. O que os remete diretamente à história. Eles estão no limite entre o estruturado e o não-estruturado, ou seja, entre as formas objetivas que podemos analisar formalmente e a dimensão não-formalizada que as gera - o que se chamava na *Arqueologia do Saber*, respectivamente, de discursivo e estra-discursivo. Estar no limite significa que eles fazem comunicar as duas dimensões, abrem uma à outra, fazendo com que nenhuma forma seja exterior à história e que a história não seja nunca apenas um contexto ou uma cronologia. É isso o que possibilita pensar a sutura entre o discurso e a prática, objetivada em conceitos como os de *regularidade*, *norma*, *regime de verdade*, *disciplina*, que congregam em sua duplicidade semântica a interrelação entre saber e poder, entre práticas e discursos.

A atonalidade (descentramento) é um verdadeiro procedimento na obra de Foucault. É aplicada sucessivamente aos conceitos de enunciado, de poder e de sexualidade, o que corresponde aos três conceitos críticos que Foucault formula para cada um desses objetos: respectivamente, o *regime discursivo*, o *regime de saber-poder* e o *regime de saber-poder-prazer*. Não entra em questão, neste procedimento, a correspondência entre o enunciado e seu referente, pois é o enunciado que cria seu próprio objeto, que o induz - como a fala do psiquiatra que induz os sintomas da histeria, o enunciado do psiquiatra cria a histeria como entidade nosológica independente³⁰⁰. O que significa, no limite, que o conhecimento fabrica realidade.

Retomando agora o problema da norma, podemos dizer que, de forma análoga, o poder induz ao desvio, justifica seu controle criando uma margem que se opõe a ele. Não há uma norma prévia, que funcionaria como um referente, em relação ao qual ocorreria um desvio, mas é a partir do desvio (induzido) que se cria a norma. Portanto, a norma não é um modelo ideal, pré-formado. Se o desvio precede a norma, esta é como um centro estruturado a partir da margem, que se delimita do exterior a partir da negação de si

³⁰⁰ Cf. Didi-Hubermann, F. - *L'invention de l'histerie*, Paris, Payot, 1989.

mesma, paradoxalmente ela se individualiza a partir de sua própria inexistência. Nesse caso, a existência do centro é uma ficção retrospectiva, pela qual nos imaginamos uma norma pré-existente que é a medida do desvio, justificando a apreensão do poder sobre as multiplicidades desviantes e continuando o jogo.

É por isso que o procedimento do descentramento é essencial no método arqueogenialógico, praticando uma historiografia ao mesmo tempo empírica e crítica, liberta do princípio da representação, ou seja, da suposição de transparência entre a realidade e o documento, uma historiografia fundada sobre uma teoria do conhecimento perspectivista - que já não admite o conhecimento como adequação entre o conceito e a coisa.

Seção 3. Sexualidade, racismo, poder

3.1. A norma e o dispositivo da sexualidade

Inicialmente, devemos observar que *A História da Sexualidade* será aqui somente explorada como apoio à análise de *Vigiar e Punir*, na medida em que nos ajuda a esclarecer o conceito de dispositivo e a analítica do poder já configurados neste último. Como se trata de um estudo sobre a constituição da Genealogia, enfatizando a questão metodológica, seria problemático entrarmos em detalhe nas hipóteses de *A Vontade de Saber*, na medida em que não se trata de um estudo acabado como os anteriores, mas apenas de uma introdução metodológica a cinco futuros volumes de uma *História da Sexualidade*, que como sabemos, nunca foram escritos (*As Confissões da Carne*, que seria o segundo volume da série, chegou a ser parcialmente escrita, mas foi abandonada por Foucault). Os dois volumes que vieram a lume (*O Uso dos Prazeres* e *O cuidado de Si*) surgiram após uma crise filosófica de Foucault e mudam consideravelmente as diretrizes do projeto genealógico, ressaltando uma problemática ética.

Em vez de supor o discurso contemporâneo sobre a sexualidade como a verdade enfim revelada sobre o sexo, como sendo o discurso que irá desmascarar a hipocrisia burguesa, em vez de considerar a verdade como oposta ao poder, Foucault procura o *regime de poder-saber-prazer*, que fundamenta o discurso sobre a sexualidade e mostrar a que efeitos de poder esse discurso corresponde. O discurso sobre a repressão da

sexualidade faz parte daquilo mesmo que ele pretende denunciar, e com isso, acaba mascarando, isto é, o próprio poder em sua efetividade: não como superestrutura repressiva, negativa, limitadora, mas como conjunto de mecanismos que incitam ao prazer, produzem saber e induzem a reprodução de relações de poder. "*A partir do fim do século XVI, a 'colocação do sexo em discurso', em vez de sofrer um processo de restrição, foi, ao contrário, submetida a um mecanismo de crescente incitação*"³⁰¹. O objeto dessa pesquisa não é nem o próprio sexo, nem as opiniões ou representações sobre o sexo dadas historicamente, mas o discurso sobre o sexo, o que implica, antes de mais nada, fazer uma arqueologia, através dos quatro critérios definidos na *Arqueologia do Saber*, para se individualizar um discurso. Trata-se, portanto, de "*levar em consideração o fato de se falar de sexo, quem fala, os lugares e os pontos de vista de que se fala, as instituições que incitam a fazê-lo, que armazenam e difundem o que dele se diz, em suma, o 'fato discursivo' global, a 'colocação do sexo em discurso'*"³⁰². Vemos claramente as quatro funções arqueológicas: os conceitos, o objeto, o sujeito e as instituições, que constituem as condições históricas de enunciação de determinado discurso.

Continuando a crítica da 'hipótese repressiva', Foucault aborda a norma, dizendo que, se não há repressão, também não há redução da sexualidade a um único modelo (o modelo familiar, nuclear e monogâmico), destinado a reproduzir a força de trabalho e as relações sociais, o que se dá é justamente o contrário disso:

*"O século XIX e o nosso foram, antes de mais nada, a idade da multiplicação: uma dispersão de sexualidades, um reforço de suas formas absurdas, uma implantação múltipla das 'perversões'. Nossa época foi iniciadora de heterogeneidades sexuais."*³⁰³

Um dos pontos mais interessantes da análise de Foucault, e que se opõe à todas as análises da sexualidade feitas até então, é que não há um autocentramento da sexualidade no dispositivo da família nuclear, ao contrário, há um descentramento das sexualidades, que corresponde a um descentramento do poder, que deixa de estar centralizado apenas na lei ou na soberania. Esse descentramento, esta 'atonalidade' do sexo e do poder é ao mesmo tempo uma constatação histórica e a resultante da construção de um objeto (ou antes da destruição de objetos preexistentes, antes considerados naturais: o poder, o sexo, a loucura,

³⁰¹ VS, 17.

³⁰² VS, 16.

³⁰³ VS, 38.

etc), é ao mesmo tempo objeto e instrumento da pesquisa. É a objetivação desse poder que sempre esteve relacionado à soberania e dessa sexualidade que se concebia como reprimida, que permite esse procedimento de pulverização, de fragmentação do objeto (onde se enxergava um objeto uno, soberano e natural, mostra-se algo múltiplo, dependente de práticas e historicamente construído).

Em primeiro lugar, temos de tratar do descentramento dos discursos sobre o sexo: se na Idade Média havia um discurso unitário sobre a sexualidade, baseado na técnica da *confissão* e do *exame de consciência* e veiculado pelo dispositivo da 'pastoral cristã', a partir do século XVII, há uma fragmentação de discursos sexuais: "*A Idade Média tinha organizado, sobre o tema da carne e da prática da confissão, um discurso estreitamente unitário. No decorrer dos séculos recentes, essa relativa unidade foi decomposta, dispersada, reduzida a uma explosão de discursividades distintas, que tomaram forma na demografia, na biologia, na medicina, na psiquiatria, na psicologia, na moral, na crítica política*"³⁰⁴. Essa multiplicação discursiva acarreta necessariamente o seu descentramento, a atonalidade dos discursos sobre a sexualidade: "*a dispersão dos focos de onde tais discursos são emitidos, a diversificação de suas formas e o desdobramento complexo da rede que os une*"³⁰⁵.

Entre os efeitos dessa proliferação discursiva, ocorrida entre os séculos XVIII e XIX, está a multiplicação das relações de poder, que se descentram e extravasam em relação à instância da lei. Foucault ressalta que não se trata, para o poder, de reduzir as sexualidades ao modelo familiar e monogâmico, punindo o desvio através do rigorismo da lei, mas ao contrário: trata-se de "*um movimento centrífugo em relação à monogamia heterossexual*"³⁰⁶. Não se parte do centro (a sexualidade normal) para a periferia (os desvios), mas ao contrário, se parte do desvio para interrogar a normalidade e obrigá-la a se descentrar: "*o que se interroga é a sexualidade das crianças, a dos loucos e dos criminosos; é o prazer dos que não amam o outro sexo; os devaneios, as obsessões, as pequenas manias ou as grandes raivas*"³⁰⁷, é a sexualidade regular que é interrogada a partir das sexualidades periféricas e não o contrário. [Esse procedimento é análogo ao

³⁰⁴ VS, 35.

³⁰⁵ VS, 35.

³⁰⁶ VS, 39.

³⁰⁷ VS, 39.

aplicado na *Arqueologia do Saber* para se definir o enunciado, através de uma espécie de teologia negativa, e será aplicado também à definição do poder].

Enquanto a severidade dos códigos morais e jurídicos se alivia no século XIX, ou seja, enquanto diminui a punição, o que se acentua são as instâncias de controle e vigilância, quando os desvios passam a ser objeto de intervenção médica, pedagógica e terapêutica e não mais objeto de punição violenta, penetrando no dispositivo da família. Assim, essa paradoxal diminuição da repressão à sexualidade, corresponde à também paradoxal 'suavização das penas' no fim do século XVIII, tal como analisada acima. Nos dois casos, a intervenção das ciências humanas e a conseqüente majoração do poder são decisivas: quanto mais aumenta o grau de sujeição e a intensidade das relações de poder, mais diminuem as formas violentas de coação³⁰⁸. Foucault descreve assim esse processo: "*o poder avança, multiplica suas articulações e seus efeitos, enquanto o seu alvo se amplia, subdivide e ramifica, penetrando no real ao mesmo ritmo que ele.*"³⁰⁹. O que significa que não há práticas sexuais anteriores ao próprio exercício do poder e que viriam a se tornar objeto de sua repressão, mas o próprio poder no ato de seu exercício gera o objeto a que se aplica: é a multiplicação dos focos de poder na sociedade o que multiplica e, inclusive, potencializa os desvios de comportamento nessa sociedade. Diante da proliferação de desvios sexuais no século XIX, o poder médico-psiquiátrico procura impor ordem, classificando-os em espécies e categorias, como a famosa *Psycopathia Sexualis* de Krafft-Ebing. E, ao serem classificadas segundo uma ordem de inteligibilidade, os diferentes nomes de desvios sexuais (exibicionismo, zoofilismo, mixoscopia, etc) permitem definir e dividir os indivíduos, inscrevendo o desvio no seu próprio corpo e na sua natureza. Da mesma forma que a prisão e a criminologia fabricavam o delinqüente, a ciência sexual fabrica a figura do 'perverso'.

Desde o curso de 1972: "A vontade de saber", Foucault reverte a oposição clássica entre saber e poder, definindo entre eles relações de circularidade e de reforço mútuo, agora ele desvenda uma nova esfera: o poder não só produz saberes que fortalecem seu

³⁰⁸ Nietzsche aborda essa questão na *Genealogia da Moral*, ligando-a ao problema da norma no interior de uma comunidade: "*Se crescem o poder e a consciência de si de uma comunidade, torna-se mais suave o direito penal; se há enfraquecimento dessa comunidade, e ela corre grave perigo, formas mais duras desse direito voltam a se manifestar... Não é inconcebível uma sociedade com tal consciência de poder que se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar impunes os seus ofensores.*" (Nietzsche, F. *Genealogia da Moral. Uma polêmica*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 62).

³⁰⁹ VS, 43.

exercício, mas está também numa relação circular com os prazeres, que o levam a se exercer no mais íntimo da vida cotidiana dos indivíduos: *"O exame médico, a investigação psiquiátrica, o relatório pedagógico e os controles familiares podem, muito bem, ter como objetivo global e aparente dizer não a todas as sexualidades errantes ou improdutivas mas, na realidade, funcionam como mecanismos de dupla incitação: prazer e poder."*³¹⁰

Foucault fala de "incitações circulares" e de "perpétuas espirais" entre prazer e poder. Essa nova forma de exercício do poder sobre o corpo é resumido por Foucault da seguinte maneira:

*"...um poder que, justamente, não tem a forma da lei, nem os efeitos da interdição: ao contrário, que procede mediante a redução das sexualidades singulares. Não fixa fronteiras para a sexualidade, provoca suas diversas formas, seguindo-as através de linhas de penetração infinitas. Não a exclui, mas inclui no corpo à guisa de modo de especificação dos indivíduos. Não procura esquivá-la, atrai suas variedades com espirais onde prazer e poder se reforçam. Não opõe uma barreira, organiza lugares de máxima saturação."*³¹¹ Daí a conclusão sobre o objetivo estratégico do poder ao multiplicar as perversões: *"A implantação das perversões é um efeito-instrumento: é através do isolamento, da intensificação e da consolidação das sexualidades periféricas que as relações do poder com o sexo e o prazer se ramificam e multiplicam, medem o corpo e penetram nas condutas"*³¹² e mais adiante: *"Prazer e poder não se anulam; não se voltam um contra o outro; seguem-se, entrelaçam-se e se relançam. Encadeiam-se através de mecanismos complexos e positivos, de excitação e de incitação"*³¹³.

³¹⁰ VS. 45.

³¹¹ VS. 47.

³¹² VS. 48.

³¹³ VS. 48.

3.2. A história da verdade e a genealogia da 'guerra das raças'³¹⁴

Após seu ingresso no *Collège de France* em 1970, Foucault tem como meta o desenvolvimento teórico do método genealógico, justificando o novo método e superando as aporias encontradas na *Arqueologia do Saber*. Aporias ou até antinomias entre a estrutura e o acontecimento; entre a individualidade e a regularidade dos enunciados; entre o discursivo e o extradiscursivo; entre saber e poder. (Essas aporias foram muito bem analisadas já por Manfred Frank³¹⁵). São três as fontes que colocam explicitamente esse projeto de unificação teórica da trajetória de Foucault: em primeiro lugar, o artigo "Nietzsche, a genealogia e a história", escrito em 1969 e publicado em 1971, no qual Foucault reinterpreta a genealogia nietzscheana, a partir de sua crítica do conhecimento e em especial do conhecimento e da prática histórica. Assim, Foucault recoloca a questão da verdade, do sujeito e sua relação com o corpo e o devir, dando um passo adiante em relação aos questionamentos quanto à crítica da filosofia do sujeito feita nas *Palavras e as Coisas*. A segunda fonte é o curso "Vontade de Saber", onde Foucault faz uma arqueologia esquemática das relações entre poder e conhecimento desde a Grécia clássica, até a modernidade, passando pela Idade Média. Este curso não foi ainda publicado, mas suas idéias principais estão expostas no texto "A verdade e as formas jurídicas", cinco conferências proferidas em 1973 na PUC do Rio de Janeiro. É nessas três fontes que vemos na obra de Foucault uma nova teorização da verdade e do sujeito, com o que Foucault pretende colocar as bases para a 'superação do círculo antropológico, constituído pela analítica da finitude - analisado em *As Palavras e as Coisas* e, com isso, superar as antinomias da *Arqueologia do Saber* - que foi uma primeira tentativa sem sucesso de dar esse passo à frente. Com isso, Foucault também quer lançar as bases metodológicas para realizar as pesquisas que tem em mira para os próximos anos: uma genealogia do poder de punir; uma genealogia do poder médico-psiquiátrico e uma genealogia do saber sobre a sexualidade humana.

³¹⁴ A versão original deste capítulo foi apresentada em Abril de 2000 como comunicação ao Colóquio sobre a Questão do Estado na Universidade Federal do Paraná; título: "A política como guerra. Relações entre Sociedade e Estado na filosofia de Foucault".

³¹⁵ Cf. Frank, Manfred - *Qu'est-ce que le neo-structuralisme*, Paris, Cerf, 1989, pp. 105-140.

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

O marxismo acadêmico na década de 70 (basicamente althusseriano) aborda a relação entre produção de saber e práticas sociais através do conceito de ideologia, que a *grosso modo*, supõe que em cada época as condições econômicas se refletem ou se expressam na consciência dos sujeitos, que portanto a produção de saber é um mero epifenômeno das condições materiais de produção. Um outro tipo de marxismo, ligado à filosofia da consciência, admite um sujeito prévio, um sujeito de conhecimento exterior à história como condição do processo histórico – é a linha fenomenológica de Merleau-Ponty. O que está em jogo nos dois casos é a idéia de verdade: como se poderia falar em "falsa consciência" ou em ideologia, se não houvesse por outro lado uma consciência verdadeira ou uma verdade científica, à qual se opõe a "falsa" consciência? O que aconteceria se deixássemos de admitir como dados essa verdade e esse sujeito e admitíssemos que eles são objetos de uma construção histórica, ou seja, que tanto o sujeito, quanto a própria verdade são interiores à história em vez de serem sua condição de possibilidade. Isso significaria reverter os termos da teoria clássica do conhecimento, ou seja, admitir que não há apenas uma história das relações entre o sujeito e o objeto, onde o sujeito é um ponto fixo, mas que também o sujeito seja construído historicamente, onde portanto tudo seria relativo e histórico. Esse é o que poderíamos chamar de 'programa genealógico', pensado em continuidade com a *Genealogia da Moral* de Nietzsche.

"Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história. É na direção desta crítica radical do sujeito humano que devemos nos dirigir"¹⁶.

¹⁶ VFJ, 10.

Esse programa traz embutida a necessidade positiva da reconstrução da teoria do sujeito, e de uma nova teoria da verdade libertos do transcendental – nem a verdade, nem o sujeito sendo concebidos como condições de possibilidade do processo histórico, mas entendidos como funções ou efeitos resultantes desse processo. O que acarreta um sério problema: como fundamentar teoricamente esse projeto se já não se dispõe de nenhuma instância transcendental na qual apoiar a crítica? É assim que o célebre conceito de "vontade de verdade", que dá título ao primeiro volume da história da sexualidade, acaba funcionando como um novo transcendental, um transcendental objetivo – definido como um princípio que não sendo objeto da experiência é condição de possibilidade de toda experiência histórica. Assim, toda e qualquer experiência do sujeito e da verdade dados historicamente, ficam submetidos a uma condição externa de possibilidade externa. Portanto, o problema todo é como a genealogia pode fundar a si mesma (em suas pretensões críticas), tendo excluído a verdade e o sujeito como esferas válidas para a análise das produções de saber?³¹⁷

Quanto à verdade, ela tem uma dupla origem: interna e externa. A história francesa das ciências (na linhagem da qual o próprio Foucault se filiava até *As Palavras e as Coisas*) faz uma história interna da verdade, baseada nos conceitos de descontinuidade e regularidade. Trata-se de uma história de "idealidades", que mesmo com a admissão das descontinuidades, é incapaz de explicar como historicamente emergem a verdade, as positivities e o saber. É, por assim dizer, uma história apenas da superfície visível da verdade, racionalista. Uma história externa da verdade exigiria que se analisasse o problema da origem da verdade a partir das práticas, estratégias e lutas concretas a partir das quais ela se formou historicamente, não se tratando mais de idealidades, mas de dados empíricos. Porém, essas duas origens, interna e externa, não se opõe, ao contrário, há continuidade entre o interno e o externo como fatores complementares e mutuamente explicativos, num processo de causalidade circular. A forma da união da origem externa e da origem interna da verdade pode ser expressa geometricamente na forma matemática da

³¹⁷ Essa crítica já foi suficientemente elaborado nos trabalhos de Habermas, Axel Honneth e Beatrice Han sobre Foucault (cf. bibliografia). Afirmando eles que ao rejeitar a unidade do sujeito, Foucault a substitui por uma outra unidade, igualmente exterior ou transcendental à história: a unidade entre saber e poder, a "vontade de verdade", concebida como a perspectiva das perspectivas, em torno da qual se faz girar toda a história. Mostraremos abaixo como Foucault tenta resolver perspectivamente o problema da fundamentação do próprio perspectivismo genealógico, caindo num círculo vicioso.

fita de Moebius, em que há continuidade ou imanência entre o interno e o externo, que se convertem um no outro sem corte, num processo infinito.

Daí deriva uma nova concepção do conhecimento, uma concepção perspectivista, segundo a qual o conhecimento não tem essência, natureza ou unidade (como supunha a teoria clássica do conhecimento), ele é apenas o resultado, o efeito, a consequência, da luta das forças, de um jogo de tática e estratégia historicamente situado no tempo e no espaço. O conhecimento não é só um processo, mas também é um acontecimento. Se ele não tem unidade interna, significa que ele é perspectivo, relativo às condições historicamente situadas de sua constituição. E a história da relação entre o conhecimento e suas condições de produção é longa: "*Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder*", mito de que as relações sociais, econômicas e políticas são obstáculos ao conhecimento, quando eles são aquilo mesmo a partir do que se produz conhecimento e se constitui a verdade. O alcance dessa reinterpretação do perspectivismo nietzscheano não deve ser subestimado: se Kant realizou sua revolução copernicana ao conceber o sujeito como ponto fixo, como condição *a priori* para o conhecimento; a genealogia teria realizado algo como uma revolução einsteiniana: não há mais ponto fixo a partir do qual medir a verdade na história, todo conhecimento é perspectivo, está submetido ao movimento do devir. O que se opõe ao tema hegeliano do reconhecimento e da totalização da consciência na história. Como diz Foucault:

"Nada no homem - nem mesmo seu corpo - é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles. Tudo em que o homem se apoia para se voltar em direção à história e apreendê-la em sua totalidade, tudo o que permite retraçá-la como um paciente movimento contínuo: trata-se de destruir sistematicamente tudo isto. É preciso despedaçar o que permitia o jogo consolante dos reconhecimentos. Saber, mesmo na ordem histórica, não significa 'reencontrar' e sobretudo não significa 'reencontrar-nos'. A história será efetiva na medida em que reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser"³¹⁸.

A crítica às concepções clássicas de sujeito e verdade são um possível ponto de partida para a leitura do curso *Il faut défendre la société*, ministrado por Foucault em 1976 no *Collège de France* e recém publicado. Neste curso, Foucault não recorre mais ao

³¹⁸ NGH, IV.

conceito de 'vontade de verdade' para justificar o método genealógico, inserindo a própria genealogia no encadeamento histórico de perspectivas concorrentes entre si. A genealogia da 'guerra das raças' que é o tema desse curso, pretenderia (e esta é nossa hipótese), descrever genealógicamente o próprio nascimento da genealogia enquanto discurso histórico.

Foucault pretende ser integralmente empírico, rejeitando as idéias de lei, norma, regra ou soberania para analisar as relações de poder, o que implica na adoção de um ponto de vista radicalmente relativista:

*"A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação"*³¹⁹.

Ao contrário de todo nosso pensamento jurídico, a lei ou as regras não nasceram para limitar o exercício do poder, mas ao contrário, nasceram para manter e inclusive aumentar a coerção do poder sobre os indivíduos a ele sujeitos. A lei é o produto histórico de uma estratégia global de dominação, o que significa retirar a legitimidade dessas regras e leis, relativizá-las. Há continuidade e não oposição entre o domínio do poder e o domínio das regras legítimas do direito. Supor uma oposição entre poder e lei estando, de uma lado; o Estado, o direito, o contrato social, a ordem jurídica e de outro lado; a anarquia, a injustiça, a desordem, a negatividade é, como diria Bergson, um falso problema, que remete no limite à oposição clássica entre ordem e desordem ou ser e nada (que já fora desmistificada no *Teêteto* de Platão): Devemos admitir que não há de um lado a justiça e a ordem das instituições legítimas, e de outro lado a desmedida e a anarquia da natureza humana, a própria desordem é uma das formas da ordem. Foucault inverte os termos do discurso jurídico: a dominação não só precede, mas é constituinte da lei que torna-se apenas mais um instrumento numa tática de poder, para dominar globalmente a sociedade inteira.

Foucault direciona sua crítica ao conceito de soberania como modelo válido para analisar as relações de poder, crítica que retoma num outro registro a crítica ao conceito de representação feita anteriormente em *As Palavras e as Coisas*. O modelo jurídico da

³¹⁹ Id. Ib.

soberania, segundo Foucault, não dá conta da "multiplicidade das relações de poder", pois submete sua pluralidade à unidade do poder (identificado com o aparelho do Estado), além disso, ele pressupõe um sujeito pré-formado sobre o qual o poder atua e a partir de cujo consentimento o poder deve se legitimar na forma da lei – é a teoria clássica do contrato. Afirma Foucault: "*sujeito, unidade do poder e lei: aí estão, creio eu, os elementos entre os quais atua a teoria da soberania que, a um só tempo, os confere a si e procura fundamentá-los*"³²⁰. Para desconstruir esse modelo, Foucault propõe três inversões: 1. partir não do sujeito, mas da relação de sujeição, ou seja, admitir que o sujeito não é um dado para o poder, mas que são as relações concretas de dominação que o produzem; 2. não procurar a origem das relações de dominação no aparelho do Estado, em sua soberania (partindo de cima para baixo), mas partir de baixo: a multiplicidade das relações táticas de sujeição é que definem a estratégia global dos aparelhos estatais e não o contrário; 3. em vez de procurar a legitimidade das relações instituídas, na forma da lei, procurar as técnicas de sujeição que asseguram efetivamente a sujeição e a coesão social, deslegitimando a esfera normativa da lei. Assim, Foucault opõe um a um os três termos da teoria da soberania e provoca reversão teórica: a unidade do sujeito se opõe à pluralidade da sujeição; a unidade do poder à multiplicidade das relações e a soberania da lei às técnicas e práticas efetivas de dominação (sempre uma unidade em face de uma multiplicidade). Contudo, não basta restituir a multiplicidade das relações de dominação, é preciso encontrar outro modelo de análise do poder, para isso, Foucault propõe verificar a seguinte hipótese: as relações de dominação se resumem a relações de força e estas se resumem a relações de "guerra"? Essa hipótese acarreta três consequências: 1. a guerra seria o modelo de toda e qualquer relação de poder; 2. sob toda regularidade, sob a aparente paz, ordem e estabilidade das leis do Estado, haveria uma guerra intestina permanente; 3. as instituições militares e suas práticas (tática e estratégia) seriam o núcleo das instituições políticas. Essa última consequência implica que, no fundo, todo Estado moderno, em maior ou menor grau, é um estado policial, militarizado, sendo a diferença apenas de grau e não de natureza entre uma determinada relação de poder e a guerra total, no limite a morte universal (nesse sentido, o Estado nazista seria o limite lógico dos mecanismos de poder do Estado moderno).

³²⁰ DS, 50.

Para dar conteúdo a essa hipótese, Foucault faz sua genealogia na forma de um discurso histórico que nasceu no séc. XVII, que era o discurso da "guerra das raças" e que podemos chamar em geral de "discurso da guerra permanente". Do qual falaremos um pouco a seguir. A genealogia da guerra das raças mostra que o discurso nasce no século XVII, logo após as sangrentas guerras civis e religiosas que assolaram a Europa no séc. XVI. Ele surge quando o Estado centraliza em si todas as funções de guerra, assim como o poder repressivo. Nascido em oposição ao absolutismo e ao conceito de soberania, ele é dito por Foucault "o primeiro discurso histórico-político sobre a sociedade, e que foi muito diferente do discurso filosófico-jurídico que se costumava fazer até então"³²¹. Desde seu nascimento é um discurso ambíguo, serviu tanto a grupos revolucionários como os *whigs* da revolução inglesa, quanto a facções reacionárias como a aristocracia antimonarquista francesa. Num momento posterior – no fim do séc. XIX – ele também servirá a dois campos opostos: de um lado os socialistas e anarquistas, de outro, os ideólogos do racismo e da eugenia.

Contudo, no século XVII, a guerra das raças é um discurso histórico contra a teoria jusnaturalista da sociedade, como afirma Foucault: "*A lei não nasce da natureza, junto das fontes freqüentadas pelos primeiros pastores,...a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; ela nasce com os famosos inocentes que agonizam no dia que está raiando*"³²². O que significa que por baixo da aparente naturalidade e neutralidade da lei, jazem os cadáveres, o sangue e os despojos da luta, tudo aquilo que faz parte das inconfessáveis "baixas origens" - para usar uma expressão de Nietzsche.

Quanto a suas características teóricas, nos interessa explicitar a relação desse discurso com o problema da verdade. Foucault o define assim: "*...é sempre um discurso de perspectiva. Ele só visa à totalidade entrevendo-a, atravessando-a, traspassando-a de seu ponto de vista próprio.*" Além desse relativismo, há nele um vínculo de essência entre 'relações de força' e 'relações de verdade': "*se a relação de força libera a verdade, a verdade, por sua vez, vai atuar, e em última análise só é procurada, na medida em que puder efetivamente se tornar uma arma na relação de força...O pertencer essencial da verdade à relação de força, à dissimetria, à descentralização, ao combate, à guerra, está*

³²¹ DS, 56.

³²² DS, 59.

*inserido neste tipo de discurso*³²³. Há uma ligação de caráter circular entre poder e verdade, não só no fato de que os saberes nascem de relações de poder, mas na idéia de que toda verdade para se afirmar como verdade deve funcionar como uma arma que esconde sua origem e sua finalidade – ocultando o fato originário de que a verdade não é universal, mas apenas mais uma perspectiva numa constelação de perspectivas concorrentes³²⁴. Sendo assim, o discurso da guerra das raças não adere nem pressupõe nenhuma universalidade jurídica, mas se situa inteiramente no terreno histórico, desse ponto de vista, seu principal pressuposto é: *“não reportar a relatividade da história ao absoluto da lei ou da verdade, mas, sob a estabilidade do direito, redescobrir o infinito da história, sob a fórmula da lei, os gritos da guerra, sob o equilíbrio da justiça, a dissimetria das forças*³²⁵. Esse é o resultado da arqueologia do discurso da guerra das raças, ou seja, da escavação de seu perfil teórico (o motivo dessa escavação é ressuscitar o ancestral mais recuado da genealogia, ou seja, fazer a genealogia da própria genealogia).

Contudo, entrando no século XVIII, esse discurso é enterrado e sobre seu terreno se constrói as teorias do contrato social. Segundo Foucault, o célebre aforismo de Clausewitz *“a guerra é a continuação da política por outros meios”* é a inversão de um enunciado anterior, que circulou entre os séculos XVII e XVIII: *“a política é a guerra continuada por outros meios”* e que justamente resume o ponto de vista da guerra das raças. Nele, afirma-se basicamente que as relações sociais não estão baseadas no contrato social e na legitimidade da lei, mas na guerra: *“A lei não é pacificação, pois, sob a lei, a guerra continua a fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares. A guerra é que é o motor das instituições e da ordem: a paz, na menor de suas engrenagens, faz surdamente a guerra”*³²⁶. Esse discurso, reconhecido por Foucault como o primeiro discurso histórico-político do ocidente, se caracteriza por um perspectivismo radical que relativiza as três universalidades da filosofia política: o sujeito, o direito e a verdade. Quando o historiador do século XVII reivindica um direito, esse direito não é

³²³ DS, 62.

³²⁴ A dificuldade em confessar as ‘baixas-origens’ de toda a racionalidade ocidental, é o que liga mais estreitamente o projeto foucaultiano à Genealogia da Moral de Nietzsche. No discurso da guerra das raças o que está por baixo da razão são paixões cegas, ódios indelévels, a irracionalidade, a violência e a brutalidade: “a verdade está do lado da desrazão e da brutalidade: a razão, em compensação, do lado da quimera e da maldade” (DS, 65). A razão não passaria de uma astúcia, uma estratégia para manter permanentemente o estado de dominação, para tornar permanente a vitória parcialmente obtida na guerra.

³²⁵ DS, 66.

³²⁶ DS, 59.

propriedade de um sujeito universal (assim como esse historiador não é um intelectual universal, como seria o caso depois de Kant); ele também não apela a uma universalidade jurídica, nem a uma verdade permanente, o direito e a verdade são afirmações de seu próprio ponto de vista, de sua perspectiva situada historicamente nas lutas concretas daquele momento, ou seja, não são fins, mas meios e instrumentos no contexto real da luta. O sujeito que fala está situado num campo de forças (num campo de batalha), é sempre em situação, de uma perspectiva determinada que ele fala; o direito que reivindica não é universal, mas um direito singular, produto histórico das lutas; a verdade em que se baseia é uma verdade historicamente situada. Esse discurso se identifica com o surgimento de uma consciência histórica moderna. O que é a história nesse discurso? Não mais a continuidade ininterrupta, da transmissão da soberania de um Império a outro, como nos Anais da Antiguidade e nas Crônicas medievais, mas um encadeamento infinito de perspectivas, em luta umas com as outras, onde cada perspectiva é um espécie de mônada sem a harmonia preestabelecida, sem o plano superior que asseguraria a identidade da parte com o todo. Ao descrever o nascimento do primeiro discurso histórico moderno, Foucault faz a genealogia da genealogia, fundamentando na própria história, e não numa exterioridade abstrata e universal, seu próprio discurso histórico, ou seja, afirmando sua perspectiva, seu ponto de vista. Fazer a genealogia é não só perspectivar o passado, mas perspectivar-se no passado, fundamentando no movimento geral o próprio ponto de vista de onde se parte. Com isso, Foucault retoma uma perspectiva expressa em seu ensaio sobre Nietzsche: "*O sentido histórico dá ao saber a possibilidade de fazer, no movimento de seu conhecimento, sua genealogia. A história efetiva (Wirkliche Historie) efetua, verticalmente ao lugar em que se encontra, a genealogia da história*"³²⁷.

É, portanto um discurso circular, do retorno, messiânico, revolucionário (no sentido etimológico do termo), enquanto o discurso jurídico é universalista, continuísta, linear. É um discurso barroco, mítico e profético, que conhecemos em nossa própria cultura através da *História do Futuro* do Padre Antônio Vieira (ou ainda através dos episódios de Canudos e do Condestado): o sonho do Quinto Império, o retorno de D. Sebastião (que em outras partes da Europa foi o sonho do retorno de Alexandre, ou de Carlos Magno ou de Frederico II da Prússia). Ao contrário do discurso histórico tradicional, seu modelo não é o

³²⁷ NGH, V.

direito romano, mas a bíblia e a história religiosa. Diz Foucault: "*é um discurso em que a verdade funciona explicitamente como arma para uma vitória exclusivamente partidária. É um discurso sobriamente crítico, mas também um discurso intensamente mítico; é o dos amargores, mas é também o das mais loucas esperanças*"³²⁸. Foucault faz a arqueologia e a defesa desse discurso histórico barroco, no que se assemelha ao messianismo revolucionário das *Teses sobre a História* de Walter Benjamin. Para comprovar essa proximidade, citemos apenas um trecho das teses de Walter Benjamin: "*O historiador só se aproxima de um objeto histórico quando o confronta enquanto mônada. Nessa estrutura ele reconhece o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos, ou dito de outro modo, de uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido*"³²⁹.

A função da história tradicional era legitimar e fortalecer o poder, ela funcionava como um ritual de soberania, narrando a continuidade inquebrantável da lei durante o curso da história. Os historiadores até a Idade Média não viam diferenças, descontinuidades ou rupturas entre a história romana e a Idade Média - a que eles narravam, mas uma continuidade incessante onde o poder vai sendo transmitido de Império para Império (dos troianos para os romanos, dos romanos para os francos, etc). O novo discurso histórico tem, ao contrário, a função de desfazer o jugo, fazendo aparecer a memória dos vencidos, a injustiça que está por trás da justiça, da lei e da ordem instituídas: "*no fundo, o que a nova história quer mostrar é que o poder, os poderosos, os reis, as leis esconderam que nasceram no acaso e na injustiça das batalhas*"³³⁰. A esses dois modelos de história - o da soberania e o da guerra, o antigo e o moderno, correspondem duas funções da memória e duas formas da genealogia: genealogia como busca da origem perdida, como narração da continuidade, como busca de uma ordem e um sentido na história (o modelo é a genealogia dos reis da história romana e das crônicas medievais); e a genealogia como busca da ruptura, do acontecimento, das mudanças das relações de força que deram origem ao estado atual das forças. Se a primeira implica uma memória receptiva, passiva, conformada (o que Nietzsche chama uma "história monumental"), a segunda genealogia implica uma memória ativa, construtiva, interpretativa: ela não é uma recepção passiva do curso pré-estabelecido da história, mas uma intervenção ativa nesse curso casual. É justamente quando nasceu o

³²⁸ DS, 68.

³²⁹ Benjamin, Walter - *Teses sobre a história* in: *Obras Escolhidas*, vol. 1, São Paulo, Brasiliense, 1987.

³³⁰ DS, 84.

novo discurso histórico, o momento em que pela primeira vez aparece uma consciência do presente como ruptura do passado, é o momento em que se individualiza a Idade Média, por oposição à Moderna. Trata-se de uma mudança na forma de pensar o tempo, tão profunda, que rompe com a consciência histórica ocidental que vigorou desde os mitos indo-europeus de soberania. Segundo Foucault, esse discurso nasceu com a modernidade, ele é o discurso histórico da modernidade, onde as idéias de ruptura e descontinuidade irrompem pela primeira vez na história do pensamento. É o discurso de todas as revoluções, pois ao se opor ao conceito de soberania, justifica todo projeto de quebra da ordem e da legitimidade da lei instituída

Porém, há uma ambigüidade nesse discurso da "guerra das raças": ele pode ser usado tanto à esquerda, quanto à direita, tanto em direção a uma revolução quanto em direção a uma reação na sociedade - ele é o discurso da oposição em geral. A ambivalência é constitutiva do próprio conceito de discurso para Foucault - que decorre do fato de que o discurso não pode ser identificado com a ideologia de uma classe, época ou sociedade específica, o discurso circula e pode ser interpretado, reinterpretado e utilizado por quaisquer locutores que queiram e possam se apropriar dela³³¹. Assim, o novo discurso histórico não só serviu ao povo inglês na Revolução Gloriosa contra os normandos, mas também à aristocracia francesa contra o Estado monárquico. Ele não se identifica necessariamente com os oprimidos, mas são possíveis também utilizações reacionárias do mesmo discurso.

É assim que no século XIX, o mesmo discurso barroco da "guerra das raças" sofreu um entroncamento, originando duas reinterpretações diferentes. De um lado, ele se transforma no conceito de luta de classes (conceito elaborado por historiadores franceses como Thierry e Courtot, antes de se incorporar ao vocabulário marxista), e se coloca a serviço da revolução social. De outro lado, o mesmo discurso, traduzido em termos biológicos, segundo a teoria da degenerescência e a eugenia, a guerra das raças mostra seu aspecto mais sombrio ao tornar-se a base do racismo moderno - justificando a limpeza étnica, a 'purificação da raça' e a segregação dos 'mais fracos'. Porém, há uma diferença crucial entre as duas situações históricas: o século XVII e a luta contra a monarquia e o

³³¹ Michel Lowy elaborou o conceito de "hermafroditismo político" para caracterizar esses discursos de dupla face, como o romantismo revolucionário do fim do século XIX e primeira metade do século XX, no qual enfoca autores como Martin Buber, Lukacs, Benjamin e Ernst Bloch. Sua abordagem é interessante para esclarecer um possível parentesco da

século XIX e XX e as lutas contemporâneas. No século XVII, a guerra das raças era uma arma contra a centralização do poder sob o absolutismo, contra o controle centralizado sobre a vida dos indivíduos, já nos sécs. XIX e XX, esse discurso é reapropriado pelo Estado e passa a funcionar como “princípio de eliminação, de segregação e, finalmente, de normalização da sociedade” – de instrumento ‘contra’ o poder, ele se torna instrumento ‘do’ poder (a luta de classes servindo de princípio de exclusão do Estado estalinista e a guerra de raças ao Estado nazista). É o que Foucault chama de ‘racismo de Estado’ - racismo interno, que se aplica à própria população do Estado, dividindo-a em dois estratos (degenerados e sadios, normais e anormais). Se antes a guerra das raças era o instrumento da minoria contra a maioria (“temos de nos defender contra a sociedade”), agora ele torna-se a arma da maioria normalizada contra a minoria recalcitrante (“temos de defender a sociedade” contra seus inimigos internos – criminosos, pervertidos, sub-raças, etc).

O discurso da guerra social permanente, que serviu aos oprimidos de toda ordem (operários, minorias, etc) foi utilizado pelo Estado “policialesco”, totalitário contra todo tipo de minorias e elementos heterogêneos que se queira eliminar ou excluir da sociedade. É a vingança da soberania: o discurso que desde o século XVII serviu de luta contra a centralização estatal e a crescente intervenção do Estado na vida das pessoas, acabou sendo recolonizado pelo próprio Estado soberano para aumentar seu próprio poder de intervenção no corpo social - mas fez isso às custas da negação do conteúdo histórico e revolucionário desse discurso, usando-o num registro exclusivamente biológico ou, para Foucault, biopolítico.

Por fim, nos cabe esclarecer este último aspecto da genealogia da guerra das raças, quando ela se define como ‘racismo de Estado’. Afirma Foucault: “*A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização...A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo*”³³². Essa formulação exige que definamos o que Foucault entende por *biopoder*. Ele o define como uma “estatização do biológico”³³³ e o analisa segundo o direito de vida e morte do soberano sobre seus súditos na teoria clássica da soberania. O poder soberano sempre pende para o lado da morte, ele é um direito de “fazer morrer ou

genealogia foucaultiana com o romantismo revolucionário, especialmente com as obras de Benjamin e de Adorno. Cf. Lowy, Michel. *Romantismo e Messianismo*, São Paulo, Perspectiva/Edusp, 1990, pp. 11 e sg., 189 e sg.

³³² DS, 306.

³³³ DS, 286.

deixar viver”: “*é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida*”³³⁴, ou seja, a morte é um direito e a vida uma concessão. O biopoder procura regulamentar as massas populacionais, agenciando fatores como natalidade, mortalidade, morbidade, etc, procurando atingir um nível ótimo de equilíbrio entre esses fatores e as necessidades econômicas do Estado – segundo uma racionalidade macroeconômica. Porém, com o biopoder nasce também o racismo – entendido como o ‘corte’ necessário entre aquele que deve viver e o que deve morrer³³⁵. A partir desse momento, o Estado moderno tem no racismo uma engrenagem fundamental de seu mecanismo de poder. Pois o biopoder não atua simplesmente sobre uma massa amorfa, mas hierarquiza, seleciona, segrega os elementos que se encarrega de gerir. “*Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças...Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder*”³³⁶. Como já dissemos o racismo moderno é a conjunção das técnicas modernas do biopoder com a soberania do Estado absolutista com seu direito de morte sobre os súditos. Se os exemplos mais impactantes são o estalinismo e o nazismo, todos os Estados modernos utilizam em maior ou menor grau o racismo como um elemento de sua estratégia de poder – seja fazendo uma ‘limpeza étnica’, seja eliminando os ‘inimigos do regime’, matando os ‘contra-revolucionários’ ou ainda mandando para a cadeira elétrica criminosos e ‘anormais’. E tudo isso é demonstrado pela genealogia (não como busca das origens gloriosas, mas como procura das ‘baixas origens’, aquelas inconfessáveis – *puđenda origo*.)

³³⁴ DS, 287.

³³⁵ DS, 304.

³³⁶ DS, 305.

CONCLUSÃO

Concluiremos fazendo algumas breves observações sobre as questões surgidas do percurso que efetuamos acima.

A Genealogia, entendida como método histórico, é um projeto inacabado e Foucault não chegou a fundá-la positivamente, como havia tentado fundar a arqueologia. Desde 1970, quando, partindo das questões da *Arqueologia do Saber*, Foucault tentou encontrar um princípio teórico que justificasse a Genealogia, até o final da década de 70, quando a Genealogia foi abandonada, Foucault ensaiou inutilmente dar-lhe uma fundamentação sólida. A partir de 1971, com o curso "A vontade de verdade", o filósofo coloca-se uma dupla tarefa: em primeiro lugar, pesquisar a origem de nossas práticas relativas à penalidade, à sexualidade e à nossa vontade de saber, refazendo a *Genealogia da Moral* de Nietzsche, em segundo lugar, a tarefa de encontrar um fundamento teórico para esse empreendimento, unindo a crítica arqueológica dos discurso a uma genealogia de nossa vontade de verdade. Passando por seus diversos cursos no Collège de France³³⁷, por *Vigiar e Punir*, até chegar ao curso "Defender a Sociedade" de 1976, há uma oscilação entre um campo transcendental objetivo como princípio genealógico e um historicismo radical, que procura deixar o mínimo espaço possível para este transcendental. Entre o pólo transcendental (representado por "A vontade de verdade") e o pólo relativista (representado por "Defender a sociedade"), o projeto de fundar teoricamente a genealogia se vê paralisado.

Com efeito, o transcendental percorre toda a obra de Foucault. Para exemplificar os dois pólos, transcendental e historicista, temos estas duas formulações do caráter positivo do poder: uma formulação vitalista, o poder como "aquilo que detém em si mesmo os princípios de formação e de transformação"³³⁸, e a compreensão do poder como "ação sobre uma ação"³³⁹, concepção totalmente nominalista e relativista.

³³⁷ Seria preciso aguardar a publicação integral dos demais cursos desta época para uma avaliação correta desta questão. Enquanto isso, tudo o que fazemos não passa de hipóteses.

³³⁸ LA, 48.

³³⁹ "A governamentalidade", MP, 278.

O desafio de criar uma crítica totalmente nominalista não consegue eliminar a necessidade deste princípio transcendental, que funciona como o fundamento da análise histórica. Na arqueologia, ele toma a função de princípio formal da análise, sob a forma de a priori, regras de formação e transformação, princípios de individualização dos enunciados. (Como vimos acima, ao tentar tornar as regras imanentes ao que elas determinam, a arqueologia cai numa circularidade, num contra-senso). Contudo, embora não possa eliminá-lo totalmente, Foucault tende a abandonar o caráter objetivo do transcendental, que o assemelha aos "transcendentais objetivos" analisados nas *Palavras e as Coisas*: o trabalho, a vida, a linguagem. É assim que a idéia de uma "vontade de verdade" como princípio de relação entre saber e poder dará lugar à definição relativista de poder, reduzido a uma "ação sobre uma ação", ou seja, a um problema de "governamentalidade". Mas, o transcendental ainda reaparecerá na última fase da trajetória foucaultiana, no "campo de problematização", que nada mais é que o retorno do "impensado", rejeitado na crítica do pensamento antropológico. Entendido, à maneira heideggeriana, como aquilo que por não ter sido ainda pensado, pode e deve ser pensado ainda, porque comunica com a origem do ser, junto com este impensado, retornam, além do transcendental, a origem retraída e a própria analítica da finitude, provocando uma contradição incompreensível a uma análise exterior.

Isso se relaciona com a existência de uma dicotomia (e talvez, de outra contradição) entre o princípio metodológico de exterioridade, que nada mais é que uma negatividade absoluta à maneira da *Dialética Negativa* de Adorno, e a busca de uma "ontologia do presente" em sua positividade. Como mediar a rejeição radical de toda identidade com a busca da identidade de nós mesmos em nosso presente, nesta questão "o que somos nós hoje"? Há uma contradição entre uma crítica imanente da razão através da pesquisa histórica e o "pensar o impensado" do presente. Há, sem dúvida, uma correlação entre estas duas questões, pois a exterioridade sistemática deve justamente delimitar, de fora, o espaço em que é possível pensar novamente. Mas, enquanto procedimentos teóricos, as duas atitudes são irremediavelmente opostas e se excluem mutuamente. Colocando um sério problema para a fundamentação teórica da Genealogia.

Contudo, postas estas dificuldades, podemos enumerar agora as conclusões positivas. Em primeiro lugar, devemos lembrar que se, do ponto de vista puramente

teórico, há dificuldades e contradições na fundamentação do método genealógico, do ponto de vista empírico, não há qualquer empecilho para a plena utilização e aplicação do método a diversas áreas de pesquisa, a diferentes objetos e temas - como a fecundidade da perspectiva foucaultiana, principalmente nas ciências humanas, demonstra inquestionavelmente. Porém, é nosso dever refletir sobre estas razões teóricas e apontar seus dilemas, afim de repensar o método genealógico, tarefa que se afigura importante justamente por essa prodigalidade do método no domínio empírico.

A Genealogia é determinada por três mudanças teóricas fundamentais:

1 - A partir de uma generalização dos princípios críticos da Epistemologia Francesa (Koyré, Bachelard, Canguilhem), a retomada do projeto kantiano de uma crítica imanente da razão, onde desaparece a figura do tribunal da razão e onde a própria história, na sua contingência, deve desempenhar o papel de instância crítica.

2 - Uma teoria não-estrutural do discurso baseada numa concepção de sistema como conjunto fluido de relações - aberto, descentrado e múltiplo - superando a velha dicotomia entre sistema e processo, história e estrutura, formalização e interpretação. Nesta concepção do sistema, a história é, ao mesmo tempo, interna e externa ao sistema: o processo se desenrola dentro do sistema, porque está condensado num acontecimento, mas a gênese do sistema está no exterior, neste "lado de fora" definido como extra-sistemático ou "extra-discursivo".

3 - Finalmente, a terceira mudança teórica é uma nova concepção das práticas, que supera a oposição tradicional entre campo teórico e campo prático, superando mesmo as concepções marxistas de ideologia, e a teoria dos aparelhos ideológicos de Estado - contra a qual a teoria do poder se volta explicitamente. A concepção genealógica das práticas as supera porque funde os dois campos, entendendo prática como "campo de união entre o que se diz e o que se faz", entre o discursivo e o não-discursivo, entre saber e poder. Ao mesmo tempo, trata-se de apreender a prática em sua ratio, em sua razão interna, em sua gramática, em sua inteligibilidade - o que permite que sejam objeto de uma pesquisa histórica.

Portanto, podemos resumir a Genealogia como o método histórico-crítico que se realiza através de um triplo deslocamento teórico: uma nova concepção da crítica, uma idéia atonal da lógica e uma nova pragmática.

BIBLIOGRAFIA

1. ADORNO, Sérgio – *Sujeito, história e poder: a presença de Michel Foucault na pesquisa brasileira em ciências sociais*, São Paulo, FFLCH/USP, 1991.
2. ALBERTI, Verena – “A existência na história: revelações e riscos da hermenêutica” in: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 9, n° 17, 1996, pp. 31-58.
3. ALTHUSSER, Louis - *Posições*, Lisboa, Horizonte, s/d.
4. AMIOT, Michel – “Le relativisme culturaliste de Michel Foucault” in: *Les Temps Modernes*, jan/1967, n° 248, pp. 1271-1298.
5. ANALISIS DE MICHEL FOUCAULT, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporaneo, s/d.
6. AXELOS, Kostas - *Introdução ao pensamento futuro*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1969.
7. BACHELARD, Gaston - *O materialismo racional*, Lisboa, Edições 70, 1990.
8. BARTHES, R. – “Le discours de l’histoire” in: *Poétique* (49), 1982.
9. BARTHES, R. - *Elementos de semiologia*, São Paulo, Cultrix, 1972.
10. BRAUDEL, Fernand - *História e ciências sociais*, Editorial Presença, 1976.
11. CANGUILLHEM, Georges – “Mort de l’homme ou épuisement du cogito” in: *Critique*, julho/1967, tomo XXIV, n° 242, pp. 599-617.
12. CANGUILLHEM, Georges - *Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences*, Paris, Vrin, 1981.
13. CANGUILLHEM, Georges - *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1971.
14. CANGUILLHEM, Georges - *O normal e o patológico*, Rio de Janeiro, Forense, 1995.
15. CARDOSO, Irene de Arruda R. – “Foucault e a noção de acontecimento” in: *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, out/1995, 7(1-2), pp.53-66.
16. CHARTIER, Roger - *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Buenos Aires, Manantial, 1996.
17. CHARTIER, Roger – “Le monde comme représentation” in: *Annales ESC*, nov-dez/1989, n° 6, pp. 1505-1520.
18. CHÂTELET, François - *História da filosofia*, vol. 8: O século XX, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1983.
19. CHAUI, Marilena – “A noção de estrutura e alguns de seus problemas” in: *Epistemologia das ciências humanas, Série Cadernos PUC*, n° 19, São Paulo, EDUC, 1985.
20. COSSUTTA, Frédéric - *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*, São Paulo, Martins Fontes, 1994.
21. DELEUZE, Gilles – “Un nouvel archiviste” in: *Critique*, março/1970, tomo XXIV, n° 274, pp. 195-209.
22. DELEUZE, Gilles – *Foucault*, Paris, Minuit, 1988.

23. DELEUZE, Gilles - *O bergsonismo*, São Paulo, Editora 34, 1999.
24. DERRIDA, Jacques - *Positions*, Paris, Minuit, 1972.
25. DESCAMPS, Christian - *As idéias filosóficas contemporâneas na França (1960-1985)*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.
26. DESCOMBES, Vincent - "Nietzsche à Paris" in: *Porquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Bertrand Grasset, 1991.
27. DESCOMBES, Vincent - *Le même et l'autre. quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Les éditions de Minuit, 1979
28. DIATKINE, Gilbert - *Jacques Lacan*, Paris, PUF, 1998.
29. DOSSE, François - *A história em migalhas*, São Paulo, Ensaio/ Ed. UNICAMP, 1994.
30. DOSSE, François - *História do estruturalismo, Vol I e II*, São Paulo, Editora Ensaio/Ed. da UNICAMP, 1994.
31. DREYFUS, Hubert & Rabinow, Paul - "Habermas et Foucault, Qu'est-ce que l'âge d'homme?" in: *Critique*, ago-set/1986, tomo XLII, n° 471-472, pp. 857-872.
32. DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul - *Michel Foucault - Un parcours philosophique* (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, Gallimard, 1984.
33. ERIBON, Didier - *Michel Foucault (1926-1984)*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.
34. ERIBON, Didier - *Michel Foucault e seus contemporâneos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 1994.
35. FERRY, Luc & RENAUT, Alain - *Pensamento 68. Ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*, São Paulo, Ensaio, 1988.
36. FRANK, Manfred - *Qu'est-ce que le neo-structuralisme. De Saussure et Lévi-Strauss à Foucault et Lacan*, Paris, Cerf, 1989.
37. GADAMER, Hans-Georg - *Verdade e método. traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, Petrópolis, Editora Vozes, 1997.
38. GIANOTTI, J. "A História sem razão" in: *Filosofia miúda e demais aventuras*, São Paulo, Brasiliense, 1985.
39. GIARD, Luce (org.) - *Micheal Foucault: lire l'oeuvre*, Grenoble, Millon, 1992.
40. GOLDSTEIN, Jan - "Foucault among the sociologists: the 'disciplines' and the history of the professions" in: *History and Theory - Studies in the Philosophy of History*, 1984, XXIII, n° 2, pp. 170-192.
41. GREENBLATT, Stephen - «O novo historicismo: ressonância e encantamento», in: *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol. 4, n. 8, 1991, p. 244-261.
42. GRISSET, Antoine - «Foucault, um projeto histórico», in: LE GOFF, J. et alii - *A nova história*, Lisboa, Ed. 70, 1986, p. 57-63.
43. GROS, Frédéric - "Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique" in: *Philosophie*, n. 47, set. 1995, Paris, Minuit.
44. HABERMAS, J. - *O discurso filosófico da modernidade*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990.
45. HABERMAS, Jürgen - "Une flèche dans le coeur du temps présent" in: *Critique*, ago-set/1986, tomo XLII, n° 471-472, pp.794-799.

23. DELEUZE, Gilles - *O bergsonismo*, São Paulo, Editora 34, 1999.
24. DERRIDA, Jacques - *Positions*, Paris, Minuit, 1972.
25. DESCAMPS, Christian - *As idéias filosóficas contemporâneas na França (1960-1985)*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.
26. DESCOMBES, Vincent - "Nietzsche à Paris" in: *Porquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Bertrand Grasset, 1991.
27. DESCOMBES, Vincent - *Le même et l'autre. quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Les éditions de Minuit, 1979
28. DIATKINE, Gilbert - *Jacques Lacan*, Paris, PUF, 1998.
29. DOSSE, François - *A história em migalhas*, São Paulo, Ensaio/ Ed. UNICAMP, 1994.
30. DOSSE, François - *História do estruturalismo, Vol I e II*, São Paulo, Editora Ensaio/Ed. da UNICAMP, 1994.
31. DREYFUS, Hubert & Rabinow, Paul - "Habermas et Foucault, Qu'est-ce que l'âge d'homme?" in: *Critique*, ago-set/1986, tomo XLII, n° 471-472, pp. 857-872.
32. DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul - *Michel Foucault - Un parcours philosophique* (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, Gallimard, 1984.
33. ERIBON, Didier - *Michel Foucault (1926-1984)*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.
34. ERIBON, Didier - *Michel Foucault e seus contemporâneos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 1994.
35. FERRY, Luc & RENAUT, Alain - *Pensamento 68. Ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*, São Paulo, Ensaio, 1988.
36. FRANK, Manfred - *Qu'est-ce que le neo-structuralisme. De Saussure et Lévi-Strauss à Foucault et Lacan*, Paris, Cerf, 1989.
37. GADAMER, Hans-Georg - *Verdade e método. traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, Petrópolis, Editora Vozes, 1997.
38. GIANOTTI, J. "A História sem razão" in: *Filosofia miúda e demais aventuras*, São Paulo, Brasiliense, 1985.
39. GIARD, Luce (org.) - *Michel Foucault: lire l'oeuvre*, Grenoble, Millon, 1992.
40. GOLDSTEIN, Jan - "Foucault among the sociologists: the 'disciplines' and the history of the professions" in: *History and Theory - Studies in the Philosophy of History*, 1984, XXIII, n° 2, pp. 170-192.
41. GREENBLATT, Stephen - «O novo historicismo: ressonância e encantamento», in: *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol. 4, n. 8, 1991, p. 244-261.
42. GRISSET, Antoine - «Foucault, um projeto histórico», in: LE GOFF, J. et alii - *A nova história*, Lisboa, Ed. 70, 1986, p. 57-63.
43. GROS, Frédéric - "Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique" in: *Philosophie*, n. 47, set. 1995, Paris, Minuit.
44. HABERMAS, J. - *O discurso filosófico da modernidade*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990.
45. HABERMAS, Jürgen - "Une flèche dans le coeur du temps présent" in: *Critique*, ago-set/1986, tomo XLII, n° 471-472, pp.794-799.

46. HIPPOLITE, Jean - *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1971.
47. HONNETH, A - «Foucault et Adorno: Deux formes d'une critique de la modernité», in: *Critique*, agosto/setembro de 1986, vol. XLII, n. 471-472, p. 800-815.
48. HONNETH, Axel - *The critique of power. Reflective stages in a critical social theory*, London/Cambridge, The MIT Press, 1991.
49. HOY, David Couzens (Ed.) - *Foucault: a critical reader*, New York, Basil Blackwell, 1986.
50. HUSSERL, Edmund - *A idêia da fenomenologia*, Lisboa, Edições 70, 2000.
51. KANT, Immanuel - *O conflito das faculdades*, Lisboa, Edições 70, 1993.
52. KOYRÉ, Alexandre - *Galileu e Platão*, Lisboa, Gradiva, s/d.
53. LE BON, Sylvie - "Un positivisme désespéré: Michel Foucault" in: *Les Temps Modernes*, jan/1967, n° 248, pp. 1299-1319.
54. LE GOFF, Jacques - "Documento/monumento" in: *Enciclopédia Einaudi, vol.1 Memória-história*. Porto. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984.
55. LE RIDER, Jacques - *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999.
56. LEPARGNEUR, Hubert - *Introdução aos estruturalismos*, São Paulo, Edusp, 1972.
57. LÉVI-STRAUSS, Claude - *O cru e o cozido*, São Paulo, Brasiliense, 1991.
58. LYOTARD, J. F. - *A fenomenologia* (col. Saber atual), São Paulo, DIFEL, 1967.
59. MACHADO, Roberto - *Ciência e saber. A trajetória da arqueologia de Foucault*, Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.
60. MAGALHÃES, Rui - "Foucault e Habermas: a propósito de uma "crítica filosófica" in: *Revista de Comunicação e Linguagens - Michel Foucault uma analítica da experiência*, Lisboa, Edições Cosmos, 1993.
61. MEGILL, Allan - "The reception of Foucault by historians" in: *Journal of the History Ideas*, Jan-mar/1987, vol XLVIII, n° 1, pp. 117-141.
62. MERLEAU-PONTY, Maurice - *Ciências do homem e fenomenologia*, São Paulo, Saraiva, 1973.
63. MICHEL FOUCAULT philosophe. Rencontre internationale, Paris, Seuil, 1989.
- X 64. MOURA, Carlos Alberto R. de - *Crítica da razão na fenomenologia*, São Paulo, Nova Stella/Edusp, 1989.
65. MUCHAIL, S. T. - "Da Arqueologia à Genealogia. Acerca do(s) propósito(s) de Michel Foucault" in: *Cadernos PUC*, 1988, São Paulo, n° 32, pp. 31-46.
66. MUCHAIL, S. T. - "A Filosofia como crítica da cultura: Filosofia e/ou História" in: *Cadernos PUC*, 1982, São Paulo, n° 13, pp. 14-28.
67. MUCHAIL, S. T. - "Notas sobre as relações entre as Filosofia e as Ciências Humanas" in: *Cadernos PUC*, 198?, São Paulo, n° 19, pp. 137-145.
68. *O HOMEM e o Discurso (A arqueologia de Michel Foucault)*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971.
69. O'BRIEN, Patricia - "A história cultural de Michel Foucault" in: HUNT, Lynn - *A nova história cultural*, São Paulo, Martins Fontes, 1992.

70. OS PENSADORES (vol. Heidegger), São Paulo, Abril Cultural, 1979.
71. OS PENSADORES (vol. Kant), São Paulo, Abril Cultural, 1974.
72. OS PENSADORES (vol. Saussure, Jakobson, Hjelmslev e Chomsky), Abril, 1978.
73. PELBART, Peter Pal - *O tempo não-reconciliado. Imagens do tempo em Deleuze*, São Paulo, Perspectiva/FAPESP, 1998.
74. RAGO, Margareth – “O efeito-Foucault na historiografia brasileira” in: *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, out/1995, 7(1-2), pp. 67-82.
75. RAJCHMAN, John – *Foucault. A liberdade da filosofia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1987.
76. RIBEIRO, Renato Janine (coord.) – *Recordar Foucault: os textos do Colóquio Foucault*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
77. RICOEUR, Paul – *Interpretação e ideologias*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1990.
78. RORTY, Richard – “Méthode, science sociale et espoir social” in: *Critique*, ago-set/1986, tomo XLII, n° 471-472, pp. 873-897.
79. SANTANA, Kleverton Bacelar – *Ensaio sobre o vitalismo de Michel Foucault a Friedrich Nietzsche* (dissertação de mestrado – departamento de Filosofia, USP, 1994).
80. SARTRE, J. P. - «Questão de método», in: OS PENSADORES (vol. Sartre), São Paulo, Nova Cultural, 1987.
81. SCHRIFT, Alan D. – “Between perspectivism and philology: genealogy as hermeneutic” in: *Nietzsche Studien*.
82. TERRA, Ricardo Ribeiro - «Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia o presente», in: *Passagens. ensaios sobre a filosofia de Kant* (tese de livre-docência), USP, 1998.
83. VÉDRINE, Hélène – *As filosofias da História*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1997.
84. VEYNE, Paul – *Como se escreve a história – Foucault revoluciona a história*, Brasília, Editora da UNB, 1982.
85. VISKER, Rudi – *Michel Foucault: genealogy as critique*, London/New York, Verso, 1995.
86. WAHL, François – “Há uma epistemê estruturalista?: Michel Foucault” in: *Estruturalismo e filosofia*, São Paulo, Editora Cultrix, 1970.
87. WHITE, Hayden – “Foucault Decoded: notes from the underground” in: *History and Theory*, 1973, 12, n° 1, pp. 23-54.
88. WHITE, Hayden – “The Burden of History” in: *History and Theory*, 1966, 5, n° 2, pp. 111-134.