

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**Diferenças e continuidades na arqueologia e na genealogia de
Foucault: entre 1966 e 1976.**

Lívia Francisco Arantes de Souza

São Carlos
2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**Diferenças e continuidades na arqueologia e na genealogia de
Foucault: entre 1966 e 1976.**

Lívia Francisco Arantes de Souza

**Dissertação de mestrado apresentada à
Coordenação do Curso de Filosofia
como exigência parcial para a obtenção
do título de Mestre em Filosofia.**

Orientadora: Monica Loyola Stival.

São Carlos
2020

Lívia Francisco, Arantes de Souza

Diferenças e continuidades na arqueologia e na genealogia de Foucault:: entre 1966 e 1976 / Arantes de Souza Lívia Francisco -- 2020.
194f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Prof(a). Dr(a). Monica Loyola Stival

Banca Examinadora: Prof. Dr. André Constantino Yazbek, Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto, Prof. Dr. Carlos Eduardo Ribeiro

Bibliografia

1. Arqueologia. 2. Genealogia. 3. História. I. Lívia Francisco, Arantes de Souza. II. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Livia Francisco Arantes de Souza, realizada em 14/02/2020:

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto
UFSCar

Prof. Dr. André Constantino Yazbek
UFF

Prof. Dr. Carlos Eduardo Ribeiro
UFABC

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) André Constantino Yazbek, Carlos Eduardo Ribeiro e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto

Resumo

Esta dissertação propõe uma discussão sobre a relação entre as pesquisas arqueológicas e genealógicas de Foucault, tendo como recorte de investigação a arqueologia das ciências humanas de *Les mots et les choses*, o debate suscitado pela publicação desse livro, as elaborações de Foucault sobre a genealogia e a história no pensamento de Nietzsche, suas considerações metodológicas em *L'Ordre du discours*, os resumos dos cursos no *Collège de France* da primeira metade da década de 1970 e o curso *Il faut défendre la société*. O objetivo é acompanhar atentamente as mudanças conceituais, a introdução de novos problemas e conceitos conforme a atenção de Foucault desloca-se no sentido de abordar a relação entre práticas discursivas e práticas de outra natureza. A hipótese que conduz essa pesquisa considera que, no momento em que Foucault marca o caráter disperso das genealogias do começo da década de 1970, ele inicia uma investigação que toca a tarefa de revisar o modo como se conta a história da História, indicada em *Les mots et les choses*, mas a partir das redefinições conceituais proporcionadas pelo debate em torno da publicação do livro de 1966. Assim, consideramos que as pesquisas arqueológicas e genealógicas de Foucault são marcadas por deslocamentos conceituais que se complementam e que a discussão sobre suas abordagens metodológicas tem a ganhar em qualidade se evitamos o recurso do enquadramento da trajetória filosófica de Foucault em fases metodológicas bem delimitadas.

Abstract

This dissertation aims to study the relationship between Foucault's archaeological and genealogical researches taking into consideration *Les mots et les choses* archeology of human sciences; the debate raised by the publication of this book; Foucault's elaborations on genealogy and the history in Nietzsche's thoughts; Foucault's methodological approach in *L'Ordre du discours*, the summaries of the courses at the Collège de France of the first half of the 1970s and the *Il faut défendre la société* course. Our goal is to observe the introduction of new problems and concepts, conceptual changes, and how Foucault's attention moves towards addressing the relationship between discursive practices and practices of another nature. The hypothesis that conducts this research considers that, at the moment when Foucault marks the dispersed character of the genealogies of the early 1970s, he begins an investigation that touches the task of revising how the history of history is told, indicated in *Les mots et les choses*, but based on the conceptual redefinitions provided by the debate around the publication of book in 1966. Thus, we consider that Foucault's archaeological and genealogical researches are marked by complementary conceptual shifts and that the discussion about his methodological approaches gains in quality if we avoid using the framework of Foucault's philosophical trajectory in well-defined methodological phases.

Sumário

Introdução	6
Capítulo 1 - Arqueologia e genealogia: a autonomia do discurso e a sua relação com as outras prática	13
1.1 – Comentários sobre a arqueologia e genealogia na trajetória de Foucault.....	13
1.2 <i>A priori</i> histórico, <i>episteme</i> , arqueologia e descontinuidade no Prefácio de <i>Les mots et les choses</i>	21
1.3 O <i>a priori</i> histórico das ciências humanas	28
1.4 As ciências humanas, o historicismo e a História	37
1.5 <i>Sur les façons d'écrire l'histoire</i> – arqueologia como abordagem histórica dedicada ao acúmulo dos discursos enquanto funcionamento concreto da linguagem.....	42
1.6 <i>Réponse à une question</i> –Discurso como prática e <i>episteme</i> como um campo aberto de relações	47
1.7 <i>L'Archéologie du savoir</i> – <i>A priori</i> histórico e a mutação no campo da história - descontinuidade, relação entre estrutura e devir, crítica ao documento	56
1.8 <i>Revenir à l'histoire</i> – contribuições do método da história serial para o estudo dos acontecimentos e da análise estrutural para o estudos das transformações	63
1.9 <i>L'Ordre du discours</i> – a realidade material do discurso	70
1.10 <i>Nietzsche, la généalogie, l'histoire</i> – a genealogia como arma	80
1.11 Arqueologia e genealogia nos cursos de Foucault da primeira metade da década de 1970	89
Capítulo 2 - A relação entre guerra e política, a trama epistêmica, a formação do campo histórico e o aparecimento das ciências humanas e empíricas no curso <i>Il faut défendre la société</i>	99
2.1 Aula de 07 de janeiro de 1976 – Análise de conjuntura: definições de arqueologia e genealogia e ponderações em relação à teoria da descontinuidade e à análise do poder como enfrentamento	100
2.2 Aula de 14 de janeiro de 1976 – Balanço das pesquisas no início da década de 1970 e a condição de possibilidade das ciências humanas	106
2.3 Aula de 21 de janeiro de 1976 – Quadro geral da história do discurso da guerra das raças	112
2.4 Aula de 28 de janeiro de 1976 – O impacto do discurso da guerra das raças na história comprometida com a soberania: a ruptura entre os séculos XVIII-XIX e a criação de um campo de saber	122
2.5 Aula de 04 de fevereiro de 1976 – Como aparece uma análise do Estado em termos binários? O discurso conjurado por Hobbes trata das batalhas efetivas, a guerra de todos contra todos como um teatro de representações	130
2.6 Aula de 11 de fevereiro de 1976 – Saber e poder: a história do discurso histórico-político na França: a formação de um saber histórico que funciona como instrumento de luta política	136
2.7 Aula de 18 de fevereiro de 1976 - O discurso de Boulainvilliers e a ideia de que a verdadeira batalha passa pelo saber	141
2.8 Aula de 25 de fevereiro de 1976 – O disciplinamento dos saberes e seu impacto no campo da história	148
2.9 Aula de 03 de março de 1976 – Generalização tática e articulação do discurso histórico com a biologia, a economia e a filologia: a densidade da trama epistêmica como condição para que um discurso tenha impacto nas lutas políticas	155
2.10 Aula de 10 de março de 1976 – O apaziguamento do discurso histórico e sua autodialetização depois da Revolução Francesa	164
2.11 Aula de 17 de março de 1976 – O discurso da guerra das raças e a biopolítica	173
Considerações finais	182
Referências	190

Introdução

Em *Les mots et les choses*, Foucault descreve e articula *epistemes* e delimita os discursos que implicam uma noção de homem. Para tratar das duas descontinuidades marcadas por ele entre os séculos XVI-XVII e XVIII-XIX, ele mobiliza o conceito de *a priori* histórico, definindo-o como um domínio fixado entre os códigos fundamentais de uma cultura e suas interpretações filosóficas e teorias científicas: “uma região mediana que libera a ordem no seu ser mesmo” (2007a, p. XVII), “experiência nua da ordem e de seus modos de ser” (*Ibid.*, XVIII). Trata-se de um lugar intermediário, difícil de ser acessado, descrito como certa ordem muda, como o fato bruto da ordem, solo positivo de onde são construídas as interpretações filosóficas e as teorias científicas. O propósito de Foucault é buscar esse lugar do pensamento liberado dos grilhões postos pelos códigos culturais, das interpretações filosóficas e das teorias científicas; é analisar a experiência da ordem, mostrar o que a experiência da ordem veio a se tornar desde o século XVI. O que ele pretende trazer à luz é a *episteme*, o campo onde os conhecimentos manifestam sua positividade “fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou suas formas objetivas” (*Ibid.*, p. XIX) e manifestam as suas condições de possibilidade. É assim que Foucault apresenta sua arqueologia, como uma modalidade de estudo da história capaz de acessar a história das condições de possibilidade dos conhecimentos. Com o livro de 1966, ele pretende encontrar as configurações que deram lugar às diversas formas do conhecimento empírico.

Um ano depois da publicação de *Les mots et les choses*, Foucault considera ser necessário complementar sua arqueologia das ciências humanas com uma arqueologia do saber histórico para mostrar que a metodologia da descontinuidade não visa marcar cortes absolutos entre os períodos estudados, mas indicar que as periodizações variam conforme o nível da análise se modifica. Além disso, ele sugere que o que mobiliza seus estudos dedicados às práticas discursivas é investigar as suas relações com as demais práticas. Assim, Foucault concebe sua arqueologia como uma abordagem histórica dedicada ao acúmulo de discursos cujo estudo abre a possibilidade de realizar uma etnologia interna da cultura e da racionalidade ocidental.

Em 1968, Foucault escreve para a revista *Esprit* um artigo com elaborações conceituais importantes que indicam também a abertura de sua arqueologia para o estudo da relação entre o discursivo e o extradiscursivo. Essas elaborações conceituais enfatizam a multiplicidade em seu conceito de *episteme* e, por assim ser, são notadas por alguns comentadores como um movimento de deslocamento de um estudo arqueológico dedicado exclusivamente às formações discursivas para um estudo genealógico das formações discursivas e de práticas não discursivas,

sugerindo que esse movimento abarca o abandono da noção de *a priori* histórico, tal como ela aparece em *Les mots et les choses*.

Em *L'Archéologie du savoir* (1969), Foucault retoma o conceito de *a priori* histórico com o intuito distancia-lo da imagem de uma figura que escape à historicidade, que esteja acima dos acontecimentos e seja inalterável. Neste sentido, ele afirma que o que caracteriza a unidade de um discurso através do tempo é sua positividade, algo que indica se pensadores distintos, em uma época dada, falam sobre a mesma coisa, no mesmo campo conceitual, no mesmo campo de batalha. Desse modo, ele define sua arqueologia como descrição que interroga o já dito no nível de sua existência, como esforço de captar o domínio em que as formações discursivas e seus elementos interagem; domínio que, segundo Foucault, desempenha o papel de um *a priori* histórico, expressão que ele justifica utilizar para evidenciar um modo de estudar as formações discursivas com o propósito de captar sua história própria: suas condições de emergência, a lei de coexistência entre elas, os princípios que as fazem subsistir, se transformarem e desaparecerem. Trata-se, portanto, de um conjunto de regras que caracterizam uma formação discursiva e está em relação com o que se correlaciona com ela.

Em uma conferência ministrada no Japão em outubro de 1970, Foucault faz considerações interessantes sobre a contribuição que os estudos estruturalistas podem oferecer aos estudos históricos. Do debate entre o estruturalismo e os estudos históricos, Foucault destaca conceitos importantes para as suas pesquisas como os de “acontecimento” e “descontinuidade”, por exemplo, e uma nova maneira de pensar o tempo na história, como duração múltipla capaz de oposição a outra abordagem que maneja o modelo biológico-evolutivo para estudar a história. Como exemplos de estudos estruturalistas que oferecem contribuições aos estudos históricos, Foucault menciona o trabalho de Dumézil dando destaque para o estabelecimento das conclusões a partir do quadro das diferenças e o trabalho de Chaunu com a história serial que multiplica os níveis de análise e, conseqüentemente, as descontinuidades.

Em dezembro de 1970, Foucault apresenta sua aula inaugural no *Collège de France*. Nessa aula, ele não mobiliza o termo “arqueologia” para organizar suas pesquisas em dois conjuntos metodológicos – o crítico e o genealógico – dedicados a dar relevância à materialidade do discurso e aos seus procedimentos de exclusão. Contudo, o modo como Foucault trata dos conjuntos crítico e genealógico se faz a partir de conceitos caros ao debate que sucedeu *Les mots et les choses* – acontecimento, discurso e descontinuidade. Suas elaborações metodológicas aparecem sustentadas a partir da centralidade assumida pelos procedimentos de exclusão em sua hipótese de trabalho. Além dos aspectos que dizem respeito

a seus planos de pesquisa para os anos seguintes, Foucault fala sobre aqueles que lhe servem de inspiração: ele menciona o pensamento de Hyppolite a partir do qual tece considerações que indicam, a nosso ver, a maneira como concebe seu próprio percurso filosófico marcado por um pensamento inquieto, comprometido com o presente e em incessante contato com o que é considerado não-filosófico; menciona Dumézil indicando a importância dos jogos das comparações e das correlações para suas análises discursivas e, por fim, Canguilhem, indicando o encorajamento em seguir suas pesquisas buscando parâmetros e elementos outros para pensar o campo de investigação da chamada “história das ideias”.

No artigo *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, Foucault apresenta sua leitura sobre a importância do saber histórico na trajetória de Nietzsche, apontando para as suas características principais. A história “efetiva” de Nietzsche, segundo Foucault, destrói sistematicamente todos os aspectos que aprisionam a história a um movimento contínuo, introduzindo a descontinuidade e o acaso para mostrar as singularidades dos acontecimentos. Nesse artigo, Foucault concebe a noção de acontecimento como uma relação de força que se inverte, como um poder confiscado, como um vocabulário retomado e tornado contra seus utilizadores originais, como uma dominação enfraquecida ou ampliada, como uma dominação mascarada.

Nos cursos ministrados por Foucault na primeira metade da década de 1970, Foucault realiza diversos estudos que tocam, em linhas gerais, os aspectos que compõem o que Foucault chama, a partir da aula inaugural, de vontade de verdade. Seu objetivo inicial é analisar as transformações ocorridas no discurso da verdade nas passagens dos séculos VI-V a.C., na Grécia, os períodos marcados em *Les mots et les choses* (séculos XV ao XX), direcionando sua investigação para questões relativas a relação entre as teorias e as práticas penais, aos aspectos históricos que abarcam a formação moderna do aprisionamento em massa, a relação entre saber e poder, considerando às matrizes discursivas jurídicas e políticas, a relação entre o saber médico-psiquiátrico e a constituição das instituições asilares. O esforço de Foucault em traçar uma morfologia da vontade de verdade nas sociedades ocidentais deve-se à sua disposição em enfatizar a singularidade das práticas discursivas em suas relações com as demais práticas e em investigar as transformações desse entrecruzamento. Os instrumentos metodológicos das pesquisas nos cursos no *Collège de France* serão, segundo Foucault, constituídos gradualmente e em conformidade com as especificidades demandadas por seus estudos concretos. Ora, sua arqueologia aparece como abordagem dedicada a isolar as práticas discursivas para notar suas regularidades, transformações e consistências próprias, ora como estudo que aborda a articulação entre ideias e instituições; sua genealogia é definida como uma abordagem concentrada em tratar a articulação dos discursos com suas realidades históricas a partir das

relações de poder. Nesse percurso, Foucault aponta as insuficiências da noção de exclusão para abordar as nuances da relação entre a teoria e a prática penal, introduzindo em sua análise o modelo da guerra. O que o leva a debater com uma tradição da teoria política em torno das aproximações e distinções entre as noções de guerra civil e de guerra de todos contra todos de Hobbes. Além disso, considera a noção de repressão e a revisa significativamente quando complexifica sua análise acerca das relações de poder.

Um ano depois de publicar *Surveiller et punir*, em 1976, Foucault publica o primeiro volume de *Histoire de la sexualité* e oferece o sexto curso no *Collège de France*, intitulado *Il faut défendre la société*. Neste curso, encontramos um estudo acerca do poder e de seus efeitos no presente. Na primeira aula, Foucault parece disposto a mudar o modo como conduzia suas pesquisas até então como resposta a uma mudança de conjuntura que carrega, segundo ele, o marco final da eficácia dos estudos dispersos e descontínuos predominantes nos últimos 20 anos. Segundo Foucault, esses estudos foram realizados por uma crítica que operou a partir do da “insurreição dos saberes sujeitados”, isto é, os saberes das pessoas (do doente, do carcereiro, do médico), conteúdos históricos mascarados por coerências formais. Trata-se de um conceito importante para a definição que ele apresenta de arqueologia e genealogia nesse curso: a primeira como análise das discursividades locais atreladas a esses saberes e a segunda como tática capaz de torna-los capazes de luta contra os efeitos de poder do discurso científico. Será preciso, diz Foucault, reagir a essa mudança de conjuntura, o conteúdo trabalhado no curso parece ser o modo como Foucault a ela reage.

Para conduzir seu estudo sobre uma racionalidade que atrela o modelo da guerra ao pensamento sobre a política, Foucault considera importante desviar-se dos estudos tradicionais sobre a guerra. A matriz discursiva que está relacionada a esse modo de pensar a política é por ele situada em um determinado discurso, que se origina na França e na Inglaterra no contexto de fim das guerras religiosas nos séculos XVI-XVII. Quando introduz a temática do curso, Foucault menciona o objetivo de vincular a essa matriz discursiva questões relativas aos efeitos de poder do nazismo e do estalinismo em sua contemporaneidade. Nesse sentido, é interessante acompanhar como ele desdobra esses efeitos do poder de um discurso dos séculos XVI-XVII. Ele percorre a história desse discurso, passando pela Revolução francesa e pela formação de um campo de saber histórico, composto por uma densa trama epistêmica.

Dez anos após a publicação de *Les mots et les choses*, Foucault apresenta temáticas trabalhadas nesta obra de maneira diversa no curso *Il faut défendre la société*. Em 1966 ele descreve o aparecimento das ciências humanas a partir das condições epistemológicas específicas da modernidade; em 1976 ele considera que o que tornou possível o aparecimento

das ciências humanas foi a justaposição e o enfrentamento dos discursos vinculados, de um lado, à teoria da soberania e, de outro, a uma nova mecânica do poder – o poder disciplinar. Dois anos depois, Foucault aborda a mesma questão a partir da problemática relacionada a outra tecnologia do poder, a biopolítica, entendendo a emergência das ciências humanas a partir da emergência da população como um problema político e econômico. Em 1966, Foucault encontra regularidades epistêmicas entre a história natural, a gramática geral e a análise da riqueza na Idade clássica e entre a biologia, a filologia e a economia política na modernidade, marcando uma profunda descontinuidade epistêmica entre esses períodos; em 1976, sua análise concentra-se em tratar o aparecimento da filologia, economia política e da biologia enquanto táticas relacionadas a fenômenos linguísticos, a dominação econômica e as seleções e especificações biológicas. Em 1978, Foucault não trata da relação entre os saberes da época clássica e da modernidade em termos de descontinuidade, mas em termos de passagem, a partir da ideia de que a população exerceu o papel de ser o *operador de transformação* entre esses saberes. Se em 1966, para a defesa da tese de que as ciências humanas não herdaram o saber do humanismo do século XVI, ele enfatiza a descontinuidade epistemológica entre os períodos estudados, em 1976 encontramos a defesa de que há uma relação entre um poder que impacta a contemporaneidade com um certo discurso que surge no século XVI-XVII. Em 1966, Foucault considera a *episteme* o solo a partir do qual é possível haver unidade de conjunto dos discursos de determinada época, enquanto em 1976 seu estudo traça a história de um discurso que atravessa as descontinuidades apontadas em 1966, remetendo à ideia de que é a densidade da trama epistêmica de um discurso o que o torna uma arma de luta política.

Contrastar essas três abordagens diferentes sobre a emergência das ciências humanas, da economia política, da biologia e da filologia é um exercício que traz algumas interrogações, por exemplo: como entender o conceito de *episteme* e de *a priori* histórico e as descontinuidades marcadas em *Les mots et les choses*? Devemos ler como um esquema definitivo para Foucault? Algo que ele viria a retificar ou a abandonar nos anos subsequentes a publicação desse livro? Ou devemos entender que se trata de uma abordagem que faz o exercício de considerar as especificidades históricas dos discursos sem submeter a dimensão do discurso tanto à noção de sujeito de conhecimento, quanto aos fenômenos de outra ordem? Como devemos entender as menções à emergência das ciências humanas nesses cursos da segunda metade da década de 1970? Foucault retomaria essa questão para opor-se ao que havia apresentado em 1966 ou para apresentar a regularidade entre as três áreas de conhecimento e sua relação com as ciências humanas com atenção para as práticas políticas e sociais? É possível conciliar a profunda descontinuidade na ordem da *episteme* marcada entre os séculos XVIII e XIX, em 1966, com a

ideia de que a emergência da população tenha sido um operador de passagem entre os saberes separados por regularidades distintas entre os séculos XVIII e XIX? Para os organizadores das publicações dos cursos de Foucault no *Collège de France*, François Ewald e Alessandro Fontana, é possível notar que nos cursos da década de 1970 Foucault desenvolve estudos genealógicos sobre a relação entre saber e poder a partir do qual “ele refletirá sobre seu trabalho – em *oposição* ao de uma arqueologia das formações discursivas que até então o havia dominado” (*Ibid.*, p. XII – grifo nosso). Contudo, suspeitamos que é possível considerar a relação entre as pesquisas arqueológicas e genealógicas de Foucault em outra chave, sobretudo quando tomamos como referência o caminho seguido por ele em 1976 e suas observações que condicionam a capacidade de intervenção política de um discurso à densidade de sua trama epistêmica: essas questões não mostram que a preocupação com as especificidades do campo epistêmico permanece nos seus estudos que tratam da relação das práticas discursivas com práticas extradiscursivas? Isso não é reforçado na sua opção, em 1976, de traçar a história de uma formação discursiva que toma o modelo da guerra como referência para pensar as relações políticas? Essa opção não retoma as suas considerações sobre o conceito de *a priori* histórico em *L'Archéologie du savoir*? Em suma, não mostram como as pesquisas genealógicas se desenvolvem à luz do debate promovido pelas pesquisas arqueológicas, indicando haver entre elas mais uma relação de complementariedade?

Para estudar a relação entre as pesquisas arqueológicas e genealógicas de Foucault tendo como referencial a pesquisa de 1976, tomamos como fio condutor as considerações que ele faz no curso de 1976 que dizem respeito às condições de possibilidade das ciências humanas, à formação de um campo de saber histórico no final do século XVIII e sua articulação com as ciências empíricas (economia política, filologia e biologia), a maneira como Foucault define arqueologia e genealogia e o modo como conduz o estudo histórico de uma matriz discursiva que faz da guerra o referencial para pensar as relações políticas e sociais. Assim, o ponto de partida desta pesquisa será a arqueologia das ciências humanas, subtítulo do livro *Les mots et les choses*, assim como o debate gerado por sua publicação a partir do qual Foucault faz diversas revisões conceituais que o situam, segundo os comentários, num momento de transição entre seus estudos arqueológicos e genealógicos.

A ideia inicial era comparar o modo como a noção de *episteme*, a profunda descontinuidade epistêmica que separa os séculos XVIII e XIX são mobilizados em 1966 para a defesa da tese de que o aparecimento do homem como sujeito e objeto de conhecimento se deu graças a condições epistemológicas próprias à modernidade com as considerações feitas por Foucault dez anos depois sobre as condições de possibilidade das ciências humanas

atreladas à emergência de uma nova mecânica de poder que aparece na primeira metade do século XVIII e sobre a formação de um campo de saber histórico descrito por Foucault a partir da densidade de sua trama epistêmica. Depois de ler o comentário de Ewald e Fontana sobre a relação de oposição entre as pesquisas arqueológicas e genealógicas, encontramos, na primeira aula do curso de 1976, Foucault inquieto em relação ao caráter disperso de suas genealogias do começo da década de 1970, definindo arqueologia e genealogia em relação de complementariedade e indicando a proposta de redefinir seu percurso de pesquisa levando em consideração uma mudança na conjuntura que exigia de si a revisão do caráter fragmentário de suas pesquisas. Então, consideramos importante além de dar o salto de dez anos e comparar as considerações de Foucault, debruçar-se sobre os textos em que Foucault discorre sobre sua abordagem metodológica contextualizando-a, explicitando-a, afastando os aspectos relacionados a leituras equivocadas de seus textos, indicando as suas inspirações para entender melhor a partir dos textos de Foucault os movimentos que o autor realiza e o que estava em debate em torno de suas escolhas metodológicas. Nesse percurso, encontramos Foucault concentrado em abordar a materialidade das práticas discursivas a partir dos mecanismos de exclusão e, posteriormente, revisando a pertinência da noção exclusão para abordar à relação entre as teorias e práticas penais, recorrendo, então, ao modelo da guerra para pensar questões próprias a essa problemática. Algo que nos chamou a atenção, sobretudo porque, no curso de 1976, Foucault amplia o horizonte de seus estudos - ele não está focado em tratar à emergência das instituições penais como o fizera quando recorrera ao modelo da guerra anos antes. Em 1976, seu estudo propõe fazer a história da prática discursiva que fez do modelo da guerra um referencial para pensar as relações políticas. A história dessa matriz discursiva, como veremos, atravessa os marcos temporais apontados em *Les mots et les choses* sofrendo transformações importantes nos períodos marcados por profundas discontinuidades em 1966. Para lidar com a relação entre as pesquisas arqueológicas e genealógicas de Foucault, os comentários que trabalhamos, em geral, contrastam o último livro de Foucault publicado na década de 1960 (*L'Archéologie du savoir*) e o primeiro da década de 1970 (*Surveiller et punir*). Nessa pesquisa, propomos um caminho diferente, optamos por ter como referencial o curso de 1976 (publicado postumamente, apenas em 1999). Deixamos para um exercício posterior considerar com a devida atenção o livro de 1975, assim como os livros que antecedem *Les mots et les choses* e os cursos posteriores ao *Il faut défendre la société*.

Assim, nossa proposta é ter como referencial principal os textos de Foucault para elaborar questões sobre suas abordagens metodológicas e sobre a relação entre suas pesquisas arqueológicas e genealógicas. Para tanto, vamos percorrer então as elaborações de Foucault em

Les mots et les choses, na entrevista intitulada *Sur les façons d'écrire l'histoire, Réponse à une question, L'Archéologie du savoir, Revenir à l'histoire, L'Ordre du discours, Nietzsche, la généalogie, l'histoire* e alguns resumos dos cursos da primeira metade da década de 1970 e algumas aulas, para verificar as diferenças e as continuidades na suas considerações metodológicas. A partir da análise desses textos, vamos acompanhar o conteúdo das aulas de *Il faut défendre la société* para mostrar em que medida as elaborações de Foucault em 1976 estão conectadas com o debate em torno de sua arqueologia como abordagem histórica. Nos textos que sucedem *Les mots et les choses*, Foucault defende a autonomia do campo discursivo em relação às demais práticas, mas através de um remanejamento conceitual aberto a considerar a relação do discurso com as práticas extradiscursivas. Assim, a hipótese dessa pesquisa é a de não há relação de oposição entre as arqueologias das formações discursivas e as genealogias das práticas discursivas e extradiscursivas de Foucault. Portanto, pretendemos mostrar que fixar em fases a trajetória filosófica de Foucault pode nos fazer perder as nuances de suas elaborações conceituais.

Capítulo 1 - Arqueologia e genealogia: a autonomia do discurso e a sua relação com as outras práticas;

1.1 Comentários sobre a arqueologia e genealogia na trajetória de Foucault;

Vamos iniciar a pesquisa trabalhando o prefácio e o último capítulo de *Les mots et les choses*, pois encontramos nesses trechos a definição de *episteme, a priori* histórico e arqueologia, a maneira como Foucault entende a emergência das ciências humanas, da economia política, da biologia e da filologia e suas considerações sobre a história. De certa forma, essas questões reaparecem a partir de outros elementos nos textos que sucedem a publicação do livro de 1966 e tocam nas discussões colocadas pelos comentadores do pensamento de Foucault. Contudo, antes de partirmos propriamente para a discussão desses textos, vamos acompanhar a maneira como os principais conceitos e questões relacionados a esse debate aparecem nos comentários sobre as abordagens metodológicas de Foucault, suas relações e deslocamentos.

As pesquisas arqueológicas de Foucault da década de 1960 presentes nos livros *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), *Naissance de la clinique* (1963) e *Les mots et les choses* (1966) são situadas por Roberto Machado em torno das discussões propostas pela epistemologia francesa acerca da problemática da racionalidade e da pretensão geral do racionalismo. De tal modo que Machado situa a epistemologia de Bachelard e a de Canguilhem como um referencial importante para a trajetória de Foucault que, diferentemente de ambos, com sua história

arqueológica, abandonará a questão da cientificidade para realizar uma história dos saberes crítica da ideia de racionalidade:

Enquanto a epistemologia, pretendendo estar à altura das ciências, postula que a ciência ordena a filosofia, como diz Bachelard, a arqueologia, reivindicando sua independência em relação a qualquer ciência, pretende ser uma crítica da própria ideia de racionalidade; enquanto a história epistemológica, situada basicamente no nível dos conceitos científicos, investiga a produção de verdade na ciência, que ela considera como processo histórico que define e aperfeiçoa a própria racionalidade, a história arqueológica, que estabelece inter-relações conceituais no nível do saber, nem privilegia a questão normativa da verdade, nem estabelece uma ordem temporal de recorrências a partir da racionalidade científica atual (MACHADO, 2006a, p. 9).

Em linhas gerais, a leitura de Machado é a de que o termo “arqueologia” foi usado por Foucault para distinguir a história realizada por ele da “história das ideias” e para situar a posição mais radical de sua abordagem histórica em relação à história epistemológica. Machado enfatiza que há modificações conceituais em torno desse termo nas obras de Foucault da década de 1960 que dizem respeito a um deslocamento em sua atenção de uma região específica do conhecimento, o saber médico e psiquiátrico, para o saber em geral “pensado como um nível de conhecimento mais elementar que a ciência” (*Id.*). Desse modo, Machado considera que as pesquisas arqueológicas de Foucault compõem uma trajetória, que não há, portanto, uma unidade metodológica, tendo em vista que uma das características básicas da arqueologia de Foucault é a multiplicidade de suas definições, a não fixação em cânones e a instrução a partir dos documentos estudados. Para ele, os deslocamentos e modificações encontradas nas pesquisas arqueológicas de Foucault assinalam o “caráter provisório assumido e refletido pela análise” (*Ibid.* p., 11), o desprestígio de Foucault em relação à ideia de um método histórico imutável e universalmente aplicável. Em linhas gerais, Machado situa a arqueologia de Foucault como um conjunto de estudos que “formam uma grande pesquisa sobre a constituição histórica das ciências do homem na modernidade” (*Ibid.*, p. 9).

De maneira semelhante, Dreyfuss e Rabinow consideram que Foucault, em geral, oferece um poderoso recurso alternativo para o estudo dos seres humanos: “o mais importante esforço contemporâneo não só de desenvolver um método para o estudo dos seres humanos, como de diagnosticar a situação atual de nossa sociedade” (1995, p. XIII). Eles situam a trajetória filosófica de Foucault em relação à tentativa fenomenológica de transcender a divisão kantiana sujeito / objeto, à tentativa hermenêutica de eliminar a noção husserliana de um sujeito transcendental doador de sentido localizando o sentido nas práticas e nos textos literários produzidos pelos homens e em relação a tentativa estruturalista de eliminar o sujeito e o sentido na busca por leis objetivas capazes de governar a atividade humana. Em suma, Dreyfuss e Rabinow consideram que Foucault está distante tanto da fenomenologia como da hermenêutica, porque ele evita ligar todo o sentido à atividade de um sujeito autônomo e transcendental, assim

como ler o sentido implícito das práticas sociais e o desvelar de um sentido diferente e mais profundo sobre o qual os atores sociais teriam uma vaga consciência (1995, p. XX). Para estabelecer a relação do estruturalismo com o pensamento de Foucault, eles o distinguem em dois tipos: o atomista e o holista, ambos aparecem como tentativas de dar um tratamento científico para a atividade humana reagrupando elementos básicos como conceitos, ações e classes de palavras em regras e leis. O primeiro, o atomista, separa esses elementos do papel que eles representam e os mobiliza em um conjunto mais abrangente. Já o segundo, o holista, define separadamente esses elementos em relação ao sistema em que eles estão inseridos como parte e considera como elemento real “a função de todo o sistema de diferenças do qual o elemento dado é uma parte” (*Ibid.*, p. XVI). Estabelecida essa distinção, a leitura de Dreyfuss e Rabinow é a de que a abordagem metodológica de Foucault é distinta do método do estruturalismo atomista e aproximada ao método do estruturalismo holista, tendo em vista que o filósofo francês evita uma análise que elimina totalmente a noção de sentido e substitui essa noção por um modelo formal de comportamento humano que apresenta transformações governadas por regras.

Desse modo, eles destacam que em *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault dedicou-se a estudar sistemas de instituições e práticas discursivas concentrado nos “atos de fala sérios” dos peritos e das disciplinas que vieram a ser chamadas de ciências humanas. Por conseguinte, em *L'Archéologie du savoir* o que Foucault pretendia, segundo eles, era “purificar suas análises do discurso ao afastar temporariamente suas análises institucionais” (*Ibid.*, p. XX). De modo geral, eles consideram que embora tenha sustentado que as ciências humanas possuem uma regulação interna e autônoma em *L'Archéologie du savoir*, isso não quer dizer que ele tenha abandonado suas posições iniciais sobre a influência das instituições sociais nas práticas discursivas. Assim, eles ressaltam que o tratamento arqueológico que Foucault propõe dar aos discursos das ciências humanas pretende “evitar tornar-se envolvido em argumentos sobre se o que elas afirmam é verdade, ou até mesmo se suas assertivas fazem sentido” (*Id.*). De tal modo que a abordagem metodológica de Foucault não é considerada por eles uma teoria sobre a relação entre as palavras e as coisas, uma vez que permanece neutra no que se refere à verdade e ao sentido dos sistemas discursivos estudados. No entanto, eles entendem que as elaborações metodológicas de Foucault conformam uma teoria sobre o discurso, mas uma teoria “ortogonal a todas as disciplinas, com seus conceitos aceitos, sujeitos legitimados, objetos inquestionados e estratégias preferidas que produzem afirmativas justificadas de verdade” (*Id.*).

Dessa forma, para eles, Foucault nunca foi estruturalista, tampouco pós-estruturalista; eles entendem que o filósofo francês recua em relação às afirmações semelhantes às

apresentadas por várias versões do estruturalismo, a saber, de que o discurso é um sistema governado por regras ou em relação às afirmações dos considerados pós-estruturalistas de que o discurso é autônomo e autorreferente. Assim, a leitura deles é a de que o projeto arqueológico de Foucault partilhou pressupostos fundamentais com o estruturalismo e fracassou porque a ênfase no poder causal das regras que governam os sistemas discursivos tornou ininteligível e incompreensível a influência das instituições sociais nesse âmbito; influência que, segundo eles, sempre esteve no centro das preocupações de Foucault (*Ibid.*, p. XXI). Em suma, eles consideram que, na passagem das décadas de 1960 para a década de 1970, Foucault passou por uma mudança metodológica marcada pelo abandono da tentativa de pensar a dimensão discursiva governada por leis internas autônomas em relação às práticas não discursivas¹.

Nesse sentido, o livro *Les mots et les choses* é considerado por Philippe Sabot um divisor de águas na trajetória filosófica de Foucault. Antes dessa obra, o esforço das arqueologias de Foucault se concentrou, segundo Sabot, em estabelecer correlações entre a dimensão discursiva e as práticas econômicas, sociais e políticas em torno de acontecimentos determináveis e de estruturas históricas globais (a abertura do Hospital geral, a Revolução francesa etc.): suas arqueologias visavam desvencilhar o escopo epistemológico dos saberes de seus jogos políticos. Sabot nota que em *Les mots e les choses* há um movimento brusco em relação a essa postura: o saber é subtraído da ordem histórica das práticas e curvado sobre seu próprio nível. Foi em torno dessa suposta autonomia do discurso em relação às práticas sociais que foram colocadas as questões presentes no debate suscitado pela publicação da obra. Debate importante, marcado por Sabot como central para o rearranjo da abordagem de Foucault em *L'Archéologie du savoir* (1969) e como uma etapa decisiva do deslocamento da arqueologia para a genealogia. Neste sentido, Sabot considera importante notar os rearranjos metodológicos realizados por Foucault nos textos de 1968 – *Réponse à une question* em relação à perspectiva rigorosamente internalista do livro de 1966. Nesse artigo, diz Sabot, Foucault inflete seu posicionamento: no momento em que reafirma a autonomia do discurso, o faz levando em consideração as práticas não discursivas, uma vez que elas são importantes para individualizar historicamente uma formação discursiva. A partir desse rearranjo, Sabot nota que Foucault afasta a arqueologia do estudo de uma ordem fundamental subjacente que constitui uma estrutura implícita, um *a priori* histórico: a análise das regras de formação dos discursos se torna compatível com a história das condições materiais de sua transformação (2006b, p. 190). Assim como Dreyfuss e Rabinow, Sabot entende que esse deslocamento marca um fracasso,

¹ Eles notam essa mudança analisando as diferenças presentes nos estudos realizados em *L'Archéologie du savoir* (1969) e em *Surveiller et punir* (1975).

mas um fracasso que trouxe consideráveis contribuições para a trajetória filosófica de Foucault, pois provocou o deslizamento de uma arqueologia dos saberes e sua constituição intradiscursiva para uma análise genealógica das práticas (discursivas e não discursivas) de sua formação e transformação correlatas². A leitura de Sabot é a de que todo o debate gerado em torno da abordagem metodológica e das teses de *Les mots e les choses* tiveram como efeito benéfico conduzir Foucault a levar suas reflexões para novas direções: pensar a formação e a transformação das práticas discursivas em correlação com as práticas não discursivas, articular o saber e o poder em torno da noção de vontade de verdade e, por fim, trabalhar a questão da subjetividade a partir de uma problematização ética e política do governo de si e dos outros (*Id.*). Desse modo, o livro *Les mots et les choses* é situado por ele como um ponto de conclusão e de partida de um profundo remanejamento metodológico. Nesse livro, Sabot entende que Foucault mobiliza o conceito de *a priori* histórico e *episteme* como “fechaduras transcendentais de um saber retirado nas profundidades de um discurso” (*Ibid.*, p. 192); ele entende que o trabalho de escavação próprio à análise arqueológica, tal qual é realizada em *Les mots et les choses*, favorece esse “transcendentalismo estrutural (isto é, sem sujeito)” e conduz aos resultados espetaculares apresentados pelo livro: “a descrição e a articulação sistemática das *epistemes*, a delimitação epistemológica e histórica da positividade do homem” (*Id.*).

A discussão sobre as abordagens metodológicas de Foucault na passagem das décadas de sessenta para setenta fica mais interessante quando leva em consideração as mudanças conceituais e a introdução de novos conceitos, conforme os estudos de Foucault dedicam-se a níveis diferentes e a problemas concretos diversos. Harcourt, por exemplo, concorda com Sabot e Dreyfuss e Rabinow ao apontar o conteúdo do livro *L'Archéologie du savoir* como referencial para o deslizamento da atenção de Foucault para a relação das práticas discursivas e não discursivas. Entretanto, ele considera que a primeira vez que a genealogia aparece como uma abordagem metodológica acontece em *L'Ordre du discours*, ocasião em que Foucault apresenta uma espécie de plano de trabalho para as pesquisas que desenvolverá nos primeiros anos da década de 1970. Harcourt sinaliza para as revisões que ele realizará anos depois em relação à exclusão e à repressão. No primeiro caso, quando sua pesquisa trata da relação entre a teoria e a prática penal, Foucault nota a insuficiência da exclusão e, no segundo, quando revisa a maneira de pensar as relações de poder atento para seus aspectos produtivos.

² Como exemplo desse deslocamento, Sabot nota o modo como Foucault trabalha, em *Surveiller et punir* (1975), o problema da constituição histórica das ciências humanas.

Como veremos adiante, o conceito de descontinuidade ocupa um espaço importante nesse debate. Para Edgardo Castro, a noção de descontinuidade cumpre um duplo papel. Com esse conceito, Foucault se desfaz das categorias tradicionais – autor, obra e livro - que asseguram a continuidade do pensamento, da razão, do saber e elabora categorias próprias que permitam justamente pensar “a descontinuidade na ordem do discursivo” (2004b, p. 103-104). Outra noção que aparece nos textos que mobilizaremos é a de positividade. Notaremos, no primeiro capítulo, de que maneira Foucault faz referência a noção de positividade quando introduz a temática do livro *Les mots et les choses* e quando revisa seu conceito de *a priori* histórico em *L'Archéologie du savoir*. A pretensão de Foucault de determinar a positividade de um saber, segundo Castro, visa evitar a referência à totalidade da significação, à interioridade de um sujeito, à noção de origem e de finalidade, conduzindo sua pesquisa, assim, para o nível da dispersão e da exterioridade. Em suma, Castro entende que a positividade de um saber é “o regime discursivo ao qual pertencem as condições de exercício da função enunciativa” (*Ibid.*, p. 336). A expressão *a priori* histórico foi utilizada por Foucault, segundo ele, para determinar o objeto da descrição arqueológica. Apesar de assinalar várias vezes a herança kantiana de seu trabalho, o termo histórico vem demarcar a diferença em relação ao *a priori* kantiano. Com esse termo Foucault refere-se, segundo Castro, a *regularidade* que torna historicamente possível os enunciados:

O *a priori* histórico, efetivamente, não designa a condição de validade dos juízos, nem busca estabelecer o que torna legítima uma asserção, mas sim as condições históricas dos enunciados, suas condições de emergência, a lei de sua coexistência com outros, sua forma específica de ser, os princípios segundo os quais se substituem, transformam-se e desaparecem (*Ibid.*, p. 20).

Em *Les mots et les choses*, Foucault considera o aparecimento do homem um acontecimento da ordem do saber. Nos textos que analisaremos nesse capítulo, Foucault manejará o conceito de acontecimento para tratar de questões que não são exclusivas da ordem do saber. Judith Revel comenta que essa noção aparece de dois modos na trajetória de Foucault: (i) está relacionado à tentativa arqueológica de Foucault de reconstituir em uma rede de discursos, poderes e estratégias o que é considerado fato por certas maneiras de estudar a história e (ii) é mobilizado em oposição à noção de estrutura. O conceito de acontecimento como oposição à noção de estrutura é notado por Revel quando Foucault define discurso como “uma série de acontecimentos, colocando-se o problema da relação entre os “acontecimentos discursivos” e os acontecimentos de uma outra natureza (econômicos, sociais, políticos, institucionais)” (*Id.*). Foucault define “discurso” como uma série de acontecimentos em *Dialogue sur le pouvoir*, uma entrevista com estudantes em 1978. Nessa entrevista, Foucault afirma que o que diferencia sua análise do discurso do método fenomenológico tradicional é

que ele parte do discurso “tal qual ele é” (2006c, p. 253) e que isso envolve não buscar por trás do discurso algo como o poder; além disso, Foucault afirma que a análise que ele pratica não trata “do problema do sujeito falante, mas examina as diferentes maneiras pelas quais o discurso desempenha um papel no interior de um sistema estratégico em que o poder está implicado, e para o qual o poder funciona” (*Id.*). Assim, ele conclui que o poder não é “nem fonte nem origem do discurso”, que o poder “opera através do discurso”, tendo em vista que o próprio discurso “é um elemento em um dispositivo estratégico de relações de poder” (*Id.*). Na sequência, Foucault considera que o discurso - por ser “uma série de elementos que operam no interior do mecanismo geral do poder” - deve ser tratado “como uma série de acontecimentos, como acontecimentos políticos, através do qual o poder é vinculado e orientado” (*Ibid.*, p. 254).

Quando aborda o deslocamento de interesse de Foucault dos acontecimentos estritamente discursivos para realidades de outra natureza (práticas, instituições, estratégias), Revel considera que Foucault abandona a noção de *episteme* na década de 1970. O termo *episteme*, segundo ela, designa um conjunto de relações que liga os discursos em determinada época que está no centro das análises de Foucault em *Les mots et les choses* e que deu lugar a numerosos debates decorrentes da maneira como foi interpretado: “como um sistema unitário, coerente e fechado, isto é, como uma coerção histórica, que implica uma sobredeterminação rígida dos discursos” (2005, p. 41) e como um termo que levou as análises de Foucault a um relativismo histórico. Para entender a resposta que Foucault oferece à interpretação de sua noção de *episteme* como coerção e relativismo histórico, Revel sugere a leitura de *Réponse à une question*, pois, nesse texto, a noção de *episteme* é definida como um feixe de relações, “não um sistema, mas a proliferação e a articulação de múltiplos sistemas que remetem uns aos outros” (*Ibid.*, p. 42). Além disso, ela marca que, no artigo de 1968, Foucault reivindica a substituição da noção abstrata de “mudança na história” pela interrogação sobre os diferentes tipos de transformação. Por fim, Revel indica um trecho de uma entrevista de Foucault, de 1977, em que ele trata a relação da *episteme* com o conceito de dispositivo:

Em *Les mots et les choses*, querendo fazer uma história da *episteme*, permanecia num impasse. Agora, o que gostaria de fazer é mostrar que o que chamo de dispositivo é algo muito mais geral que a *episteme*. Ou melhor, que a *episteme* é um dispositivo especificamente discursivo, diferentemente do dispositivo, que é discursivo e não-discursivo, sendo seus elementos muito mais heterogêneos (2001, p. 300-301).

Em *L'Archéologie du savoir*, Foucault define sua arqueologia como estudo dedicado ao arquivo. No livro de 1966, sua arqueologia aparece como um estudo histórico que pesquisa um nível intermediário em relação aos códigos culturais e às interpretações filosóficas e teóricas. Revel entende que, no intervalo que vai de *Histoire de la folie à l'âge classique* até *L'Archéologie du savoir*, “arquivo” pode ser definido como “conjunto dos discursos

efetivamente pronunciados numa época dada e que continuam a existir através da história” (2008, p. 18). Para ela, a arqueologia de Foucault está envolvida com o trabalho de “recuperação do *arquivo geral*” da época que ele escolhe estudar. Por “arquivo geral” se pode entender os traços discursivos que permitem reconstituir “o conjunto de regras que, num momento dado, “definem ao mesmo tempo os limites e as formas da dizibilidade, da conservação, da memória, da reativação e da apropriação” (*Ibid.*, p. 18-19). Com essa definição de arquivo, Foucault, para Revel, distingue-se tanto dos estruturalistas quanto dos historiadores; primeiro, por não se ater aos sistemas da língua em geral; segundo, porque o arquivo diz respeito a acontecimentos que não fazem parte “de nosso presente”. Revel também aponta que a noção de arquivo muda de estatuto nos anos 1970 funcionando “mais como traço de existência do que como produção discursiva” (*Ibid.*, p. 19).

Estudar a abordagem de Foucault é um exercício complexo que exige uma apreciação cuidadosa dos seus textos (de um vasto conjunto de textos...). Neste trabalho, optamos por dar ênfase para o conteúdo apresentado por Foucault em alguns textos da segunda metade da década de 1960, no começo da década de 1970 e no curso de 1976, com o intuito de entender alguns traços de suas abordagens e as questões que elas suscitam. Há um abismo entre os estudos arqueológicos e os estudos genealógicos de Foucault? Se os conceitos de *a priori* histórico e *episteme* são importantes para definir suas arqueologias, como entender as elaborações de Foucault em torno da trama epistêmica no curso de 1976? Se a noção de arquivo deixa de ser focada na produção discursiva a partir dos anos 1970, como entender o recurso de Foucault em estudar a história de determinado discurso atrelado à emergência da tecnologia de poder que impactam as relações de poder na contemporaneidade de Foucault?

Para trabalhar mais de dez anos da trajetória de Foucault e para entender as questões colocadas por sua abordagem arqueológica na década de 1960, optamos por estudar o prefácio e os dois últimos capítulos de *Les mots et les choses* com o propósito de acompanhar o modo como Foucault define e faz uso dos conceitos de *episteme* e *a priori* histórico e como apresenta a emergência das ciências humanas. Além disso, nos interessa notar as considerações de Foucault sobre a História, porque questões relacionadas a essas, de certo modo, reaparecerão em 1976. Depois de *Les mots et les choses*, como veremos nas próximas seções desse capítulo, Foucault responderá a várias questões relacionadas a sua abordagem metodológica em relação ao campo dos estudos históricos. Ele vai situar seu esforço em conformidade com uma mutação nesse campo de saber, vai apresentar sua leitura sobre o modo como a história aparece em dois momentos diferentes na trajetória de Nietzsche e vai seguir, em 1976, fazendo considerações que tocam diretamente na ideia de traçar a história da História.

1.2 *A priori* histórico, *episteme*, arqueologia e descontinuidade no Prefácio de *Les mots et les choses*;

No Prefácio de *Les mots et les choses*, Foucault coloca as seguintes questões: uma classificação refletida com inteira certeza se estabelece sobre qual solo? Em qual espaço de similitudes, identidades e analogias o hábito de distribuir coisas diferentes e parecidas é adquirido? “Que coerência é essa – que se vê logo não ser nem determinada por um encadeamento *a priori* e necessário, nem imposta por conteúdos imediatamente sensíveis?” (2007a, p. XV). Para Foucault, toda similitude e toda distinção resulta da aplicação de um critério; por mais simples que seja, o estabelecimento de uma ordem exige a marca de um limiar acima do qual há diferença e abaixo do qual há similitude (*Ibid.*, p. XVI). A partir dessas questões, Foucault apresenta o que pretende realizar no livro: investigar a instauração da ordem entre as coisas. Nas palavras de Foucault:

A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é somente nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada (*Id.*).

A pesquisa que Foucault pretende realizar no livro de 1966 lida com a existência de um domínio fundamental considerado por ele confuso, obscuro e difícil de analisar; um domínio que é situado entre, de um lado, as interpretações filosóficas e teorias científicas e, de outro, os códigos fundamentais de uma cultura (aqueles que fixam as ordens empíricas com as quais os homens devem lidar). O propósito de Foucault é encontrar esse lugar do pensamento, desprendido dos grilhões postos pelos códigos culturais e das interpretações filosóficas e das teorias científicas de determinada época. Um lugar intermediário, descrito como uma certa ordem muda, como o fato bruto da ordem, como o solo positivo de onde são construídas as interpretações. Logo de partida, ele considera que essa investigação é um processo tateante que requer um olhar cauteloso, uma linguagem fiel e a insistência em se deixar conduzir pela “proliferação das qualidades e das formas” (*Id.*). Para acessar esse lugar difícil, Foucault considera necessário que o estudioso tome distanciamento das ordens empíricas; distância que faz com que as ordens empíricas, diz ele, percam a sua transparência inicial e permite que o estudioso deixe de ser atravessado por elas, faz com que elas percam seus poderes imediatos e invisíveis de tal modo que se poderá constatar “que essas ordens não são talvez as únicas possíveis nem as melhores” (*Ibid.*, p. XVI). É essa distância que proporciona ao estudioso se deparar com o “fato bruto” de que há ordem, de que as coisas “são em si mesmas ordenáveis”, que elas pertencem a uma certa “ordem muda” (*Id.*).

Assim, entre o olhar já codificado e o conhecimento reflexivo, há uma região mediana que libera a ordem no seu ser mesmo: é aí que ela aparece, segundo as culturas e segundo as épocas, contínua e graduada ou fracionada e descontínua ligada ao espaço

ou constituída a cada instante pelo impulso do tempo, semelhante a um quadro de variáveis ou definida por sistemas separados de coerências, composta de semelhanças que se aproximam sucessivamente ou se espelham mutuamente, organizada em torno de diferenças crescentes etc. (*Ibid.*, p. XVII).

Foucault coloca alternativas possíveis para os modos pelos quais esse espaço localizado entre o olhar codificado e o conhecimento reflexivo pode se manifestar. A ordem em si mesma, tal como diz Foucault, pode aparecer de diversos modos: (i) contínua e graduada, (ii) fracionada e descontínua, (iii) ligada ao espaço, (iv) constituída a cada instante do tempo, (v) semelhante a um quadro de variáveis, (vi) definida por sistemas separados de coerência, (vii) composta por semelhanças que se aproximam sucessivamente, (viii) organizada em torno de diferenças crescentes. Não fica claro nesta passagem quais fatores interferem nessa configuração. O que aparece é que elas variam de acordo com as culturas das épocas estudadas.

O filósofo francês considera que essa região é anterior às palavras, às percepções e aos gestos que a traduzem e que as tentativas de tradução variam e podem ter “maior ou menor exatidão ou sucesso” (*Id.*) de tal modo que as tentativas de tradução dessa região “sem seu ser maciço e primeiro desempenha sempre um papel crítico” (*Id.*). Trata-se de um lugar intermediário em que se aloja o ser maciço da ordem e que não é determinado por um encadeamento *a priori* e necessário; uma região que é, segundo Foucault, mais fundamental, mais arcaica e mais verdadeira que as teorias que tentam dar a ela uma forma explícita, uma explicação exaustiva ou um fundamento filosófico.

Philippe Sabot entende que o modo como a ordem aparece no texto de Foucault pode ser lido como marca de um afastamento em relação à epistemologia kantiana, tendo em vista que, para Kant, segundo ele, a ordem não pode estar nas coisas, mas no nosso olhar sobre elas. O modo como Kant lida com a dimensão da ordem, portanto, depende desse encadeamento *a priori* e necessário descartado por Foucault. A ordem é, segundo a leitura de Sabot, ao mesmo tempo subjetiva e objetiva para Foucault: ela se define no encontro dessas dimensões. Nesse sentido, podemos entender o texto oscilante do prefácio que aponta o descarte da determinação de um encadeamento *a priori* e necessário para logo em seguida definir a ordem como algo que só existe através do crivo de um olhar e que está ao mesmo tempo nas coisas, como sua lei interior.

O objetivo do livro é apresentado no Prefácio como uma tentativa de analisar a *experiência* bruta da ordem, mais especificamente, mostrar o que a experiência da ordem veio a se tornar desde o século XVI “no meio de uma cultura como a nossa” (*Ibid.*, p. XVIII). Para realizar essa investigação, a abordagem de Foucault requer que se tome distância da influência das ordens empíricas ao mesmo tempo em que propõe investigar o que a experiência da ordem

veio a se tornar na cultura em que ele está inserido. Quando a referência temporal se aproxima da contemporaneidade do filósofo, um lugar de impasse se forma: como conciliar a exigência de distanciamento das ordens empíricas quando se faz referência à cultura de seu tempo? Foucault parece se colocar num lugar difícil.

Assim, ele afirma que irá realizar “como que contra a corrente” o percurso da linguagem “tal como foi falada”, o percurso dos seres naturais tais como foram percebidos e o percurso das trocas tais como foram praticadas. Nesse sentido, ele diz que a cultura em que está inserido manifesta uma ordem e que “as modalidades dessa ordem devem às permutas suas leis, aos seres vivos a sua regularidade, às palavras o seu encadeamento e seu valor representativo” (*Id.*). Seu livro pergunta quais foram as modalidades de ordem que formaram o suporte positivo de conhecimento que vai dar na gramática e na filologia, na história natural e na biologia, no estudo das riquezas e na economia política.

O seu estudo pretende pensar a partir de qual espaço de ordem o saber se constitui, entender as condições de possibilidade dos conhecimentos, das teorias. Nesse sentido, Foucault pergunta sobre a “base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticulem e logo desvanecerem” (*Ibid.*, p. XVIII). O que ele pretende trazer à luz “é o campo epistemológico, a *episteme* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou suas formas objetivas, enraízam sua positividade”; de modo que esses conhecimentos manifestam uma história, mas não a “história de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade” (*Ibid.*, p. XIX). O que seu estudo visa são as configurações que deram lugar às diversas formas do conhecimento empírico. E é aqui que ele introduz sua noção de arqueologia: “Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma “arqueologia”” (*Id.*).

Três conceitos importantes são apresentados: *a priori* histórico, *episteme* e arqueologia.

O termo *a priori* histórico é apresentado como um “lugar” onde as ciências se constituem, em que as experiências refletem filosofias, racionalidades se formam, onde tudo isso se articula, se desarticula, desvanece. Para Sabot, o *a priori* histórico é uma expressão que remete ao conjunto de regras que condicionam a formação dos objetos, conceitos e métodos dos discursos de uma dada época. Trata-se de uma expressão que visa fazer aparecer a rede de necessidades que percorre e unifica o conjunto do saber para *além das divergências* das doutrinas particulares das épocas estudadas. Com esse conceito, diz Sabot, a arqueologia visa “remontar a dispersão dos discursos de uma época dada do saber ao que condiciona sua composibilidade e, por isso, funda sua correlação” (2006b, p. 205).

O conceito de *episteme* é apresentado no Prefácio como um campo onde os conhecimentos, a despeito de seu valor racional, enraízam sua positividade e, assim, manifestam uma história: a história de suas condições de possibilidade. Para Sabot (*Ibid.*, p. 207), *episteme* é um conceito que remete a uma rede anônima de coerções a partir da qual as figuras epistemológicas próprias de cada época se elaboram. Segundo Revel (2008, p. 45), com o termo *episteme* Foucault designa um conjunto de relações que ligam os discursos científicos que correspondem a uma dada época.

Após mencionar que sua pesquisa interroga qual *a priori* histórico suporta o aparecimento de ideias, de ciências, de filosofias e racionalidades e de ressaltar que com isso pretende trazer à luz o campo epistemológico sobre o qual os diversos conhecimentos científicos enraízam sua positividade, Foucault situa sua arqueologia como uma modalidade de estudo da história das ideias, das ciências, das filosofias, das racionalidades, mas uma modalidade com a especificidade de não se preocupar em articulá-las ao jogo de um progresso. O que a arqueologia pretende é mostrar o modo como os conhecimentos, as ideias, as racionalidades aparecem, articulam-se, desarticulam-se, desvanecem. Não se trata de um estudo que visa envolver a história da razão em um movimento de perfeição:

(...) a arqueologia, dirigindo-se ao espaço geral do saber, a suas configurações e ao modo de ser das coisas que aí aparecem, define sistemas de simultaneidade, assim como a *série* de mutações necessárias e suficientes para circunscrever o limiar de uma positividade nova (2007a, p. XX – grifo nosso).

Nesta passagem Foucault define sua arqueologia a partir de conceitos importantes: saber, sistemas de simultaneidades, série de mutações e positividade. A arqueologia é um modo de estudo histórico que privilegia o espaço geral do saber, que busca por suas configurações, pelo modo de ser em que as coisas nele aparecem.

Para Philippe Sabot, a arqueologia designa o modo de análise privilegiado por Foucault na década de 1960. Segundo ele, a arqueologia em *Les mots et les choses* se desdobra em duas dimensões: uma crítica e outra histórica. A pesquisa histórica de Foucault em sua arqueologia das ciências humanas possui um escopo crítico, segundo Sabot, porque toca no limite da configuração do pensamento que é contemporânea a ele, que ele apenas pode analisar “senão a partir de um “fora” ou ao menos a partir de uma certa margem de contestação que fornece o aumento de poder a certas formas de saber e de discursos que são irreduzíveis a toda recuperação antropológica” (*Ibid.*, p. 206). Sua dimensão histórica deve-se a delimitação do estudo que visa “restituir em sua positividade o desenho, a posição e o funcionamento das figuras epistemológicas próprias a cada época do saber” (2006b, p. 205 – tradução nossa) e, deste modo, “identificar os modos de constituição e de transformação da *episteme* que os sustenta e

os tornam possíveis” (*Id.*). Desse modo, Sabot conclui que a descrição que Foucault realiza dos discursos do passado em suas pesquisas arqueológicas não está separada de um diagnóstico que ele realiza da atualidade.

Foucault conclui o Prefácio estabelecendo aproximações com o seu trabalho de pesquisa antecedente. Em relação ao livro *Histoire de la folie à l'âge classique*, ele diz que o livro de 1966 mantém as mesmas articulações temporais, tendo como ponto de partida o fim Renascimento até a virada do século XIX no “limiar de uma modernidade de que *ainda não saímos*” (2007a, p. XXI – grifo nosso). Se em *Histoire de la folie à l'âge classique* a pesquisa se concentrou em interrogar “a maneira como uma cultura pode colocar sob uma forma maciça e geral a diferença que a limita” (*Id.*), no livro de 1966, Foucault vai se concentrar em “observar a maneira como ela experimenta a proximidade das coisas, como ela estabelece o quadro de seus parentescos e a ordem segundo a qual é preciso percorrê-los” (*Id.*). O que *Les mots et les choses* busca, diz Foucault, é fazer uma “história da semelhança”, isto é, perguntar pelas condições a partir das quais o pensamento clássico pôde refletir as relações de similaridade ou equivalência entre as coisas, condições que justificam as palavras, as classificações, as trocas. Ele reelabora essa interrogação introduzindo nela a noção de *a priori* histórico: “a partir de qual *a priori* histórico foi possível definir o grande tabuleiro das identidades distintas que se estabelece sobre o fundo confuso, indefinido, sem fisionomia e como que indiferente, das diferenças?” (*Ibid.*, p. XXI-XXII). *Les mots et les choses* pretende-se, portanto, um livro de história, da história da ordem das coisas, isto é, “daquilo que, para uma cultura, é ao mesmo tempo disperso e aparentado, a ser portanto distinguido por marcas e recolhido em identidades” (*Ibid.*, p. XXII). Foucault considera o exercício realizado em *Histoire de la folie à l'âge classique* uma história do Outro, isto é, uma história “daquilo que, para uma cultura é ao mesmo tempo interior e estranho, a ser portanto excluído (para conjurar-lhe o perigo interior)” (*Id.*). Desse modo, ele situa as pesquisas presentes no livro *Les mots et les choses* como uma história do Mesmo.

Em relação ao livro de 1963, *Naissance de la clinique*, o paralelo estabelecido por Foucault se dá a partir da aproximação da pesquisa que esse livro realiza em relação à doença. Se em *Les mots et les choses* Foucault se concentrou em pensar a experiência da ordem, em *Naissance de la clinique* seu estudo abordou a doença como uma figura da desordem, “a perigosa alteridade no corpo humano” que, contudo, apresenta suas regularidades, suas semelhanças, seus tipos.

Deste modo, ele conclui o Prefácio conectando o livro com suas pesquisas anteriores. Apesar da mudança dos níveis e dos objetos estudados até 1966, Foucault faz um balanço unindo

seus esforços de pesquisa ao dizer que o que se oferece à sua arqueologia é o limiar que separa o pensamento clássico do pensamento moderno. Sua arqueologia aparece no final do Prefácio como um estudo que evidencia esse profundo desnível na cultura ocidental. Assim, o livro de 1966 tem a especificidade de investigar nesse limiar o aparecimento do homem como figura do saber.

Da experiência-limite do Outro às formas constitutivas do saber médico e, destas, à ordem das coisas e ao pensamento do Mesmo, o que se oferece à análise arqueológica é todo o saber clássico, ou melhor, esse limiar que nos separa do pensamento clássico e constitui nossa modernidade. Nesse limiar apareceu, pela primeira vez esta estranha figura do saber que se chama homem e que abriu um espaço próprio às ciências humanas. Tentando trazer à luz esse profundo desnível da cultura ocidental, é a nosso solo silencioso e ingenuamente imóvel que restituímos suas rupturas, sua instabilidade, suas falhas; é ele que se inquieta novamente sob nossos passos (*Ibid.*, p. XXII).

Foucault refere-se a um solo silencioso e “ingenuamente imóvel” dizendo ter como objetivo restituir a ele suas rupturas, suas falhas, suas instabilidades. Sua arqueologia se dedica, portanto, a mostrar que o solo que sustenta o aparecimento da figura do homem e se abre para a constituição das ciências humanas não é firme, que ele está repleto de fissuras.

A investigação arqueológica de *Les mots et les choses* mostrará duas grandes discontinuidades na *episteme* da cultura ocidental: uma situada em meados do século XVII, inaugurando a Idade clássica, e outra situada no início do século XIX, marcando o limiar da modernidade. Em relação à segunda discontinuidade, Foucault constata que a ordem que funda o pensamento na modernidade não partilha do mesmo modo de ser que a ordem que funda o pensamento da Idade clássica: “no nível arqueológico, vê-se que o sistema das positivities mudou de maneira maciça na curva dos séculos XVIII e XIX” (*Ibid.*, p. XIX – grifo nosso).

Foucault apresenta a tese de que o homem entra no campo do saber ocidental apenas na modernidade. Nesse sentido, ele reconhece a estranheza que sua tese pode causar dizendo: “Estranhamente, 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” (*Ibid.*, p. XXI); uma brecha na ordem das coisas que foi assumida recentemente na ordem do saber. Além de constatar uma ruptura entre os saberes sobre o homem na modernidade e toda a tradição do pensamento, Foucault prossegue dizendo ser reconfortante pensar que o homem é uma “invenção recente, uma figura que não tem dois séculos” e que desaparecerá assim que o saber encontrar uma figura nova.

O livro de Foucault apresenta uma análise de três fases do pensamento ocidental: a renascença, a idade clássica e a modernidade. De forma breve, Foucault apresenta a semelhança como um princípio básico de organização na *episteme* da Renascença. A maior parte do livro, segundo Dreyfus e Rabinow, é dedicado a uma descrição detalhada da *episteme* clássica, cujos

princípios fundamentais se apresentam a partir da relação entre a representação e a *mathesis*. Já a modernidade é descrita a partir da dispersão dos saberes e a partir do aparecimento do “homem” como sujeito e objeto total de seu próprio saber – e isso confere às ciências humanas, segundo eles, uma “estrutura particularmente confusa e enfraquecida” (1995, p. 20).

Assim como Dreyfus e Rabinow, Sabot ressalta o caráter descritivo da arqueologia de Foucault em *Les mots et les choses*, mas seu comentário enfatiza a escolha de Foucault em não trabalhar no livro a sucessão entre as épocas: “a análise da sincronia intradiscursiva prima de certa maneira sobre aquela da diacronia interepistêmica” (2006b, p. 187). Para Sabot, Foucault marca as descontinuidades visando descrever o modo de estruturação interna de cada uma das *epistemes*, renunciando levar em consideração a sucessividade histórica (*Id.*). Assim, Sabot considera que arqueologia de *Les mots et les choses* configura um traço distinto tanto em relação às arqueologias que a antecedem quanto em relação aos esforços de Foucault que o sucedem no que diz respeito ao modo de pensar relação entre o discursivo e as práticas econômicas, políticas e sociais.

A escolha de Foucault em priorizar a sincronia intradiscursiva à diacronia interepistêmica é entendida por Sartre (2009c) como algo que está relacionado à uma tendência de recusa da dimensão histórica dominante em sua época. Por apresentar uma série de camadas sucessivas sem mostrar como cada pensamento nelas se constrói e sem mostrar como os homens passam de um pensamento a outro, Sartre considera que *Les mots et les choses* está em conformidade com essa tendência. Por conceber o trabalho de um arqueólogo como um trabalho comprometido com a reconstituição dos traços de uma civilização desaparecida, um trabalho comprometido com a reconstituição de uma *práxis*, Sartre manifesta estranheza no uso do termo arqueologia como abordagem metodológica por Foucault.

Diferente de Sartre, Sabot e os demais comentários mencionados na introdução³ não se dedicam a contrastar uma definição tradicional de arqueologia com o que propõe Foucault. Pelo contrário, Sabot entende que a arqueologia das ciências humanas proposta por Foucault no livro de 1966 é um índice de sua originalidade, a saber: uma maneira de pensar o conhecimento positivo, científico e racional do homem em descontinuidade com o humanismo do século XVI. Se Sartre considera que o livro de Foucault não apresenta uma arqueologia, Châtelet comenta, no mesmo ano da publicação de *Les mots et les choses* e no mesmo ano em que Sartre manifestou esse estranhamento, que a arqueologia de Foucault esbarra no limite de ser uma análise descritiva.

³ Dreyfus e Rabinow, Judith Revel, François Châtelet, Ewald e Fontana e Roberto Machado.

A arqueologia é apresentada no prefácio de *Les mots et les choses* como uma modalidade de estudo histórico que estabelece sistemas de simultaneidade e séries de mutações com o objetivo de encontrar o nível das positivities dos conhecimentos manifestado pelo estabelecimento da ordem entre as coisas. Para acessar esse nível estudando a cultura em que está inserido, Foucault guia-se pelo modo efetivo de manifestação da linguagem, dos seres vivos e das trocas por considerar que são eles que conferem lei, regularidade e encadeamento a ordem desse sistema cultural. Assim, seu estudo nota uma profunda descontinuidade, uma mudança maciça nas positivities na passagem dos séculos XVIII-XIX a partir da qual emerge a figura do homem como objeto de conhecimento. No prefácio, Foucault enfatiza nas definições que apresenta de arqueologia, *episteme* e *a priori* histórico o nível em que situa o seu interesse de pesquisa: o nível em que as coisas são em si mesmas ordenáveis. A ênfase na descrição do nível de enraizamento das positivities dos saberes situou a pesquisa de *Les mots et les choses* no campo discursivo, mas, como veremos na próxima seção, Foucault não desconsidera completamente o campo das práticas que não são discursivas. Considerando que a pesquisa de 1966 propõe uma arqueologia das ciências humanas e a menção às ciências humanas que Foucault fará nos cursos de 1976 e 1978, vamos acompanhar na próxima seção de que maneira Foucault descreve a emergência das ciências humanas no último capítulo de *Les mots et les choses*.

1.3 O *a priori* histórico das ciências humanas;

No capítulo em que Foucault faz uma descrição da configuração epistemológica da modernidade tendo como referência as ciências humanas, ele menciona a influência do âmbito extra discursivo para a constituição de saberes como a psicologia e a sociologia: “por certo, foram necessárias novas normas impostas pela sociedade industrial aos indivíduos para que, lentamente, no decurso do século XIX, a psicologia se constituísse como ciência” (*Id.*). No caso da sociologia, ele faz as seguintes considerações: “também foram necessárias, sem dúvida, as ameaças que, desde a Revolução, pesaram sobre os equilíbrios sociais e sobre aquele mesmo que instaurara a burguesia, para que aparecesse uma reflexão de tipo sociológico” (*Id.*). Contudo, referindo-se às ciências humanas em geral, Foucault afirma que a influência do extra discursivo ajuda a explicar “por que é que foi realmente em tal circunstância determinada e para responder a tal questão precisa que essas ciências se *articularam*” (*Ibid.*, p. 476-477 – grifo nosso), mas que “o fato nu de que, pela primeira vez, desde que existem seres humanos e que vivem em sociedade, o homem, isolado ou em grupo, se tenha tornado objeto de ciência” deve ser encarado como “um acontecimento da ordem do saber” (*Ibid.*, p. 477). Logo, Foucault está mencionando a relação entre o campo das práticas discursivas e não discursivas tem

importância para compreender a articulação de saberes como a sociologia e a psicologia, por exemplo, mas para enfatizar que é preciso considerar exclusivamente o campo discursivo para entender o aparecimento do homem como objeto de ciência como um acontecimento da ordem do saber.

De que modo esse acontecimento na ordem do saber se produziu? Para Foucault, o homem passou a ser tomado como objeto de conhecimento graças a uma “redistribuição geral da *episteme*”: um movimento de saída do espaço da representação dos seres vivos em direção à “profundeza específica da vida”, das riquezas em direção às formas de produção e das palavras em direção ao devir da linguagem. Nesse movimento, Foucault nota o desaparecimento gradual da teoria da representação que abriu espaço para “a necessidade de interrogar o ser do homem como fundamento de todas as positivities” (*Id.*); necessidade que produziu, segundo ele, um desequilíbrio: “o homem tornava-se aquilo a partir do qual todo conhecimento podia ser constituído em sua evidência imediata e não-problematizada; tornava-se, *a fortiori*, aquilo que autoriza o questionamento de todo conhecimento do homem” (*Id.*). O que tornou possível esse acontecimento na ordem do saber foi, portanto, uma determinada disposição epistemológica que aparece como uma fragmentação do campo do saber. Assim, segundo Foucault, as ciências humanas se desenvolveram em um campo em que a referência a unidade da *mathesis* se retraiu e se dissociou, liberando as “organizações empíricas” (a vida, a linguagem e o trabalho) da “ordem linear das menores diferenças possíveis” (*Ibid.*, p. 483).

As ciências humanas remetem ao homem na medida em que ele vive, fala e produz: é a linguagem que permite ao homem constituir todo um universo simbólico a partir do qual o homem se relaciona com o seu passado e de onde ele constitui algo como um saber; o ser humano cresce, se desenvolve, têm necessidades, têm funções; ele produz objetos, consome coisas, troca conforme sua necessidade, organiza uma rede de circulação em que ele mesmo aparece como elemento de troca. Com isso, Foucault pretende mostrar que a emergência do homem como objeto de um saber positivo foi proporcionada, de certo modo, a partir dos conteúdos que são trabalhados pela biologia, pela economia política e pela filologia. Todavia, esses três campos de conhecimento não devem ser entendidos como as primeiras ou as mais fundamentais ciências humanas porque, segundo Foucault, o escopo de investigação deles extrapola o homem. A biologia dirige-se a muitos outros seres além do homem, a economia e a filologia, por sua vez, têm como objeto de investigação atividades que são exclusivas dos homens, mas, mesmo assim, Foucault sustenta que o campo de investigação delas extrapola o homem: o homem importa para a economia na medida em que é parte de determinado funcionamento e para a filologia na medida em que é um ser falante. Desse modo, Foucault

entende que as ciências humanas não estão no interior das ciências empíricas, tampouco as interiorizam no sentido da subjetividade humana. Para ele, as ciências humanas retomam esses campos de conhecimento na dimensão da *representação*, interrogando os mecanismos e os funcionamentos isolados por eles “não no que são, mas no que deixam de ser quando se abre o espaço da representação; e, a partir daí elas mostram como pode nascer e desdobrar-se uma representação do que eles sejam” (*Ibid.*, p. 489).

Então, Foucault representa o domínio da *episteme* moderna a partir da imagem de um triedro, um espaço volumoso e aberto segundo três dimensões: (i) a das ciências matemáticas e físicas, para as quais a ordem é sempre encadeamento dedutivo e linear de proposições evidentes ou verificadas; (ii) a das ciências da linguagem, da produção e distribuição de riqueza e da vida, que estabelecem relações entre elementos descontínuos mas análogos para entre eles testar a possibilidade de estabelecer relações causais e constantes de estrutura; (iii) e a da reflexão filosófica que se desenvolve como pensamento do Mesmo. As ciências humanas não compõem as dimensões da figura mobilizada por Foucault para descrever a *episteme* moderna; ele as situa no volume projetado pelo encontro das três dimensões, na medida em que elas operam na dimensão da representação a partir dos modelos e conceitos trabalhados pelos campos de saber localizados nas três faces do triedro: as ciências humanas fazem uso da formalização matemática, procedem segundo modelos e conceitos da biologia, da economia e das ciências da língua e endereçam-se ao modo de ser do homem em suas manifestações empíricas. Assim, Foucault considera precária a posição das ciências humanas na *episteme* moderna e comenta o perigo do “antropologismo” na relação entre pensamento e formalização:

É talvez essa repartição nebulosa num espaço de três dimensões que torna as ciências humanas tão difíceis de situar, que confere sua irredutível *precariedade* à localização destas no domínio epistemológico, que as faz aparecer ao mesmo tempo como perigosas e em perigo.(...) nem as ciências dedutivas, nem as ciências empíricas, nem a reflexão filosófica, desde que permaneçam em sua dimensão própria, arriscam-se a passar para as ciências humanas ou encarregar-se de sua impureza; sabe-se, porém, que dificuldades por vezes encontra o estabelecimento desses planos intermediários que unem, umas às outras, as três dimensões do espaço epistemológico; é que o menor desvio em relação a esses planos rigorosos faz cair o pensamento no domínio investido pelas ciências humanas; daí o perigo do “psicologismo”, ou do “sociologismo” - do que se poderia chamar, numa palavra, “antropologismo” - que se torna ameaçador desde que, por exemplo, *não se reflita corretamente sobre as relações entre o pensamento e a formalização*, ou desde que não se analisem convenientemente os modos de ser da vida, do trabalho e da linguagem. A antropologização é, em nossos dias, o grande perigo interior do saber (*Ibid.*, p. 480-481 – grifo nosso).

Depois de apontar o “antropologismo” como um grande perigo em sua contemporaneidade, Foucault dedica-se a descrever o domínio próprio das ciências humanas. Em linhas gerais, ele o recorta em três regiões epistemológicas subdivididas “no interior de si mesmas e todas entrecruzadas umas com as outras” (*Ibid.*, p. 491) e definidas a partir da relação

que as ciências humanas mantêm com modelos vindos da economia política, da biologia e da filologia; são elas, respectivamente: a região sociológica, a região psicológica e a região da análise literária e dos estudos dos mitos. Na superfície de projeção da biologia, o homem aparece para as ciências humanas como um ser dotado de *funções e normas*; na superfície de projeção da economia, o homem aparece como um ser em situação de *conflito* e de estabelecimento de *regras*; na superfície de projeção da linguagem, como um ser cujos gestos possuem *significado* e cujos rastros possuem sistemas de signos: “Assim, esses três pares, *função e norma, conflito e regra, significação e sistema*, cobrem por completo o domínio inteiro do conhecimento do homem” (*Ibid.*, p. 494).

Além de mostrar a superfície de projeção a partir do qual esses pares conceituais operam no campo das ciências humanas, Foucault trata também da mobilidade e da combinação deles nessa disposição epistemológica; nesse sentido, ele aponta para a necessidade de aplicar um critério formal capaz de indicar em determinado campo de saber que venha a combinar os modelos mencionados, qual deles é fundamental e qual é secundário. Na citação a seguir, Foucault explicita a mobilidade dos pares conceituais e aponta para a possibilidade da dissolução do objeto das ciências humanas a partir do entrecruzamento entre eles, do apagamento de suas fronteiras, da multiplicação indefinida de disciplinas intermediárias e mistas:

(...) a função e a norma não são conceitos psicológicos e exclusivamente tais; o conflito e a regra não têm uma aplicação limitada apenas ao domínio sociológico; a significação e o sistema não valem somente para os fenômenos mais ou menos aparentados à linguagem. Todos esses conceitos são retomados no volume comum das ciências humanas, valem em cada uma das regiões que ele envolve: daí se segue ser frequentemente difícil fixar os limites, não só entre os objetos, mas também entre os métodos próprios à psicologia, à sociologia, à análise das literaturas e dos mitos. No entanto, pode-se dizer, de maneira global, que a psicologia é fundamentalmente um estudo do homem em termos de funções e normas (funções e normas que se podem, de maneira secundária, interpretar a partir dos conflitos e das significações, das regras e dos sistemas); a sociologia é fundamentalmente um estudo em termos de regras e conflitos (mas estes podem ser interpretados, e somos constantemente levados a interpretá-los secundariamente, quer a partir das funções, como se fossem indivíduos organicamente ligados a si mesmos, quer a partir de sistemas de significações, como se fossem textos escritos ou falados); enfim, o estudo das literaturas e dos mitos procede essencialmente de uma análise das significações e dos sistemas significantes, mas sabe-se bem que esta pode ser retomada em termos de coerência funcional ou de conflitos e de regras. É assim que todas as ciências humanas se entrecruzam e podem sempre interpretar-se umas às outras, que suas fronteiras se apagam, que as disciplinas intermediárias e mistas se multiplicam indefinidamente, que seu objeto próprio acaba mesmo por dissolver-se (*Ibid.*, p. 495).

Veremos na seção 1.6 que Foucault define o conceito de *episteme* como campo aberto e indefinido de relações para responder a uma pergunta sobre o constrangimento que sua abordagem histórica de *Les mots et les choses* impõe para uma prática política progressista. Tendo em vista a ênfase que Foucault atribui ao conceito de *episteme* como campo aberto de

relações, dois anos depois da publicação do livro de 1966, nos perguntamos se a maneira como Foucault apresenta a possibilidade de dissolução do objeto das ciências humanas a partir de um movimento de inter-relação múltiplo entre os pares conceituais e os domínios que predominam nesse campo de saber não poderia ser lido como algo que indica no texto de 1966 essa abertura que é ressaltada anos depois da publicação de *Les mots et les choses*.

Então, depois tratar da combinação dos pares conceituais que predominam nos modelos de referência para as ciências humanas, Foucault trabalha questões metodológicas relativas a esse campo de saber. Ele entende que as discussões metodológicas não decorrem da complexidade do objeto das ciências humanas, elas decorrem de um jogo de oposição entre os modelos que orbitam esse campo de saber; trata-se de um jogo de oposição que, segundo Foucault, “permite definir cada um dos três modelos em relação aos dois outros” (*Ibid.*, p. 496)⁴:

- (i) A oposição entre análise genética e análise estrutural aparece como oposição de uma análise pautada na *função* (“em seu desenvolvimento, em suas operações progressivamente equilibradas, em suas adaptações adquiridas e equilibradas no tempo” (*Ibid.*)) à uma análise pautada no sincronismo do conflito e da regra ou da significação e do sistema;
- (ii) A oposição entre uma análise que parte do “inferior” à uma análise que “se mantém ao nível de seu objeto” é apresentada como uma oposição entre o conflito “como dado primeiro, arcaico, inscrito já nas necessidades fundamentais do homem” ao modo como se realizam a função e a significação;
- (iii) A oposição entre compreensão e explicação é apresentada como uma oposição entre uma técnica que visa decifrar o sentido de um sistema significativo à uma abordagem que visa explicar um conflito;
- (iv) Por fim, Foucault aborda a oposição entre um ponto de vista continuísta e um descontinuísta da seguinte maneira:

Sabe-se que, nas ciências humanas, o ponto de vista da descontinuidade (limiar entre a natureza e a cultura, irredutibilidade mútua dos equilíbrios ou das soluções encontradas por cada sociedade ou cada indivíduo, ausência de formas intermediárias, inexistência de um *continuum* dado no espaço ou no tempo) se opõe ao ponto de vista da continuidade. A existência dessa oposição se explica pelo caráter bipolar dos modelos: a análise em estilo de continuidade apoia-se na permanência das funções (que se encontra desde o fundo da vida numa identidade que autoriza e enraíza as adaptações sucessivas), no encadeamento dos conflitos (ainda que assumam formas diversas, seu ruído de fundo não cessa jamais), na trama das significações (que se retomam umas às outras e constituem como que a superfície de um discurso); a análise das descontinuidades, ao contrário, procura antes fazer surgir a coerência interna dos

⁴ É interessante notar como esse trecho do texto contém elementos que serão recuperados por Foucault nos textos que sucedem a publicação do livro de 1966.

sistemas significantes, a especificidade dos conjuntos de regras e o caráter de decisão que elas assumem em relação ao que deve ser regulado, a emergência da norma acima das oscilações funcionais (*Ibid.*, p. 496-497).

Desta maneira, Foucault esboça a história das ciências humanas levando em consideração a dinastia⁵ dos privilégios dos três modelos desde o século XIX: o biológico (amparado pelo par *função* e *norma*), o econômico (pelo par *conflito* e *regra*) e o filológico/linguístico (pelo par *significação* e *sistema*). O primeiro modelo que teve preponderância nessa história, segundo o filósofo, foi o modelo biológico: “o homem, sua *psique*, seu grupo, sua sociedade, a linguagem que ele fala existem, na época romântica, enquanto vivos e na medida em que de fato vivem; seu modo de ser é orgânico e é analisado em termos de função” (*Id.*). O segundo modelo a preponderar na história das ciências humanas foi o modelo econômico: “o homem e toda sua atividade são o lugar de conflitos de que constituem, ao mesmo tempo, a expressão mais ou menos manifesta e a solução mais ou menos bem sucedida” (*Id.*). Por fim, a preponderância dos modelos filológico, aquele que “trata de interpretar e de descobrir o sentido oculto”, e o linguístico, aquele que “trata de estruturar e de trazer a luz o sistema signifiante” (*Ibid.*, p. 497-498). Assim, o filósofo francês comenta que ocorreu uma espécie de deslocamento entre esses modelos, um amplo declive na passagem do modelo biológico para o modelo linguístico que conduziu “as ciências humanas de uma forma mais densa em modelos vivos a uma forma mais saturada de modelos tirados da linguagem” (*Ibid.*, p. 498).

Além desse declive, Foucault aponta para outro movimento na história das ciências humanas: uma *duplicação* desse declive do biológico para o modelo linguístico/filológico que fez recuar os primeiros conceitos dos pares conceituais (*função*, *conflito*, *significação*) e ressaltar os segundos (*norma*, *regra*, *sistema*). Nos interessa notar o comentário que Foucault faz sobre essa duplicação na história das ciências humanas tendo em vista o papel de importância ocupado por Dumezil⁶ (que será mencionado nos textos que vamos trabalhar nas próximas seções desse capítulo como uma figura de influência para o modo como Foucault conduz suas pesquisas) e os efeitos dessa duplicação: antes da norma prevalecer sobre a função, a separação entre o normal e o patológico, antes da regra prevalecer sobre o conflito, o

⁵ Nota-se que, quando Foucault diz fazer a história das ciências humanas, ele o faz dizendo recuperar o privilégio das dinastias dos modelos que marcam essa história. O termo “dinástica” remete à ideia de série e sucessão e reaparecerá nas elaborações de Foucault sobre suas abordagens metodológicas, como veremos no segundo capítulo.

⁶ Depois de comentar que os três modelos descritos acima se inter-relacionam e que é preciso um critério formal para se saber a qual nível a combinação entre eles pertence, Foucault diz o seguinte: “Sabe-se com que precisão admirável se pôde conduzir o estudo das mitologias indo-europeias utilizando, com base numa análise dos significados e das significações, o modelo sociológico” (*Ibid.*, p. 496).

predomínio da ideia de que os conflitos sociais são insuperáveis e de que a sociedade e os indivíduos poderiam ser aniquilados por eles e, por fim, antes do sistema prevalecer sobre a significação, a separação entre domínios do comportamento humano e do espaço social com e sem sentido:

Esse desvio, porém, foi duplicado por outro: aquele que fez recuar o primeiro termo de cada um dos pares constituintes (função, conflito, significação) e fez surgir com mais intensidade a importância do segundo (norma, regra, sistema): Goldstein, Mauss, Dumezil podem representar, quase igualmente, o momento em que se realizou a *reversão* em cada um dos modelos. Uma tal reversão tem duas séries de consequências notáveis: enquanto o ponto de vista da função prevalecia sobre o da norma (enquanto não era a partir da norma e do interior da articulação que a estabelece que se tentava compreender a realização da função), era então preciso realmente separar *de facto* os funcionamentos normais daqueles que não eram; admitia-se, assim, uma psicologia patológica bem ao lado da normal, mas para ser como que sua imagem invertida (daí a importância do esquema jacksoniano da desintegração em Ribot ou Janet); admitia-se também uma patologia das sociedades (Durkheim), das formas irracionais e quase mórbidas de crenças (Lévy-Brül, Boldel); do mesmo modo, *enquanto o ponto de vista do conflito prevalecia sobre a regra, supunha-se que certos conflitos não podiam ser superados, que os indivíduos e as sociedades corriam o risco de neles soçobrar*; enfim, enquanto o ponto de vista da significação prevalecia sobre o do sistema, separava-se o significante e o não-significante, admitia-se que em certos domínios do comportamento humano ou do espaço social havia sentido e que em outros não (*Ibid.*, p. 498 – grifo nosso).

Foucault menciona Goldstein, Mauss e Dumezil como representantes desse desvio e aponta como consequência o abandono da dicotomia de valores que predominava no campo das ciências humanas⁷ e uma *pluralização* que atribuiu a cada conjunto uma coerência e validade própria: “Ao pluralizar-se – visto que os sistemas são isolados, que as regras formam conjuntos fechados e que as normas se estabelecem na sua autonomia – o campo das ciências humanas achou-se unificado” (*Ibid.*, p. 499). A partir da prevalência da norma em relação à função, da regra ao conflito e do sistema à significação, segundo Foucault, termos como “consciência mórbida”, “mentalidades primitivas” e “discursos não-significantes” perderam importância: “cada conjunto recebeu de si mesmo sua própria coerência e sua própria validade” (*Id.*).

Levando em consideração que o modo de operação dos conceitos predominantes no campo das ciências humanas não recorre necessariamente à instância da consciência, Foucault trabalha o problema do papel da representação nas ciências humanas que até então deixara em suspenso dizendo o seguinte: “a representação não é a consciência e nada prova que este trazer à luz elementos ou organizações que jamais são dados como tais à consciência faça as ciências humanas escaparem à lei da representação” (*Ibid.*, p. 500). Nesse sentido, Foucault comenta a especificidade do campo das ciências humanas mencionando o contato promovido pelos pares conceituais, no momento em que a representação deixa de definir o espaço geral do saber, entre

⁷ O mesmo que Foucault mobiliza para justificar as discussões metodológicas que relacionam em polos opostos análise genética e estrutural e o ponto de vista da continuidade e da descontinuidade.

as formas da finitude que caracterizam o modo de ser do homem com as positividades empíricas da vida, da linguagem e do trabalho:

Compreende-se, assim, por que essas grandes categorias podem organizar todo o campo das ciências humanas: é que elas o atravessam de ponta a ponta, mantêm à distância, mas também reúnem as positividades empíricas da vida, do trabalho e da linguagem (a partir das quais o homem historicamente destacou-se como figura de um saber possível) às formas da finitude que caracteriza o modo de ser do homem (tal como se constitui a partir do dia em que a representação cessou de definir o espaço geral do conhecimento). Essas categorias não são, pois, simples conceitos empíricos de uma bem grande generalidade; elas são, na verdade, aquilo a partir do qual o homem pode oferecer-se a um saber possível; elas percorrem todo o campo de sua possibilidade e o articulam fortemente com as duas dimensões que o delimitam (*Ibid.*, p. 501-502).

Mais do que indicar que esses conceitos tornam possível o saber sobre o homem, que eles percorrem o campo de possibilidade desse saber, Foucault explicita a dissociação que eles são capazes de promover entre a consciência e a representação. De tal modo que a leitura que ele faz é de que o campo das ciências humanas opera a partir da representação, mas na dimensão bipolar da consciência e da inconsciência⁸ acentuada no caso em que sua configuração epistemológica faz prevalecer os sistemas, as regras e as normas. Nesse sentido, Foucault problematiza o primado da representação nesse campo de saber da seguinte maneira:

Não se deve, pois, esquecer que a importância cada vez mais acentuada do inconsciente em nada compromete o primado da representação. Essa primazia, no entanto, levanta um importante problema. Agora que os saberes empíricos como os da vida, do trabalho e da linguagem escapam à sua lei, agora que se tenta definir fora de seu campo o modo de ser do homem, o que é a representação senão um fenômeno de ordem empírica que se produz no homem, que diferença há entre ela e a consciência? Mas a representação não é simplesmente um objeto para as ciências humanas; ela é, como se acaba de ver, o próprio campo das ciências humanas, e em toda a sua extensão (*Ibid.*).

Assim, além de ser o suporte para as ciências humanas, a representação é também o que torna possível esse campo de saber. O lugar específico que as ciências humanas ocupam em relação ao triedro dos saberes que caracteriza a *episteme* moderna está relacionado ao fato de que, diferentemente do pensamento moderno e das ciências empíricas, elas não contornam o primado da representação. Apesar de partilharem com a *episteme* clássica a relação com a representação, Foucault não considera que as ciências humanas são herdeiras do saber clássico já que, para ele, o objeto de conhecimento das ciências humanas só foi possível quando o primado da representação deixou de definir o espaço geral do saber: “toda a configuração do saber modificou-se, e elas [as ciências humanas] só nasceram na medida em que apareceu, com o homem, um ser que não existia outrora no campo da *episteme*” (*Ibid.*, p. 503).

⁸ “Tudo se passa como se a dicotomia do normal e do patológico tendesse a esvaecer-se em proveito da bipolaridade da consciência e do inconsciente” (*Ibid.*)

A proposta de uma investigação de tipo arqueológica é alcançar a configuração epistemológica que tornou possível determinado conjunto de saberes, de tal modo que os saberes que não possuem os atributos de sistematicidade e objetividade são considerados parte da configuração epistemológica de uma época. Assim, a arqueologia de Foucault coloca no nível do saber tanto os saberes científicos quanto os considerados não científicos: seria vão e injusto, diz Foucault, lidar com os saberes não científicos como fenômenos de opinião, de ideologias, de interesses ou em relação de inferioridade com o conhecimento científico:

Essa configuração que lhes é peculiar não deve ser tratada como um fenômeno negativo: não é a presença de um obstáculo, não é alguma deficiência interna que as fazem malograr no limiar das formas científicas. Elas constituem, na sua figura própria, ao lado das ciências e sobre o mesmo solo arqueológico, outras configurações do saber (*Id.*).

A arqueologia é apresentada então como uma abordagem que recoloca os conteúdos do saber (científicos e não científicos) no nível de sua positividade, aquele que determina a *forma* desses saberes, para mostrar a maneira como eles se dispõem na *episteme* em que se enraízam.

Em síntese, é possível notar que Foucault não desconsidera de todo a influência das práticas extradiscursivas para pensar a emergência das ciências humanas, mas que o seu estudo de 1966 pretende dar relevância ao que faz do aparecimento do homem, como objeto de conhecimento, um acontecimento na ordem do saber. Nessa seção, destacamos o papel importante que Foucault atribui ao problema da representação para o campo das ciências humanas e os aspectos que ele enfatiza ao traçar a histórica das ciências humanas desde o século XIX a partir do modo de operação dos seus pares conceituais predominantes. Notamos que ele menciona as consequências políticas de um desvio que fez prevalecer os conceitos de norma, sistema e regra sobre os de função, significação e conflito e o modo como Foucault define o campo epistemológico aberto para as formas discursivas que não possuem os critérios de sistematicidade e objetividade. Por fim, a apresentação da tese de que a especificidade das ciências humanas não se define por seu objeto, mas por certa disposição epistemológica.

As referências à emergência das ciências humanas nos cursos da segunda metade da década de 1970 são breves, não trabalham nesse nível de detalhamento conceitual, tampouco priorizam uma descrição dos problemas teóricos e conceituais. Veremos no capítulo 2 que no curso *Il faut défendre la société* Foucault traça a história do discurso que fez do conflito capaz de soçobrar a sociedade referência para pensar a história e que ele vai considerar o enfrentamento e a justaposição de duas matrizes discursivas heterogêneas – o discurso do direito organizado em torno da soberania e o discurso relacionado à mecânica disciplinar - como determinantes para a emergência das ciências humanas. Será que a escolha de estudar a matriz discursiva que se opõe ao discurso da soberania, que se opõe à história tradicional e que se

articula com as ciências empíricas em um momento em que faz um balanço de suas abordagens metodológicas fragmentárias tentando dar a elas um panorama não está relacionado com o debate em torno de sua abordagem metodológica nos anos que seguiram a publicação de *Les mots et les choses*? Para lidar com essa questão, vamos acompanhar nas próximas seções deste capítulo alguns momentos em que Foucault responde às acusações que lhe foram feitas de ter desconsiderado a história com sua abordagem arqueológica de *Les mots et les choses*. Antes de trabalhar o conteúdo das aulas do curso de 1976 que além da referência às ciências humanas, tratam também do impacto que o discurso da guerra das raças teve no campo do saber histórico, veremos que são inúmeras as vezes em que Foucault considera as suas abordagens metodológicas diretamente relacionada com certa maneira de escrever e pensar a história. Mas antes disso, veremos o modo como ainda em 1966, Foucault aborda a relação da História com as ciências humanas.

1.4 As ciências humanas, o historicismo e a História;

No último capítulo, Foucault dedica uma seção para tratar da relação das ciências humanas com a História. Neste trecho, Foucault refere-se a uma concepção tradicional de história como “a primeira e como que a mãe de todas as ciências do homem (...) tão velha talvez quanto a própria memória humana” (*Ibid.*, p. 508). Além disso, sem usar um tom definitivo, considera a relação das ciências humanas com a História: “estranha, indefinida, indelével e mais fundamental do que seria uma relação de vizinhança num espaço comum” (*Ibid.*).

A referência temporal para situar as funções exercidas pela História na cultura ocidental é muito anterior a que Foucault mobiliza no livro de 1966 para tratar da emergência das ciências humanas: “desde os confins da idade grega” a História, diz Foucault, exerceu algumas funções: “memória, mito, transmissão da Palavra e do Exemplo, veículo da tradição, consciência crítica do presente, decifração do destino da humanidade, antecipação do futuro ou promessa de um retorno” (*Ibid.*). Depois de elencar essas funções, Foucault caracteriza essa concepção tradicional de História em oposição à abordagem histórica que ele mobiliza no livro:

O que caracterizava esta História – o que a menos, pode defini-la, em seus traços gerais, em oposição à nossa – é que, regulando o tempo dos humanos pelo devir do mundo (numa espécie de cronologia cósmica, como nos estóicos), ou, inversamente, estendendo até às menores parcelas da natureza o princípio e o movimento de uma destinação humana (um pouco à maneira da Providência cristã), concebia-se uma grande história plana, uniforme em cada um de seus pontos, que teria arrastado num mesmo fluir, numa mesma queda ou numa mesma ascensão, num mesmo ciclo, todos os homens e, com eles, as coisas, os animais, cada ser vivo ou inerte, e até os semblantes mais calmos da terra (*Ibid.*).

Logo, Foucault situa sua abordagem histórica em oposição à uma abordagem que de maneiras distintas colocam em acordo a cronologia dos homens e a cronologia da natureza; a

abordagem histórica da qual Foucault se vale, portanto, problematiza essa imagem plana e uniforme que vincula à historicidade dos homens a dos seres vivos, das coisas etc.

Então, Foucault considera que graças “a grande reviravolta da *episteme* ocidental” essa imagem uniforme da História é fraturada pela descoberta de que a natureza tem uma historicidade própria; a partir dessa descoberta, diz Foucault: “pôde-se mostrar que atividades tão singularmente humanas, como o trabalho ou a linguagem, detinham, em si mesmas, uma historicidade que não podia encontrar seu lugar na grande narrativa comum às coisas e aos homens” (*Ibid.* p. 509). Nesse sentido, Foucault considera que os modos de desenvolvimento da produção, de acumulação de capital deixam de ser regidos por leis naturais ou pela marcha da humanidade; do mesmo modo, que as modificações da linguagem não dependem apenas das migrações, do comércio e das guerras, mas que, “sob condições que pertencem propriamente às formas fonéticas e gramaticais de que ela é constituída”, a linguagem é tomada a partir de suas “leis internas de funcionamento” cuja cronologia “decorre primeiramente da sua coerência singular” (*Ibid.*).

Em contraposição a ideia de que a historicidade do homem estende-se aos objetos por ele fabricados, à linguagem por ele falada e à vida por ele vivida, ideia relacionada a uma leitura de que o abandono de uma ordem contínua do tempo e de um progresso ininterrupto no século XIX se deu por razões políticas e sociais (como se a burguesia tivesse encontrado “a espessura histórica das instituições” “no calendário de sua vitória” (*Ibid.*)), o filósofo francês defende o seguinte: “As coisas receberam primeiro uma historicidade própria que as liberou deste espaço contínuo que lhes impunha a mesma cronologia que aos homens” (*Ibid.*, 510). Dessa forma, Foucault considera que o que aconteceu no século XIX foi uma fragmentação no campo do saber que abriu espaço para a busca da historicidade própria aos seres humanos, uma historicidade que logo de início é ambígua. Ele expressa essa ambiguidade no seguinte trecho:

Uma vez que o homem só se dá ao saber positivo na medida em que fala, trabalha, e vive, poderá sua história ser outra coisa senão o nó inextricável de tempos diferentes, que lhe são estranhos e que são heterogêneos uns em relação aos outros? Será a história do homem mais que uma espécie de modulação comum às mudanças nas condições de vida (climas, fecundidade do solo, modos de cultura, exploração das riquezas), às transformações da economia (e, por via de consequência, da sociedade e das instituições) e à sucessão das formas e dos usos da língua? Mas, então, o homem não é, ele próprio histórico: uma vez que o tempo lhe vem de fora dele mesmo, ele não se constitui como sujeito da História senão pela superposição da história dos seres, da história das coisas, da história das palavras. Está submetido aos puros eventos desses. Logo, porém, esta relação de simples passividade se inverte: pois o que fala na linguagem, o que trabalha e consome na economia, o que vive na vida humana é o próprio homem; e, por esse motivo, também ele tem direito a um devir tão positivo quanto o dos seres e das coisas, não menos autônomo – e talvez até mais fundamental: não é acaso uma historicidade própria ao homem e inscrita profundamente em seu ser que lhe permite adaptar-se como todo ser vivo e, também ele, evoluir (graças porém a instrumentos, a técnicas, a organizações que não pertencem a nenhum outro ser

vivo), que lhe permite inventar formas de produção, estabilizar, prolongar ou abreviar a validade das leis econômicas, pela consciência que delas tem e pelas instituições que organiza a partir delas ou em torno delas, que lhe permite, enfim, exercer sobre a linguagem, em cada uma das palavras que pronuncia, uma espécie de pressão interior constante que, insensivelmente, fá-lo deslizar sobre si mesmo em cada instante do tempo? Assim aparece, por trás da história das positivities, aquela, mais radical, do próprio homem, pois que se evidencia que não somente ele “tem”, em torno de si, “História”, mas que ele mesmo é, em sua historicidade própria, aquilo pelo que se delinea uma história da vida humana, uma história da economia, uma história das linguagens. Haveria, pois, a um nível muito profundo, uma historicidade do homem que seria, por si mesma, sua própria história, mas também a dispersão radical que funda todas as outras (*Ibid.*, p. 511-512).

A partir dessas considerações, Foucault indica como tarefa “rever a maneira como se escreve tradicionalmente a história da História” (*Ibid.*, p. 512). Nesse sentido, ele afirma que na idade clássica a história “foi mais explicativa, mais preocupada com leis gerais e com constantes (...) quando o mundo e o homem, num só movimento, se incorporavam numa história única” (*Ibid.*). O que se passa a partir do século XIX, segundo Foucault, é a emergência de “uma forma nua da historicidade humana – o fato de que o homem enquanto tal está exposto ao acontecimento” (*Ibid.*). Assim, o filósofo desdobra duas coisas da emergência da forma nua da historicidade humana: a preocupação, no século XIX, em encontrar leis para essa forma pura (mencionando como exemplo a filosofia de Spengler) e as interpretações da História que vão considerar o homem ou como espécie viva ou a partir das leis da economia ou a partir dos conjuntos culturais.

Tendo em vista a emergência da forma pura da historicidade humana no século XIX, a leitura de Foucault é a de que os conteúdos analisados pelas ciências humanas não podem ser considerados estáveis porque os objetos e os métodos que as ciências humanas aplicam a eles “são dados pela História, incessantemente levados por ela e modificados a seu gosto” (*Ibid.*, p. 513). Desta maneira, Foucault considera que a História oferece para as ciências humanas “uma esfera de acolhimento ao mesmo tempo privilegiada e perigosa” (*Ibid.*, p. 514): pois ao mesmo tempo em que lhe oferece o episódio cronológico capaz de reconhecer sua validade, arruína a sua pretensão de valer no elemento da universalidade. Em suma, a História revela, diz Foucault, que o homem não é um objeto intemporal. Nos casos em que as ciências humanas evitam a referência à história a leitura de Foucault é de que elas colocam em relação dois episódios culturais: “aqueles a que elas se aplicam como ao objeto delas, e aqueles em que se enraízam quanto à sua existência, seu modo de ser, seus métodos e seus conceitos” (*Ibid.*).

De maneira análoga ao movimento de oscilação no campo das ciências humanas entre “a positividade do homem tomado como objeto (e manifestado empiricamente pelo trabalho, a vida e a linguagem) e os limites radicais de seu ser” (*Ibid.*, p. 515), Foucault aponta que nesse período um movimento também acontece no campo da história: uma oscilação entre “os limites

temporais que definem as formas singulares do trabalho, da vida e da linguagem, e a positividade histórica do sujeito que, pelo conhecimento, tem acesso a eles” (*Ibid.*). Trata-se de um questionamento recíproco entre sujeito e objeto que no caso das ciências humanas se dava no interior do conhecimento e no caso do saber histórico acontece “nos confins exteriores do objeto e do sujeito” a partir do qual Foucault pontua “a erosão a que ambos estão submetidos, a dispersão que os afasta um do outro, arrancando-os a uma positividade calma, enraizada e definitiva” (*Id.*).

Antes de encerrar a seção em que trabalha a relação das ciências do homem com a História, Foucault situa duas frentes opostas no pensamento moderno: uma que ele chama de “analítica da finitude”⁹ e outra que ele chama de “historicismo”. Nos interessa especialmente como Foucault situa o historicismo e os aspectos que ele mobiliza para descrevê-lo porque dez anos depois ele chama a matriz discursiva que faz do modelo da guerra um analisador para as relações políticas também de historicismo. Será que se trata da mesma matriz discursiva? Vamos guardar essa interrogação e considerar os aspectos que Foucault destaca para descrevê-la em 1966: o historicismo é apresentado como uma “forma de fazer valer por ela mesma a perpétua relação crítica que se exerce entre a História e as ciências humanas” (*Ibid.*, p. 516). O historicismo é apresentado como um modo de conhecimento limitado pela positividade histórica do sujeito que conhece, que dissolve o momento da finitude no jogo de uma relatividade e que, conseqüentemente, ao mesmo tempo que oferece um modo de apreensão impede que ela seja universal e definitiva. Foucault considera que, por reconhecer que todo conhecimento está enraizado em uma vida, em uma sociedade e em uma linguagem (que também tem uma história própria), o historicismo recorre ao saber histórico para estabelecer conexões com outras formas de vida, com outros tipos de sociedade e outras significações: trata-se, em suma, de um modo de conhecimento que requer, diz Foucault

(...) uma metodologia da compreensão viva (no elemento da *Lebenswelt*), da comunicação inter-humana (sobre o fundo das organizações sociais) e da hermenêutica (como retomada, através do sentido manifesto de um discurso, de um sentido ao mesmo tempo segundo e primeiro, isto é, mais escondido porém mais fundamental)” (*Ibid.*, p. 516).

A partir desse recurso ao saber histórico, o historicismo permite, segundo o filósofo francês, envolver “à maneira de conhecimento” diferentes positividades formadas pela História e “liberarem o conteúdo que nelas dormita”: o conhecimento produzido pelo historicismo coloca em relação totalidades parciais “cujas fronteiras se podem, até certo ponto, alterar, mas

⁹ Termo mobilizado por Foucault no capítulo IX de *Les mots et les choses* para fazer referência à fenomenologia, ao positivismo e ao marxismo (quase dialética, como qualifica o autor nesse texto).

que jamais se estenderão no espaço de uma análise definitiva e também jamais se elevarão até a totalidade absoluta” (*Ibid.*, p. 517). Assim, a relação do historicismo com a analítica da finitude aparece nos seguintes termos: se o historicismo justifica as relações concretas entre as totalidades limitadas (cujo modo de ser é dado pela vida, pelas formas sociais, pelas significações da linguagem), a analítica da finitude interroga a relação do ser humano com o que garante as positivities do seu modo de ser concreto. Em suma, em *Les mots et les choses*, Foucault situa o papel ocupado pelo “historicismo” na *episteme* da modernidade em relação à analítica da finitude apresentando-o como uma forma de conhecimento avessa à pretensão de universalidade, que coloca em relação totalidades parciais e que tem o potencial de despertar conteúdos históricos dormentes.

(...) as diferentes positivities formadas pela História e nela depositadas podem entrar em contato umas com as outras, envolverem-se à maneira de conhecimento, liberarem o conteúdo que nelas dormita; não são então os próprios limites que aparecem no seu lugar rigor imperioso, mas totalidades parciais, totalidades que se acham limitadas de fato, totalidades cujas fronteiras se podem, até certo ponto, alterar, mas que jamais se estenderão no espaço de uma análise definitiva e também jamais se elevarão até a totalidade absoluta. É por isto que a análise da finitude não cessa de reivindicar contra o historicismo, a parte que este descuidara: ela tem por projeto fazer surgir, no fundamento de todas as positivities e antes delas, a finitude que as torna possíveis; lá onde o historicismo buscava a possibilidade e a justificação de relações concretas entre totalidades limitadas, cujo modo de ser era dado, de antemão, pela vida, ou pelas formas sociais, ou pelas significações da linguagem, a analítica da finitude quer interrogar esta relação do ser humano com o ser que, designando a finitude, torna possíveis as positivities em seu modo de ser concreto” (*Ibid.*, p. 516-517).

Três anos depois, em *L'Archéologie du savoir*, como veremos nas seções seguintes, Foucault enfatizará o caráter não definitivo de suas pesquisas arqueológicas, dirá que não pretendeu trabalhar em termos de totalidade cultural com a noção de *a priori* histórico apontando-a como decisiva para o interesse de suas pesquisas na historicidade própria às formações discursivas. Depois da seção em que trabalhou a relação da História com as ciências humanas, Foucault dedica um trecho do último capítulo de *Les mots et les choses* para tratar da função e da posição que a etnologia e a psicanálise ocupam no espaço geral da *episteme*.

O que vamos ver nas próximas seções desse capítulo são momentos da trajetória de Foucault em que ele reitera o envolvimento de suas pesquisas com as investigações históricas que são contemporâneas a ele. Nesse percurso, vamos acompanhar o destaque que sua abordagem histórica atribui às especificidades próprias ao campo discursivo notando a especial importância concedida ao conceito de *a priori* histórico. Vamos notar também como a genealogia apresentada como abordagem metodológica se faz a partir de diversos conceitos importantes para Foucault situar sua arqueologia como abordagem história nos anos anteriores. Com esse percurso, pretendemos mostrar a maneira como ele define a arqueologia e a

genealogia como abordagens históricas distintas, mas não opostas. Por fim, no segundo capítulo, vamos acompanhar as aulas do curso oferecido por Foucault dez anos depois da publicação de *Les mots et les choses* atentos para a escolha que ele faz em traçar a história de uma matriz discursiva com a intenção de oferecer um panorama para as genealogias dispersas realizadas no início da década de 1970 – um estudo histórico que vai atravessar as descontinuidades apontadas no livro de 1966, fazer menção a partir de outros elementos às condições de possibilidade das ciências humanas, fazer menção às ciências empíricas e atribuir especial importância para a configuração epistêmica do discurso chamado por Foucault de “historicismo” para pensar o impacto do campo discursivo nas lutas políticas extradiscursivas. O que pretendemos mostrar é que Foucault experimenta as suas abordagens metodológicas conforme variam seus objetos de estudo e os níveis de suas análises, mas que a importância do campo discursivo que tanto será apontada nos textos em ele que defende sua abordagem arqueológica não vai se perder nos seus estudos genealógicos. Assim, pretendemos entender a partir dos textos de Foucault a mudança que é assinalada pelos comentários como uma transição das pesquisas arqueológicas das formações discursivas para as genealogias das relações entre saber e poder contrapondo-nos a ideia de que essas abordagens se opõem.

1.5 *Sur les façons d'écrire l'histoire* – arqueologia como abordagem histórica dedicada ao acúmulo dos discursos enquanto funcionamento concreto da linguagem;

Um ano depois da publicação de *Les mots et les choses*, Foucault concede uma entrevista a R. Bellour em que diz que o subtítulo do livro “uma arqueologia das ciências humanas” supõe uma análise do saber e da consciência histórica no Ocidente desde o século XVI. Ele considera curioso e estranho “saber como e por que o corte epistemológico que vale para as ciências da vida, da economia e da linguagem se situa no início do século XIX, e, para a teoria da história e da política em meados do século XIX” (2005a, p. 65). Referindo-se ao livro de 1966, Foucault diz ser possível fazer um uso metódico da descrição para estudar disciplinas não formalizadas (como a história, por exemplo) para analisá-las “segundo os mesmos esquemas, trazendo algumas transformações suplementares”. Além disso, ele deixa em aberto a possibilidade de retomar os textos trabalhados no livro de 1966 em outra descrição que teria “outra periodização”. Como exemplo, Foucault fala do que será preciso realizar para traçar uma “arqueologia do saber histórico”, a saber: estabelecer correlações com as técnicas da exegese, com os saberes relacionados à sagrada escritura e com a tradição histórica. Seria, enfim, possível, diz Foucault, estabelecer correlações entre as descrições do livro de 1966 com descrições relativas ao saber histórico.

Além de constatar uma fratura no campo da história no livro de 1966, na entrevista de 1967, Foucault comenta que há mais de vinte anos está em curso uma mutação no saber histórico. Trata-se de uma mutação que recoloca o problema da periodização: periodizar implica, diz Foucault, recortar na história um certo nível de acontecimentos e cada nível exige sua própria periodização:

Trata-se de um conjunto de problemas delicados, já que, de acordo com o nível escolhido, será preciso delimitar periodizações diferentes, e, conforme a periodização que se dê, atingir-se-ão níveis diferentes. Acede-se, assim, à metodologia complexa da descontinuidade (*Ibid.*, p. 64).

Segundo Foucault, a mutação em curso no campo dos estudos históricos introduz uma nova maneira de relacionar a história e as ciências humanas: desaparece a oposição entre o estudo histórico da mudança incessante e o estudo do sincrônico e não-evolutivo das ciências humanas; a mudança passa a ser “objeto de análise em termos de estrutura”, por conseguinte, o discurso histórico abre espaço para as análises advindas da etnologia e da sociologia, por exemplo.

A partir dessa mutação são introduzidas novas relações que vão no sentido de problematizar à prevalência da relação de causalidade que caracterizou a história por muito tempo e de permitir “analisar como objeto um conjunto de materiais que foram depositados no decorrer dos tempos sob a forma de signos, de traços, de instituições, de práticas, de obras etc.” (*Ibid.*, p. 64). Como exemplo de trabalhos que introduzem novas relações e novos objetos no estudo histórico Foucault menciona as obras de Braudel, da escola de Cambridge, da escola russa e a crítica e análise da noção de história de Althusser em *Lire “Le Capital”*. Contexto em que Foucault comenta a leitura que Althusser faz de Marx para explicitar sua importância no campo dos estudos históricos. Segundo Foucault, Marx “introduziu um corte radical na consciência histórica e política dos homens (...) a teoria marxista da sociedade instaurou, certamente, um campo epistemológico inteiramente novo” (*Id.*).

Depois problematizar as relações de causalidade predominantes nos estudos históricos, Foucault comenta que a descontinuidade epistêmica entre os séculos XVIII e XIX marcada no livro *Les mots et les choses* não visava estabelecer um corte absoluto, mas constatar uma mudança nos discursos científicos para pensar a passagem entre os domínios considerados:

Disseram-me, por exemplo, que eu havia admitido ou inventado **um corte absoluto** entre o fim do século XVIII e o início do XIX. De fato, quando se observam os discursos científicos do final do século XVIII, constata-se uma mudança muito rápida e, na verdade, bastante enigmática ao olhar mais atento. Eu quis descrever justamente essa mudança, ou seja, estabelecer o conjunto de transformações necessárias e suficientes para a forma inicial do discurso científico, o do século XVIII, à sua forma final, o do século XIX. O conjunto de transformações que defini mantém um certo número de elementos teóricos, desloca outros, vemos desaparecer alguns elementos antigos e surgirem novos; tudo isso permite definir a regra de passagem nos domínios

que considere. *O que eu quis estabelecer é justo o contrário de uma descontinuidade, já que evidenciei a própria forma da passagem de um estado ao outro (Ibid., p. 66).*

Bellour insiste em perguntar sobre o desnível marcado por Foucault entre os séculos XVIII e XIX, por ser objeto “das mais vivas reservas” formuladas sobre o trabalho do filósofo francês. Então, Foucault afirma que as reservas feitas contra seu livro foram motivadas por uma leitura equivocada, uma leitura que considerou que a intenção de Foucault era a de polemizar com o pensamento do século XIX. Contra essa leitura equivocada, Foucault pontua que o caráter polêmico de seu livro está no exercício que ele fez de tentar determinar “o sistema de discurso no qual ainda vivemos” e de “questionar as palavras que ressoam ainda em nossos ouvidos, que se confundem com aquelas que tentamos sustentar” (*Id.*). Assim, para definir a singularidade da modernidade foi preciso, diz Foucault, definir a diferença que ela carrega em relação ao século XVIII e ao século XX: “é preciso, então, destacar-se dessa época moderna que começa em torno de 1790-1810 e vai até por volta de 1950, ao passo que, em relação à época clássica, trata-se apenas de descrevê-la” (*Ibid.*, p. 76). Quando se aproxima do presente, o arqueólogo, diz Foucault, “é forçado a operar a golpe de martelo” (*Id.*).

Nessa entrevista, Foucault considera que a descrição rigorosa dos enunciados realizada em *Les mots et les choses* mostrou que o domínio dos enunciados obedece a leis formais e que, conseqüentemente, seria possível “encontrar um único modelo teórico para domínios epistemológicos diferentes, e que, nesse sentido, se podia concluir que haveria uma autonomia de discursos” (*Ibid.*, p. 67). Contudo, na sequência ele diz que só faz sentido falar em autonomia do discurso “na medida em que se pode relacioná-lo com outros estratos, de práticas, de instituições, de relações sociais, políticas etc.” (*Id.*). Como exemplo, Foucault menciona os estudos que fizera antes do livro de 1966 em que pretendeu definir a relação entre os domínios discursivos e extradiscursivos. Assim, ele explica que o exercício que fez em *Les mots et les choses* foi mostrar que há uma relação de isomorfismo entre determinados discursos, em determinados períodos e que isso, de maneira alguma, implica pensar que esses discursos escapam à história, pelo contrário, contribui para analisar historicamente o modo como eles se enraízam na sociedade, as condições que lhe são impostas etc. Dessa maneira, o filósofo francês afasta a ideia de que tratar da morfologia dos saberes expressaria uma despreocupação em pensar a relação dos discursos com as outras práticas. Portanto, seu interesse em dedicar um livro ao estudo da dimensão horizontal, aquela que trata apenas do domínio discursivo e seus modelos teóricos comuns, deve-se ao intuito de tratar a relação dos discursos com outras práticas, instituições, relações políticas e sociais.

Quando perguntado sobre a pretensa objetividade atribuída aos modelos teóricos estudados em *Les mots et les choses* e a sua relação de autor com sua obra, considerada por

Bellour “um livro tão pessoal”, Foucault responde que o estilo de sua obra pertence à mesma configuração de saber “que permite tratar a história atualmente como conjunto de enunciados efetivamente articulados, a língua como objeto de descrição e conjunto de relações conectadas ao discurso, e os enunciados que foram objeto de interpretação” (*Ibid.*, p. 68). Assim, ele envolve o exercício presente no livro de 1966 em um contexto maior que abarca uma postura diferente da exegese tradicional e interroga não o que o texto diz verdadeiramente, mas o que ele diz realmente. Nesse contexto, ele diz que a crítica contemporânea começou a formular uma “espécie de combinatória nova” sobre os textos que são seu objeto de estudo:

Em vez de reconstituir seu segredo imanente, ela apreende o texto como um conjunto de elementos (palavras, metáforas, formas literárias, conjunto de narrativas) entre os quais é possível fazer surgir relações absolutamente novas, na medida em que eles foram determinados pelo projeto do escritor, mas apenas tornados possíveis pela própria obra como tal. As relações formais que assim se descobrem não estavam presentes na cabeça de ninguém; elas não constituem o conteúdo latente dos enunciados, seu segredo indiscreto; são uma construção, mas uma construção precisa desde que as relações assim descritas possam ser atribuídas realmente aos materiais tratados. Aprendemos a colocar as palavras dos homens em relações ainda não formuladas, ditas por nós pela primeira vez, e, no entanto, objetivamente exatas (*Ibid.*, 69).

Dessa maneira, Foucault apresenta o discurso como um campo de funcionamento concreto da linguagem: se a língua é concebida como um conjunto de estruturas, os discursos aparecem como as unidades de funcionamento. Assim, ele afirma que o que o diferencia dos estruturalistas é que o seu interesse não se atém às possibilidades formais oferecidas por um sistema como a língua, o que o interessa é a existência dos discursos e os acontecimentos relacionados a eles que, segundo Foucault, deixam traços, subsistem no interior da história exercendo funções manifestas ou secretas.

(...) pessoalmente, estou antes obcecado pela existência dos discursos, pelo fato de as palavras terem surgido: esses acontecimentos funcionarem em relação à sua situação original; eles deixaram traços atrás deles, eles subsistem e exercem, nessa própria subsistência no interior da história, um certo número de funções manifestas ou secretas (*Ibid.*, p. 72).

Assim, Foucault afirma que o seu objeto não é a linguagem, mas o arquivo, isto é, a existência acumulada dos discursos; sua arqueologia é definida como “análise do discurso em sua modalidade de arquivo” (*Id.*) de maneira a explicitar sua diferença em relação à geologia (“análise dos subsolos”) e da genealogia (“descrição dos começos e das sucessões”).

Foucault explica que o privilégio que a história tem em suas pesquisas se deve ao fato de que, na cultura ocidental, os discursos se encadeiam, se acumulam, se justapõem, se substituem, transformam-se, são esquecidos sobre a forma de história: “em uma cultura como a nossa, todo discurso aparece sobre um fundo de desaparecimento de qualquer acontecimento” (*Ibid.*, p. 75). Desse modo, a proposta de estudar os discursos relacionados à linguagem, à

economia e aos seres vivos não visava “estabelecer as possibilidades ou as impossibilidades *a priori* de tais conhecimentos”, mas “fazer o trabalho de historiador mostrando o funcionamento simultâneo desses discursos e as transformações que davam conta de suas mudanças visíveis” (*Id.*).

A posição privilegiada que a história ocupa nas pesquisas de Foucault deve-se, segundo ele, ao papel que ela desempenha, isto é, “o papel de uma etnologia interna de nossa cultura e de nossa racionalidade” que “encarnaria, conseqüentemente, a própria possibilidade de toda etnologia” (*Ibid.*, p. 75-76). Assim, Foucault assinala que a importância que ele atribui à história não está relacionado com o modo como um historicismo do século XIX “que tendia a atribuir à história o poder legislador e crítico da filosofia” (*Ibid.*, p. 76).

Então, Bellour pergunta se não haveria uma contradição em relação ao papel que o filósofo francês atribui à Nietzsche levando em consideração a diferença que Foucault aponta entre o pensamento atual e o do século XIX. Foucault responde que o papel privilegiado, metaistórico e ambíguo por ele atribuído a Nietzsche deve-se a aproximação que ele traça entre sua arqueologia com a genealogia nietzschiana; para manter, por conseguinte um distanciamento entre sua abordagem arqueológica e o estruturalismo. Bellour reage dizendo o seguinte: “Mas como, nesse caso, associar Nietzsche à arqueologia sem arriscar ser falso tanto com um com a outra? Parece-me que há, nesse fato mesmo, *uma contradição insuperável*” (*Ibid.*, p. 77). As considerações de Bellour vão no sentido de indicar que a abordagem do livro *Les mots et les choses* é mais devedora do estruturalismo do que Foucault reconhece na entrevista. Foucault não responde a questão, ele encerra a entrevista como se ela estivesse acabado de iniciar e invertendo os papéis, dizendo assim: “Aqui começa então a entrevista de R. Bellour por Michel Foucault, entrevista que se estende há vários anos e das quais *Les lettres françaises* publicarão, talvez um dia, um fragmento” (*Id.*). Foucault conclui a entrevista sugerindo um certo cansaço em relação à insistência do entrevistador de aproximar seu pensamento com as discussões colocadas pelo estruturalismo.

A entrevista de 1967 toca em pontos importantes em torno dos quais se situa o debate sobre a mudança na abordagem de Foucault na passagem das décadas de 1960 e 1970. Destacamos em nossa leitura o anseio de Foucault em complementar sua arqueologia das ciências humanas com uma arqueologia do saber histórico, o envolvimento que ele traça de suas pesquisas com certa mutação no campo da história, as considerações de Foucault que visam mostrar que a metodologia da descontinuidade não marca cortes absolutos entre os períodos estudados e as novas relações que emergem nos estudos históricos que foram até então negligenciadas. Nessa entrevista, Foucault menciona que o sentido de apostar na dimensão

horizontal e considerar apenas a dimensão discursiva é o de investigar a relação do discurso com as práticas de outras naturezas. Assim, ele enfatiza que o interesse de sua arqueologia é estudar historicamente o acúmulo de discursos, o campo de funcionamento concreto da linguagem, marcando como horizonte de suas pesquisas a relação dos discursos com acontecimentos de outra ordem para averiguar a possibilidade de realizar a partir dessa abordagem histórica uma etnologia interna da cultura e da racionalidade ocidental.

Vamos acompanhar nas próximas seções o modo como Foucault vai definir o discurso como uma prática entre as outras, como vai redefinir o conceito de *a priori* histórico e *episteme*, como vai apresentar sua leitura da relação da genealogia nietzschiana com a história, como vai tratar a contribuição do estruturalismo para os estudos históricos contemporâneos, de que maneira apresenta seu plano de pesquisas no *Collège de France* e as mudanças que ele vai operar conforme mudam seus objetos de análise nos cursos que ministrará na primeira metade da década de 1970.

1.6 Réponse à une question –Discurso como prática e *episteme* como um campo aberto de relações;

Em 1968, Foucault surpreende-se com uma questão elaborada por um leitor da revista *Esprit* e por considerar que ela toca no coração de seu trabalho, dedica um artigo para ela. Vejamos o conteúdo da questão:

Um pensamento que introduz a coerção no sistema e a descontinuidade na história do espírito não tira ele todo fundamento de uma intervenção política progressista? Não termina ele no seguinte dilema: ou bem a aceitação do sistema, ou bem o apelo ao acontecimento selvagem, à irrupção de uma violência exterior, única capaz de desarranjar o sistema? (2010, p. 1).

Antes de respondê-la propriamente, Foucault realiza alguns ajustes que dizem respeito a três pontos: o emprego da palavra “sistema” no singular, o emprego do termo “descontinuidade” no singular e o emprego do termo “história do espírito”.

Por reivindicar-se “pluralista”, Foucault concebe seus livros como *experiências descritivas* que se referenciam e, em certa medida, se opõem. Segundo ele, o que reúne os livros da década de 1960 diz respeito a problemática da individualização do discurso. Nesse sentido, ele diz que para se contrapor ao recurso histórico-transcendental e ao recurso empírico/psicológico e abordar a problemática da individualização do discurso seu ponto de partida são os caracteres próprios aos discursos considerados a partir de três critérios: os critérios de formação, os de transformação e os de correlação. Em linhas gerais, a aplicação de cada um desses critérios, diz Foucault, leva em consideração a especificidade de cada formação discursiva: (i) os critérios de formação são válidos para a economia política e para a gramática geral, eles individualizam essas formações discursivas considerando as regras de formação dos seus objetos (mesmo dispersos), suas operações (que podem não se sobrepor, tampouco ter um

bom encadeamento), seus conceitos (que podem até ser incompatíveis) e suas opções teóricas (que podem ser excludentes); (ii) os critérios de transformação são os que permitem individualizar a psicopatologia e a história natural como unidades discursivas, eles são definidos a partir das condições de formação dos objetos, dos conceitos e das opções teóricas dos discursos em determinado momento do tempo e permitem definir tanto as modificações internas que as formações discursivas estão suscetíveis quanto a partir de qual limiar de transformação novas regras são colocadas em jogo; (iii) os critérios de correlação, por sua vez, são aqueles que permitem definir a medicina clínica como formação discursiva autônoma a partir de um conjunto de relações que situa esse saber entre outros tipos de discursos (o discurso da biologia, da química, da teoria política, por exemplo) e no contexto de seu funcionamento (instituições, relações sociais, conjuntura econômica e política). Em suma, com esses critérios, Foucault entende que é possível substituir os temas da história totalizante – progresso da razão, espírito de um século – por análises diferenciadas. Depois de apresentar esses critérios, Foucault define o conceito de *episteme* da seguinte maneira:

Eles [os critérios] permitem descrever, como *episteme* de uma época, não a soma de seus conhecimentos, ou o estilo geral de suas pesquisas, mas o afastamento, as distâncias, as oposições, as diferenças, as relações de seus múltiplos discursos científicos: a *episteme* não é uma espécie de grande teoria subjacente, é um espaço de dispersão, é um campo aberto e, sem dúvida, indefinidamente descritível de relações (*Ibid.*, p. 4).

Por conseguinte, referindo-se ao livro de 1966, Foucault diz não ter pretendido encerrar o conjunto de saberes de determinado período numa unidade imóvel e íntegra. A *episteme*, diz Foucault, é um espaço de dispersão, um campo aberto de onde é possível realizar indefinidas descrições de suas relações. Além de permitir definir a multiplicidade de discursos e suas relações, os critérios apresentados por Foucault também permitem descrever os tipos de história que caracterizam os diferentes discursos.

(...) (a história da matemática não obedece ao mesmo modelo que a história da biologia, que não obedece àquele da psicopatologia): a *episteme* não é uma fatia da história comum a todas as ciências; é um jogo simultâneo de remanências específica. (...) a *episteme* não é um estádio geral da razão; é uma relação complexa de deslocamentos sucessivos (*Id.*).

Dessa forma, Foucault afirma que não buscava detectar o espírito unitário de uma época com sua pesquisa em *Les mots et les choses*, tampouco descrever pensamentos como grandes fantasmas “representando seu teatro de sombra nos bastidores da história” (*Ibid.*, p. 5). Nesse sentido, ele diz que não há nada que seja tão estranho ao seu propósito do que “a procura de uma forma coercitiva, soberana e única” (*Id.*). Em suas pesquisas da década de 1960, Foucault procurou estudar alternadamente conjuntos de discursos, definindo os jogos de regras, de

transformações, de limiares, de remanências, descrevendo os feixes de relações, as suas composições. Ele afirma ter, com isso, feito proliferar *sistemas*.

No momento em que chama atenção para a multiplicidade que há em seu conceito de *episteme*, Foucault atenua o que havia enfatizado na entrevista de 1967 a respeito da existência de leis formais que compõem um único modelo teórico válido para domínios epistemológicos diferentes. Contudo, o que Foucault vai elaborar logo na sequência acerca da maneira como algumas abordagens históricas pensam a mudança na história deixa em aberto a defesa da maneira como conduziu seu estudo em 1966 ao contrastar as regularidades epistêmicas na passagem dos séculos XVIII-XIX entre domínios epistemológicos distintos.

É nesse contexto que ele faz a segunda consideração sobre a questão, tendo em vista que ela emprega o conceito de descontinuidade no singular. Foucault reivindica que é preciso colocar em questão as abordagens históricas que pensam a mudança como forma abstrata, monótona e geral e que isso implica suspender as formas da continuidade e as explicações psicológicas; colocar em questão essa maneira de pensar a mudança na história tem como consequência, diz o filósofo, fazer prevalecer sobre a noção de progresso a vivacidade da diferença e as transformações em sua especificidade. No lugar de uma noção abstrata, Foucault trata de três tipos de mudanças: (1) as mudanças no interior de uma formação discursiva que afetam os seus objetos, suas operações, seus conceitos e suas opções teóricas; (2) as mudanças que afetam as formações discursivas em conjunto, promovendo deslocamentos nos seus objetos, na posição do sujeito falante, no funcionamento da linguagem, na forma de localização e de circulação do discurso na sociedade; por fim, (3) as mudanças que afetam várias formações discursivas simultaneamente. No entanto, Foucault enfatiza que o que importa para ele não é constituir uma tipologia exaustiva das transformações, mas tratar o discurso levando em consideração as seguintes posturas:

- 1- Entender a mudança como um jogo, valorizando a análise descritiva das transformações;
- 2- Não misturar a análise descritiva das transformações com diagnósticos psicológicos;
- 3- Mostrar que não se trata de opor um discurso inerte a um sujeito todo poderoso, mas que os sujeitos falantes são parte do campo discursivo: têm o seu lugar, as suas possibilidades de deslocamento, a sua função, as suas possibilidades de mutação funcional¹⁰;

¹⁰ "O discurso não é o lugar de irrupção da subjetividade pura; é um espaço de posições e funcionamentos diferenciados para os sujeitos" (*Ibid.*, p. 8);

- 4- Definir o jogo de dependências entre essas transformações que são (a) intradiscursivas – entre objetos, operações e conceitos, (b) interdiscursivas – entre formações diferentes e (c) extra discursivas.

Dessa forma, Foucault define a descontinuidade como “um jogo de transformações específicas diferentes umas das outras (cada uma com suas condições, regras, nível) e ligadas entre elas segundo os esquemas da dependência” (*Ibid.*, p. 8-9). Portanto, para Foucault, a descontinuidade não deve ser entendida como “um vazio monótono e impensável” entre os acontecimentos, um vazio que “seria preciso se apressar para preencher (...) pela plenitude morna da causa ou pelo ágil ludião do espírito” (*Ibid.*, p. 8). Assim, o filósofo francês concebe a história, ao mesmo tempo, como teoria das transformações e como análise descritiva das transformações.

A terceira consideração de Foucault sobre a questão refere-se ao termo “história do espírito”. Em relação a isso, Foucault afirma que pretende fazer *uma história do discurso*. Mas o que ele pretende não é se ater ao sistema da língua ou sobre as suas regras formais. Ele diz que não se preocupa com o que torna o discurso legítimo, tampouco com o que lhe dá inteligibilidade e lhe permite servir à comunicação. Nas palavras de Foucault:

A questão que coloco é aquela, não dos códigos, mas dos acontecimentos: a lei da existência dos enunciados, o que os torna possíveis – eles e algum outro em seu lugar; as condições de sua emergência singular; sua correlação com outros acontecimentos anteriores ou simultâneos, discursivos ou não. A essa questão, entretanto, tento responder sem me referir à consciência, obscura ou explícita, dos sujeitos falantes; sem relacionar os fatos de discurso à vontade – talvez involuntária – de seus autores; sem invocar essa intenção de dizer que é sempre com excesso de riqueza em relação ao que se diz; sem tentar captar a ligeireza inaudita de uma palavra que não teria texto (*Ibid.*, p. 9).

Desse modo, para mostrar que suas pesquisas não se interessam exclusivamente pelos jogos formais da linguagem, Foucault mobiliza o conceito de acontecimento; com essa noção, ele mostra seu interesse pela lei de existência dos enunciados e as suas condições de possibilidade. De modo que, a partir dessas considerações de Foucault, é possível notar que ele insiste em pontuar que suas pesquisas não perdem de vista a correlação do com dos discursos com outros acontecimentos que podem ser não discursivos, que podem ser anteriores, que podem ser simultâneos aos acontecimentos discursivos. Em suma, até aqui, podemos notar que, no artigo 1968, Foucault mostra que suas pesquisas valorizam a análise descritiva das formações discursivas, consideram o âmbito discursivo e suas correlações, esquivam da referência a uma consciência, a um sujeito, diferenciando-as das abordagens históricas que pensam a mudança na história como uma forma abstrata.

Por conseguinte, de modo semelhante ao que dissera a R. Bellour em 1967, Foucault define sua arqueologia *como descrição do arquivo* e define arquivo como *conjunto de regras*

que em uma determinada sociedade e em uma determinada época definem os limites e as formas (a) da dizibilidade, (b) da conservação, (c) da memória, (d) da reativação e (e) da apropriação do que é dito. Entre o que é constituído como domínio de discurso e o que é possível falar em determinada época está o que Foucault chama de limites e formas do dizer. Os limites e as formas da conservação referem-se aos enunciados que passam sem deixar vestígios e os que entram na memória dos homens: quais são reutilizados? Para quais fins são reutilizados? Por quais grupos são colocados em circulação? Quais são reprimidos? Quais são censurados? Os limites e as formas da memória são aqueles que identificam os enunciados reconhecidos como válidos e como discutíveis, os enunciados que são abandonados como desprezíveis, estranhos; são aqueles que buscam estabelecer relações entre o “sistema dos enunciados presentes e o *corpus* dos enunciados passados” (*Ibid.*, p. 10). Os limites e as formas de reativação buscam investigar nos discursos de outras épocas e de outras culturas, aqueles que valorizamos e tentamos reconstituir. Por fim, os limites e as formas da apropriação buscam identificar quais indivíduos, grupos, classes, têm acesso a que tipo de discursos: como é institucionalizada a relação do discurso com aquele que o detém e aquele que o recebe? Como se assinala a relação do discurso com seu autor? Como se desenrola a luta para o domínio dos discursos entre classes, nações, coletividades linguísticas?

Se comparamos a maneira como Foucault define arqueologia no prefácio de *Les mots et les choses* como estudo dedicado a identificar as condições de possibilidade dos saberes e a identificar a partir de qual espaço de ordem se dá a constituição dos saberes com a definição de arqueologia como estudo dedicado a tratar historicamente do acúmulo dos discursos em íntima relação com os acontecimentos de outra natureza, notamos que muitas questões são explicitadas; questões que assinalam o interesse de Foucault, como veremos a seguir, em abordar o impacto efetivo que o campo dos discursos exerce, levando em consideração suas próprias especificidades, isto é, evitando as abordagens que consideram o discurso como produto ideológico ou que optam por subsumir dimensão discursiva ao sujeito de conhecimento etc. A arqueologia vai se definindo assim como uma abordagem histórica que preza pelas especificidades do campo discursivo sem perder de vista a relação do discurso com as práticas políticas, sociais e econômicas.

Depois de apresentar a definição de arquivo no artigo de 1968, Foucault faz as seguintes considerações para deixar claro o propósito de suas pesquisas, retificando o conteúdo da questão que foi apresentada:

Não escrevo, então, uma história do espírito, segundo a sucessão de suas formas ou a espessura de suas significações sedimentadas. Nem interrogo os discursos sobre o que, silenciosamente, querem dizer, mas sobre o fato e as condições de sua aparição

manifesta; não sobre os conteúdos que podem encobrir, mas sobre as transformações que efetuaram; não sobre o sentido que neles se mantem como uma origem perpétua, mas sobre o campo onde coexistem, permanecem, apagam-se. Trata-se de uma análise do discurso na dimensão de sua exterioridade (2010, p. 10-11).

Assim, a análise do discurso na dimensão de sua exterioridade implica três ações: (1) tratar o discurso como *monumento*, buscando descrever sua disposição própria; (2) procurar as leis de existência do discurso e (3) relacionar o discurso ao campo prático no qual ele se desenrola. Para cada uma delas, Foucault aponta o que não pretende fazer: não se trata de fazer comentário do discurso, não se trata de procurar as leis de construção dos discursos e, por fim, não se trata vincular o discurso a um sujeito ou a um espírito.

Com o propósito de ressaltar o estranhamento com a relação de oposição que a questão estabelece entre sua abordagem metodológica e a prática de uma política progressista, Foucault discorre sobre as operações críticas que decorrem de seu trabalho. A primeira diz respeito ao esforço de liberar o campo discursivo da trama que a estrutura histórico-transcendental lhe impôs; é em relação a essa operação crítica que o filósofo apresenta os discursos como domínios práticos, limitados por fronteiras, por regras de formação e por condições de existência: “a base histórica do discurso não é um discurso mais profundo” (*Ibid.*, p. 12). Em linhas gerais, essa operação exige que se coloque em questão o *tema do sujeito soberano* que, segundo Foucault, viria animar, do exterior, a inércia dos códigos linguísticos e depositar “o vestígio inapagável de sua liberdade” (*Id.*). Para tanto, é preciso localizar os papéis e as operações exercidas pelos diferentes sujeitos que discursam. Além disso, essa operação crítica requer que se coloque em questão o *tema da origem indefinidamente recuada*, isto é, a ideia de que o papel da história é despertar os esquecimentos: “a esse tema, gostaria de opor a análise de sistemas discursivos historicamente definidos, aos quais podemos fixar limiares, e designar as condições de nascimento e desaparecimento” (*Id.*).

A segunda operação crítica realizada por suas pesquisas, diz Foucault, foi a de apagar “oposições pouco refletidas”: (i) a oposição entre a vivacidade das inovações e o peso das tradições; (ii) a inércia dos conhecimentos adquiridos e as velhas práticas do pensamento; (iii) as formas médias do saber e as formas desviantes ou as formas médias do saber e a solidão do gênio; (iv) períodos de estabilidade e momentos de ebulição. Dito isso, Foucault explica que a sua proposta envolve substituir essas dicotomias pela análise do campo das diferenças *simultâneas* (que definem, em uma época dada, a dispersão possível do saber) e das diferenças *sucessivas* (que definem o conjunto das transformações, sua hierarquia, sua dependência, seu nível). Em suma, ele pretende liberar a história das ciências da tripla metáfora evolucionista

(regressivo e adaptativo), biológica (inerte x vivo) e dinâmica (movimento x imobilidade) para tentar contar a história da perpétua diferença.

A terceira operação crítica descrita por Foucault é a de retirar a denegação do discurso como existência própria, considerada por ele como “a mais importante das operações críticas” que ele realizou. Ela se opõe a determinados modos de tratar o discurso: (i) como elemento indiferente, sem consistência, sem lei própria; (ii) que reconhece no discurso apenas os recortes do modelo psicológico e individualizante (obra de um autor, obra de juventude de um autor), os recortes do modelo linguístico ou retórico (um gênero, um estilo) e os recortes do modelo semântico (uma ideia, um tema); (iii) que admite que o discurso é somente “um excedente que não é preciso dizer, visto que não faz outra coisa senão dizer o que é dito” (*Ibid.*, p. 13-14).

O que define o discurso em sua consistência própria e permite Foucault fazer uma análise histórica do discurso é, segundo ele, a diferença entre o que se pode dizer em uma determinada época e o que de fato é dito: o campo discursivo é a lei dessa diferença. O campo discursivo, segundo Foucault, define operações que não são da ordem da construção linguística ou da dedução formal: “Ele desdobra um domínio “neutro”, em que palavra e escrita podem fazer variar o sistema de sua oposição e a diferença de seu funcionamento” (*Ibid.*, p. 14). O discurso aparece como *conjunto de práticas* reguladas que não visa dar um corpo visível e exterior a interioridade do pensamento, tampouco oferecer à solidez das coisas a superfície de aparição que as vai desdobrar. Em relação determinável ao que uma sociedade pode produzir há, portanto, para Foucault, uma formação e uma transformação das coisas ditas. *Ele pretende empreender a história dessas coisas ditas.*

A última operação crítica mencionada por Foucault pretende liberar o campo da história *das ideias, das ciências, dos pensamentos, dos conhecimentos, dos conceitos* ou *da consciência* de seu estatuto incerto. Para tanto, Foucault propõe uma análise do discurso em suas condições de formação, na série de suas modificações, no jogo de suas dependências e correlações: trata-se de tentar tornar o discurso descritível em relação a um conjunto de outras práticas. À ideia de história do pensamento e a de história das ideias, Foucault opõe a de “uma história das práticas discursivas nas relações específicas que as articulam com outras práticas” (*Id.*). Assim, diz Foucault, ele não busca traçar uma história *global* “que reagruparia todos os seus elementos em torno do princípio ou de uma forma única”, mas uma história *geral* “em que poderíamos descrever a singularidade das práticas, o jogo de suas relações, a forma de suas dependências” (*Id.*).

Então, depois de falar das operações críticas envolvidas em sua abordagem metodológica, Foucault pergunta qual seria a relação entre a prática polícia progressista e todos

os temas contra os quais sua abordagem se coloca: uma política progressista está ligada aos temas da significação, da origem, do sujeito constituinte, “a toda temática que garante à história a presença inesgotável do *Logos*, a soberania de um sujeito puro, e a profunda teleologia de uma destinação originária?” (*Ibid.*, p. 15-16). Nesse sentido, ele pergunta qual a relação entre uma política progressista e as metáforas dinâmicas, biológicas e evolucionistas que mascaram o difícil problema da mudança histórica e qual a relação de uma política progressista com a recusa de reconhecer no discurso outra coisa que não uma fina transparência “que cintila um instante no limite das coisas e dos pensamentos, depois desaparece logo?” (*Ibid.*, p. 16):

Podemos acreditar que essa política tenha interesse em repetir uma vez mais o tema – *que teria acreditado que a existência e a prática do discurso revolucionário na Europa, desde mais de 200 anos, teria podido libertar-nos* – de que as palavras vêm no vento, um cochicho exterior, um barulho de asas que mal entendemos na seriedade da história e no silêncio do pensamento? Enfim, devemos pensar que uma política progressista esteja ligada à desvalorização das práticas discursivas, a fim de que triunfe, em sua idealidade incerta, uma história do espírito, da consciência, da razão, do conhecimento, das ideias ou das opiniões? (*Id.*)

Para Foucault, se o modo como a política progressista é concebida lhe confere a garantia de um fundamento originário ou de uma teleologia transcendental, implica uma representação do tempo a partir das imagens da vida e do movimento, então essa política cai em perigosas facilidades, pois se refugia em uma história global das totalidades, das relações expressivas, dos valores simbólicos e de todas essas significações secretas investidas nos pensamentos e nas coisas. Se o modo como uma política progressista é concebida cai nas facilidades da história global, então o que há é a renúncia da tarefa que se coloca Foucault, isto é, a de fazer uma análise geral das práticas, de suas relações, de suas transformações.

Foucault conclui o artigo para a revista *Esprit* falando sobre o engajamento do seu trabalho de pesquisa no reconhecimento das condições históricas e das regras específicas de uma prática, no exercício de definir as possibilidades de transformações de uma prática, de definir o jogo de dependências que há entre as transformações, de definir os planos e as funções que os sujeitos podem ocupar em um domínio possuidor de regras de formação, no exercício de entender os discursos como uma prática articulada a outras práticas e de determinar que os discursos científicos são tomados por um sistema de correlações com outras práticas. Ele reforça que suas pesquisas estão ligadas à tarefa de tratar o discurso “não a partir da doce, muda e íntima consciência que aí se exprime, mas de um obscuro conjunto de regras anônimas” (*Ibid.*, p. 23), de definir os limites e as necessidades de uma prática em que se tem o hábito de se ver desdobrar os jogos do gênio e da liberdade em pura transparência, de fazer uma história dos discursos como um feixe de transformações, mas não a partir da ideia de que essa história foi movida por uma continuidade intencional do vivido; ele pretende recortar, analisar, combinar

os textos, mas sem desenhar o rosto de seu autor. Por fim, Foucault refere-se ao mal-estar causado pelo modo como ele entende o discurso, já que implica o reconhecimento de que a história da economia, das práticas sociais, da língua, da mitologia e das fábulas obedecem a regras que não são dadas à consciência:

(...) preferirão negar que o discurso seja uma prática complexa e diferenciada, obedecendo a regras e a transformações analisáveis, antes de serem privados dessa terna certeza, tão consoladora, de poder mudar, senão o mundo, a vida, ao menos seu “sentido”, pela única frescura de uma palavra que viria deles mesmos, e permaneceria bem perto da fonte, indefinidamente. Tantas coisas, em sua linguagem, já lhes escaparam: eles não querem que lhes escape, além do mais, *o que dizem*, esse pequeno fragmento de discurso – fala ou escrita, pouco importa – cuja frágil e incerta existência deve levar sua vida mais longe e por mais tempo. Eles não podem suportar – e os compreendemos um pouco – ouvirem dizer: o discurso não é a vida; seu tempo não é o seu; nele, não se reconciliarão com a morte; é possível que tenham matado Deus sob o peso de tudo o que disseram, um homem que viverá mais que ele. Em cada frase que pronunciarem – e precisamente nesta que estão a escrever neste instante, vocês que se obstinam a responder, depois de tantas páginas, a uma questão pela qual se sentiram pessoalmente interessados, e que vão assinar o texto com seu nome -, em cada frase reina a lei sem nome, a branca indiferença: “que importa quem fala; alguém disse: que importa quem fala” (*Ibid.*, p. 24).

No artigo de 1968, Foucault descreve o campo discursivo como uma prática complexa, como um campo de possibilidades funcionais, enfatizando que suas pesquisas pensam as formações e transformações discursivas levando em consideração três níveis - intradiscursivo, interdiscursivo e extradiscursivo. Desse modo, Foucault questiona a maneira como a mudança é pensada na história e envolve a descontinuidade no estudo histórico concebendo-a como um jogo de transformações e a história como teoria e análise descritiva dessas transformações. Assim, Foucault explicita que suas pesquisas propõem realizar uma história dos discursos para a qual é preciso apresentar o conceito de *episteme* como multiplicidade, espaço aberto e indefinidamente passível de descrição. A individualização dos discursos aparece no artigo de 1968 como uma tarefa que conecta a produção de Foucault na década de 1960. Estão presentes no artigo as considerações sobre a autonomia do discurso, mas reforçando o que Foucault propôs na entrevista de 1967, elas sempre são seguidas de considerações que tratam especificamente da dimensão da correlação do discurso com outras práticas.

Para Sabot, ao definir o discurso como prática no momento em que visa justificar a autonomia do campo discursivo, Foucault inverte seu pensamento, já que a afirmação da autonomia do discurso envolve tomar em consideração às práticas não discursivas que contribuem para individualizar historicamente uma formação discursiva. Como consequência dessa inflexão, segundo Sabot, Foucault redefine sua arqueologia como estudo dedicado às regras de formação das unidades discursivas, afastando-se da ideia de *a priori* histórico entendido como uma espécie de estrutura implícita para o campo discursivo. No livro *L'Archéologie du savoir*, como veremos na seção seguinte, Foucault reformula o conceito de *a*

a priori histórico considerando-o fundamental para a proposta de estudar historicamente as formações discursivas. O que nos chama a atenção é que um ano após a publicação do livro que é considerado referencial comparativo para alguns comentários sobre as abordagens metodológicas de Foucault, o livro *Surveiller et punir*, Foucault, no curso *Il faut défendre la société*, no momento em que faz um balanço de suas pesquisas, escolhe traçar a história de uma formação discursiva que mobiliza o modelo da guerra para pensar historicamente as relações políticas e sociais. Assim, consideramos importante investigar a maneira como o filósofo francês reformula a noção de *a priori* histórico em *L'Archéologie du savoir* para notarmos de que maneira a dimensão do discurso – tão ressaltada pelos comentários sobre a arqueologia de *Les mots et les choses* – permanece no horizonte das pesquisas de Foucault depois de 1966.

1.7 *L'Archéologie du savoir* – A *a priori* histórico e a mutação no campo da história - descontinuidade, relação entre estrutura e devir, crítica ao documento;

L'Archéologie du savoir é considerado por Geertz (*apud*, 1995, p. XIV) um livro exclusivamente metodológico, um livro em que Foucault se defende do que certos “comediantes e acrobatas” do mundo intelectual o acusaram. Sabot, no entanto, não o considera um “discurso do método” (2006b, p. 189 – nota 4) das obras que o antecedem. Para ele, a publicação de *L'Archéologie du savoir* está relacionada com as discussões decorrentes de *Les mots et les choses*, compondo parte de uma etapa decisiva do deslocamento da arqueologia para a genealogia. Em outros termos, Sabot considera que o livro de 1969 sinaliza que “a perspectiva rigorosamente internalista de *Les mots et les choses* se encontrou assim reorientada e mesmo por uma parte retificada” (*Id.*).

Na introdução desse livro, Foucault situa as suas pesquisas da década de 1960 em uma mutação no campo da história que, em suas palavras, “não data de hoje, mas que, sem dúvida, ainda não se concluiu” (2008, p. 1). Trata-se, diz Foucault, de uma mutação que teve como consequência uma abertura no campo dos estudos históricos para outros níveis de análise, uma mudança na relação do historiador com o documento; a partir disso, os estudos históricos passaram a atribuir especial interesse para os fenômenos de dispersão, para a noção de descontinuidade, para novos instrumentos capazes de diferenciar novas camadas no estudo histórico, substituindo, em linhas gerais, o interesse das sucessões lineares pelo “jogo das interrupções em profundidade” (*Ibid.*). No campo da história das ideias¹¹, Foucault menciona o deslocamento da atenção das vastas unidades temporais para “fenômenos de ruptura” (*Ibid.*, p. 2); deslocamento que suscitou um “espraçamento de todo um campo de questões” (*Id.*)

¹¹ Ele refere-se ao campo diverso das disciplinas históricas chamadas história das ideias, das ciências, da filosofia, do pensamento e da literatura, fazendo a seguinte consideração: “a especificidade de cada uma pode ser negligenciada por um instante” (*Ibid.*, p. 4).

relacionadas ao modo de especificar os conceitos, os critérios e os modos de diversificar os níveis de análise e que permitiu, por conseguinte, avaliar a descontinuidade (limiar, ruptura, corte, mutação), isolar as unidades com as quais se trabalha (ciência, obra, teoria, conceito, texto) e investigar em cada nível as suas especificidades, as questões referentes a legitimidade da formalização, da interpretação, da análise estrutural e das determinações de causalidade. Com essa mutação, o historiador mudou sua posição em relação ao documento: o historiador passou a buscar as unidades, séries e relações no próprio tecido do documento. Desta maneira, Foucault considera essa mutação no campo da história atrelada ao afastamento da justificativa antropológica da história que, segundo ele, faz da história a imagem de “uma memória milenar e coletiva que se servia de documentos materiais para reencontrar o frescor de suas lembranças” (*Id.*). A história que se afasta dessa justificativa antropológica passa a definir seu campo de estudo a partir do trabalho e da utilização “de uma materialidade documental (...) uma certa maneira de dar *status* e elaboração à massa documental de que ela [a história] não se separa”. Assim, ele considera como efeito direto dessa mutação a transformação dos documentos em monumentos e uma inversão na relação da história com a arqueologia (mobilizado aqui em seu sentido tradicional): a história volta-se para a arqueologia na busca pela descrição *intrínseca* do documento-monumento.

Digamos, para resumir, que a história, em sua forma tradicional, se dispunha a “memorizar” os *monumentos* do passado, transformá-los em *documentos* e fazer falarem estes rastros que, por si mesmos, raramente são verbais, ou que dizem em silêncio coisa diversa do que dizem; em nossos dias, a história é o que transforma *documentos* em *monumentos* e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinha sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos (*Id.*).

Em *L'Archéologie du savoir*, a noção de descontinuidade é considerada um dos traços mais essenciais desse novo modo de estudar a história - a descontinuidade deixa de ser apagada em favor do contínuo para desempenhar um triplo papel: (i) ser uma operação deliberada do historiador em relação aos níveis de suas análises, seus métodos e periodizações; (ii) ser o resultado da descrição histórica do historiador que se dispõe a descobrir “os limites de um processo, o ponto de inflexão de uma curva, a inversão de um movimento regulador” (*Ibid.*, p. 10) e (iii) ser um conceito que ajusta-se conforme mudam os níveis e os domínios estudados: “não se fala da mesma descontinuidade quando se descreve um limiar epistemológico, a reversão de uma curva de população, ou a substituição de uma técnica por outra” (*Id.*). Trata-se de uma noção paradoxal porque, segundo Foucault, ela é instrumento e objeto de pesquisa ao mesmo tempo. O deslocamento no descontínuo é considerado por ele, em 1969, “um dos traços mais essenciais da história nova” (*Id.*). A descontinuidade deixa de ser um obstáculo para

o trabalho do historiador para ser integrada ao seu discurso, assumindo o papel de *conceito operatório* que, ao mesmo tempo, determina o objeto e valida a análise do historiador (*Id.*).

Segundo Foucault, essa mutação no campo da história está relacionada com a liberação promovida pelos problemas metodológicos próprio ao campo da história de questões mobilizadas pela filosofia da história acerca da racionalidade, da teleologia do devir, da possibilidade de dar sentido a inércia do passado. Esses problemas metodológicos são apresentados por Foucault como um conjunto de questões: (i) a constituição de um *corpus* coerente e homogêneo de documentos deve tratar de *corpus* abertos, fechados ou indefinidos? (ii) o estabelecimento de um princípio de escolha deve se dar por amostragem estatística ou deve tratar exhaustivamente a massa documental? (iii) a definição do nível de análise e dos seus elementos deve guiar-se por indicações numéricas, pela estrutura formal das proposições ou por referências a acontecimentos, instituições e práticas? (iv) a especificação de métodos de análise deve dar um tratamento quantitativo aos dados, deve decompô-los segundo traços ou deve partir da decifração interpretativa? (v) a delimitação dos conjuntos e subconjuntos que articulam o material deve seguir processos unitários, períodos ou regiões? (vi) a determinação das relações que permitem caracterizar um conjunto deve ser orientada por relações lógicas, numéricas, causais ou de significante-significado? Depois de apresentar as questões em torno das quais orbitam os problemas metodológicos relacionados com a mutação no campo da história, Foucault considera que apesar de haver, em certa medida, uma semelhança entre eles e os problemas que se encontram em domínios como os da etnologia, da economia, da análise literária e da mitologia, os problemas metodológicos mencionados, em parte, nasceram no campo da história econômica e, por isso, “não autorizam, de modo algum, que se fale de uma estruturalização da história” (*Ibid.*, p. 13). Assim, Foucault afirma que já faz tempo que os historiadores tratam da relação entre estrutura e devir sem entendê-la como uma oposição:

A estes problemas pode-se atribuir a sigla do estruturalismo. Sob várias condições, entretanto, eles estão longe de cobrir, sozinhos, o campo metodológico da história, de que só ocupam uma parte cuja importância varia com os domínios e os níveis de análises; salvo em certo número de casos relativamente limitados, eles não foram importados da linguística ou da etnologia (conforme o percurso hoje frequente), mas nasceram no campo da própria história – essencialmente no da história econômica e em virtude das questões que ela colocava; enfim, não autorizam, de modo algum, que se fale de uma estruturalização da história, ou, ao menos, de uma tentativa para superar um “conflito” ou uma “oposição” entre estrutura e devir: já há bastante tempo que os historiadores identificam, descrevem e analisam estruturas, sem jamais se terem perguntado se não deixavam escapar a vida, frágil e fremente “história”. A oposição estrutura-devir não é pertinente nem para a definição do campo histórico nem, sem dúvida, para a definição de um método estrutural” (*Id.*).

Desse modo, Foucault afirma que o seu objetivo não é transferir o método estruturalista para o domínio da história, mas “revelar os princípios e as consequências de uma transformação

autóctone que está em vias de se realizar no domínio do saber histórico” (*Ibid.*, p. 17) e definir um método de análise histórico liberado do tema antropológico. Assim, a história comprometida com a continuidade é considerada por ele o correlato da função fundadora do sujeito: uma promessa de que, sob a forma da consciência histórica, o sujeito poderá se apropriar de tudo o que fora mantido a distância pela diferença e restaurar o seu domínio, encontrar sua morada: “Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento” (*Ibid.*, p. 14).

O que conecta os livros que antecedem *L'Archéologie du savoir*, segundo Foucault, são as relações que eles possuem com a história: “trata-se de uma empresa pela qual se tenta medir as mutações que se operam, em geral, no domínio da história” (*Ibid.*, p. 17), um projeto que abarca (i) colocar em questão os métodos, os limites e os termos próprios da história das ideias; (ii) desfazer as últimas sujeições antropológicas e (iii) mostrar como essas sujeições puderam se formar. Ele admite que o perfil de conjunto entre suas pesquisas anteriores fora traçado de modo muito imperfeito, situando como objetivo do livro *L'Archéologie du savoir* oferecer esse exercício de coerência.

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 a antropologia – o ponto de sua possibilidade histórica (*Id.*).

Em *L'Archéologie du savoir*, Foucault faz diversas correções e críticas internas referentes as obras anteriores, a saber: o modo como se referiu a noção de *experiência* em *Histoire de la folie à l'âge classique* mostra, segundo ele, como se manteve próximo a algo que agora recusa: admitir um sujeito anônimo e geral da história; o recurso à *análise estrutural* em *Naissance de la clinique* que “ameaçava subtrair a especificidade do problema colocado e o nível característico da arqueologia” (*Id.*); a ausência de uma “*balizagem metodológica*” em *Les mots et les choses* que “permitiu que se acreditasse em análises em termos de totalidade cultural” (*Ibid.*, p. 18-19). Ele lamenta não ter sido capaz de evitar os perigos notados em suas obras anteriores e valoriza as objeções que lhe foram colocadas.

Nesse livro, Foucault faz algumas considerações sobre o conceito de *a priori* histórico com o objetivo de distanciar a imagem que fora atribuída a esse conceito em *Les mots et les choses*. Não se trata, diz Foucault, de uma figura inalterável que escape à historicidade ou que esteja acima dos acontecimentos. Com essa noção, ele pretendia fazer referência ao que caracteriza a unidade de um discurso através do tempo, sua positividade, isto é, algo que indica

se pensadores distintos, em uma época dada, falam sobre a mesma coisa, estão situados no mesmo campo conceitual, apresentado por Foucault como um *campo de batalha*: “O *a priori* das positividades não é somente o sistema de uma dispersão temporal; ele próprio é um conjunto transformável” (*Ibid.*, p. 145); essa expressão, é considerada por ele, em 1969, um pouco imprópria por sugerir a figura de um *a priori* formal. O que ele visa com o uso desse conceito, no entanto, é demarcar um conjunto de regras próprias as formações discursivas que seja capaz de conduzir a um estudo histórico das coisas efetivamente ditas, sem marcar uma relação de constrangimento ou determinação do âmbito discursivo em relação às práticas de outra natureza: trata-se de uma figura puramente empírica que permite compreender o discurso em seu devir efetivo; uma figura que deve poder dar conta do fato de que determinado discurso, em determinado momento, tenha podido acolher e utilizar, excluir, esquecer ou desconhecer esta ou aquela estrutura formal. Ele sugere que tenha dado a ideia de que o aspecto do domínio dos enunciados articulados segundo *a priori* históricos fosse o de “uma planície monótona e indefinidamente prolongada” (*Ibid.*, p. 146) ou o de um elemento inerte, liso, neutro de onde emergiriam “segundo um dinamismo obscuro” temas, ideias, conceitos, conhecimentos. Em 1969, o aspecto que Foucault lhe confere é o de um volume complexo formado por regiões heterogêneas nas quais interagem práticas que não se superpõem: “Temos de tratar, agora, de um volume complexo, em que se diferenciam regiões heterogêneas, e em que se desenrolam, segundo regras específicas, práticas que não se podem superpor” (*Id.*). Assim, Foucault define sua arqueologia como descrição que interroga o já dito no nível de sua existência, como o esforço de captar o domínio em que as formações discursivas e seus elementos interagem: domínio que desempenha o papel de um *a priori* histórico. Com o uso dessa expressão, Foucault pretende evidenciar certa abordagem histórica dedicada ao estudo das formações discursivas, atenta para as suas condições de emergência, para a lei de coexistência entre elas, para os princípios que as fazem subsistir, se transformarem e desaparecerem.

Sobre a maneira como realizou seu estudo em *Les mots et les choses*, Foucault propõe a si mesmo uma série de questões. Sobre ter escolhido as unidades discursivas (gramática geral, história natural e análise da riqueza, por exemplo), ele ressalta que sua arqueologia tem como propósito estabelecer comparações limitadas e regionais, portanto, ele não tinha como objetivo estabelecer traços “de uma mentalidade que seria geral nos séculos XVII e XVIII” (*Ibid.*, p. 178), tampouco fazer um modelo de onde se poderia reconstituir as formas de racionalidade que conformam toda a ciência desse período: “Tratava-se de fazer aparecer um conjunto bem determinado de formações discursivas, que tem entre si um certo número de relações descritíveis” (*Id.*); relações que, segundo ele, “não extrapolam para domínios limítrofes” e que

não podem ser transferidas para o conjunto dos discursos contemporâneos: elas estão “intimamente alojadas na tríade estudada e só tem valor no domínio que se encontra especificado” (*Id.*). Além disso, Foucault afirma que não há privilégio nas unidades discursivas estudadas em *Les mots et les choses*, explicitando a abertura de sua arqueologia de colocar em confronto as mesmas áreas com outras disciplinas como as históricas e a crítica textual da época. Como consequência desse outro exercício arqueológico o resultado, diz Foucault, seria relacionado a “um sistema inteiramente diferente de relações” e a “uma rede interdiscursiva que não se superporia à primeira, mas a cruzaria em alguns de seus pontos” (*Ibid.*, p. 179). Ele admite ter privilegiado os discursos com pretensão científica indicando que sua arqueologia também pode aplicar-se a discursos não científicos. Como exercícios possíveis nesse sentido, Foucault afirma que poderia traçar uma descrição arqueológica da “sexualidade” e do saber político nos próximos anos, sugerindo que tentaria ver no caso do saber político (que nos interessa particularmente tendo em vista o estudo realizado por Foucault no curso de 1976 sobre a formação discursiva que tem impactos políticos significativos¹²): “se o comportamento político de uma sociedade, de um grupo ou de uma classe não é atravessado por uma prática discursiva determinada e descritível” (*Ibid.*, p. 217); um estudo que provavelmente não coincidiria com o que dizem as teorias políticas da época, tampouco com as determinações econômicas; buscaria, pois, orientar a análise na direção “dos comportamentos e das lutas, dos conflitos, das decisões e das táticas” (*Ibid.*, p. 218), de onde seria possível fazer aparecer “um saber político que não é da ordem de uma teorização secundária da prática e que não é, tampouco, uma aplicação da teoria”; um saber político que seria formado por uma regularidade vinda da prática discursiva, que está articulada com outras práticas. Desse modo, Foucault considera que essa descrição poderia mostrar que “não haveria necessidade de passar pela instância de uma consciência individual ou coletiva para compreender o lugar de articulação entre uma prática e uma teoria políticas” (*Id.*). Para tanto, o trabalho seria dedicado a mostrar como uma prática discursiva e um saber revolucionário se formam e em quais comportamentos e estratégias estão envolvidos e, por sua vez, a encontrar a teoria da sociedade que eles dão lugar, movimento em que se detecta “a interferência e a mútua transformação de uns e outros” (*Id.*).

Veremos no segundo capítulo que na aula de 03 de março de 1976 Foucault menciona brevemente a relação das ciências empíricas (cuja relação de isomorfismo fora descrita em *Les*

¹² É interessante notar como essa passagem faz alusão a duas temáticas que são trabalhadas em 1976 tendo em vista que além de dar aulas no curso *Il faut défendre la société*, Foucault publicou o primeiro volume de sua história da sexualidade também nesse ano.

mots et les choses) com um discurso (cuja história ele está pesquisando) quem efeitos de poder nas práticas políticas contemporâneas. Se comparamos essa menção com o que ele acabou de observar em 1969 sobre as descrições arqueológicas não extrapolarem para outros domínios, o estudo de 1976 não pode ser considerado uma descrição arqueológica porque ele opera a articulação do campo discursivo com o campo político. No entanto, do mesmo modo, podemos relacionar o que Foucault realiza em 1976 com as observações feitas em 1969, já que, veremos no segundo capítulo, que nas aulas de 1976, ele traça a relação das ciências empíricas com a história “tal qual ela praticada na mesma época” e vai tratar de um certo saber político que não é da ordem da teorização secundária. Se em *Les mots et les choses*, na entrevista de 1967 e no livro de 1969, Foucault atribui destaque para a noção de descontinuidade para definir sua abordagem arqueológica, em 1976, ele parece recuar ao colocar em questão o seu comprometimento com uma teoria da descontinuidade.

Em *Les mots et les choses*, Foucault descreve a configuração epistemológica do século XVI ao século XX a partir da qual (e a partir do recorte dos saberes que são privilegiados nesse livro) ele constata uma profunda descontinuidade epistêmica entre os séculos XVIII e XIX; além disso, nesse livro, ele propõe como tarefa revisar a maneira como se conta a história da História; depois da publicação do livro de 1966, ele é acusado de ter recusado à história por privilegiar em sua abordagem a descrição das regularidades epistêmicas simultâneas à explicar a sucessão entre elas. Na entrevista de 1967, Foucault coloca-se como projeto fazer “uma arqueologia do saber histórico”, algo importante para complementar sua arqueologia das ciências humanas. No artigo de 1968, ele reivindica o abandono da noção abstrata de mudança no campo dos estudos históricos e explicita o engajamento de suas pesquisas com as regularidades discursivas que são invisibilizadas por outras maneiras de pensar a história contra a acusação de que sua abordagem metodológica da história impediria a ação de uma política progressista. Em 1969, ele apresenta o livro *L'Archéologie du savoir* como um exercício que tenta dar coerência para as pesquisas da década de 1960, estabelecendo como vínculo entre elas a relação que possuem com o campo do saber histórico e enfatiza a relação de suas pesquisas com uma mutação em curso no campo dos estudos históricos. Assim, nos textos considerados até agora, podemos notar que a ênfase em apresentar a heterogeneidade de suas pesquisas, o caráter experimental delas conectado com uma série de mutações que estão acontecendo no campo das pesquisas históricas em geral é algo que repetidas vezes aparece nos textos em que Foucault dedica-se a tratar de suas abordagens metodológicas no período em que os comentários sobre sua trajetória falam que ele transita da arqueologia para a genealogia. No curso de 1976, mais uma vez, vamos perceber no segundo capítulo a particular relevância que

o saber histórico possui no estudo que Foucault realiza, tendo em vista que ele considera a matriz discursiva que faz do modelo da guerra referência para pensar as relações políticas uma matriz discursiva que tem um grande impacto nesse campo de saber porque é situada por ele em oposição à história de tipo romana comprometida com a manutenção das relações de poder.

Vimos que Foucault encerra a entrevista com Bellour por conta da insistência do entrevistador em aproximar a abordagem arqueológica ao estruturalismo mesmo depois da ênfase de Foucault em aproximar sua abordagem à genealogia de Nietzsche. No livro de 1966, a descontinuidade profunda entre os séculos XVIII e XIX é localizada a partir de um estudo que recorta as regularidades em comum a três campos de saber de grande importância para as ciências humanas; encontramos no texto de 1966 algumas passagens em que o autor faz referência a *episteme* como se tratasse de algo válido para todo o pensamento do período considerado. Em *L'Archéologie du savoir*, contudo, a noção de descontinuidade aparece como um conceito operatório para os historiadores tendo em vista uma mutação intrínseca a esse campo de saber (embora tenha semelhanças com questões que tocam a etnografia, o estudo dos mitos etc.). Nesse movimento, notamos o esforço do filósofo francês em marcar a distância de sua arqueologia em relação ao estruturalismo. Na seção seguinte, vamos considerar uma conferência em que Foucault fala com mais detalhes da importância do estruturalismo para o campo dos estudos históricos com destaque para as contribuições de Dumézil.

1.8 *Revenir à l'histoire* – contribuições do método da história serial para o estudo dos acontecimentos e da análise estrutural para o estudo das transformações;

Na conferência intitulada *Revenir à l'histoire*, Foucault aborda a relação do estruturalismo com o campo do saber histórico dizendo que as discussões sobre a relação entre estruturalismo e história foram densas, numerosas e confusas por três motivos: não há concordância sobre o que é o estruturalismo, a palavra história designa duas coisas, a saber: “aquilo do que falam os historiadores e o que eles fazem em sua prática” (2005c, p. 283) e porque muitos temas e preocupações políticas atravessaram a discussão. Sem desconsiderar o contexto político em que essa discussão está inserida, Foucault expõe, primeiramente, sobre a estratégia geral, o plano de batalha do debate “entre os estruturalistas e seus adversários a respeito da história” (*Id.*). A primeira consideração que Foucault faz sobre o estruturalismo é a seguinte: em sua forma inicial ao menos, diz ele, “o estruturalismo foi uma empreitada cujo propósito era oferecer um método mais preciso e mais rigoroso às pesquisas históricas” (*Id.*). Foucault exemplifica mencionando o trabalho de F. Boas na etnologia, o trabalho de Troubetzkoi na área da linguística e da fonologia e o trabalho de Roland Barthes na literatura. Segundo Foucault, Boas pretendeu liberar o método etnológico do modelo biológico,

Trobetskoï tentou criar um instrumento que permitisse passar da história individual de um som à história geral do sistema fonético de toda uma língua e Barthes tentou “descobrir um nível específico a partir do qual se pudesse fazer a história da literatura enquanto literatura” ao opor o nível da escrita ao nível do estilo. Em suma, para Foucault, o estruturalismo, em suas diversas frentes seja na etnologia, na linguística, nos estudos literários, nos estudos dos mitos e na história das ciências, pode ser entendido como uma empreitada que pretendia criar instrumentos capazes de proporcionar precisão para uma análise histórica e que, contudo, foi acusada por seus adversários de desconsiderar a dimensão histórica:

Creio então que o necessário a guardar na cabeça é que, em seus projetos iniciais, os diferentes empreendimentos estruturalistas (sejam eles etnológicos, linguísticos ou literário, e poder-se-ia dizer a mesma coisa a respeito da mitologia e da história das ciências) foram sempre, em seu ponto de partida, tentativas para criar um instrumento de uma análise histórica precisa. Ora, é preciso reconhecer que essa empreitada, não digo de todo que fracassou, mas que ela não foi reconhecida como tal, e a maioria dos adversários dos estruturalistas entrou em acordo pelo menos em um ponto: o estruturalismo tinha desconhecido a própria dimensão da história e ele seria de fato anti-histórico (*Ibid.*, p. 284).

A partir dessas considerações, Foucault separa os adversários do estruturalismo em duas frentes: uma de inspiração fenomenológica e existencial que se concentrou em dizer que o estruturalismo é anti-histórico por privilegiar a simultâneo ao sucessivo/evolutivo¹³, por privilegiar o lógico ao causal¹⁴ e por não levar em conta a liberdade e a iniciativa individual¹⁵. A outra frente de oposição ao estruturalismo é marxista e Foucault a subdivide em duas partes: por um lado, está a crítica dos marxistas que ele chama de “sumários”, isto é, “marxistas cuja referência teórica não é o próprio marxismo, mas precisamente as ideologias burguesas contemporâneas” (*Id.*) e, de outro, “um marxismo mais sério, ou seja, um marxismo realmente revolucionário” (*Id.*). Os primeiros retomam as críticas de inspiração fenomenológicas e existencial, os segundos apoiam sua crítica “no fato de que os movimentos revolucionários que ocorreram, que ainda se produzem entre os estudantes e os intelectuais, não devem quase nada ao movimento estruturalista” (*Id.*)¹⁶.

¹³ “(...) ele teria dado de fato um privilégio absoluto ao estudo das relações simultâneas ou sincrônicas em detrimento do estudo das relações evolutivas” (*Ibid.*, p. 285).

¹⁴ “(...) quando Lévi-Strauss analisa um mito, (...) Ele se contenta, pelo menos em um primeiro momento, em estabelecer relações lógicas entre os diferentes elementos desse mito e, no espaço dessa lógica, é possível estabelecer determinações temporais e causais” (*Id.*).

¹⁵ “Sartre critica os linguistas, afirmando que a língua é apenas o resultado, a crista, a cristalização de uma atividade humana fundamental e primeira. (...) se não houvesse esse elemento da atividade humana, se não houvesse a palavra no próprio cerne do sistema da língua, como a língua poderia evoluir? Ora, a partir do momento em que se deixa de lado a prática humana para considerar apenas a estrutura e as regras de coerção, é evidente que se falha novamente em relação à história” (*Id.*).

¹⁶ Nesse ponto, Foucault comenta que o trabalho de Althusser, considerado por ele “muito importante na história do marxismo europeu” (*Ibid.*, p. 286), aparece como uma exceção, uma vez que aplicou aos textos de Marx métodos que podem ser considerados estruturalistas. O trabalho de Althusser tornou possível, segundo

Depois de situar os adversários do estruturalismo em duas frentes, Foucault fala sobre o modo como a análise histórica até o século XX se dedicou a reconstruir o passado dos “grandes conjuntos nacionais” a partir dos quais a sociedade industrial capitalista se organizou nos séculos XVII e XVIII. Assim, o filósofo francês considera que a função desempenhada pela história “no interior da ideologia burguesa” foi a de mostrar que essas grandes unidades nacionais “vinham de longa data e tinham, através de diversas revoluções, afirmado e mantido sua unidade” (*Id.*). Como disciplina, a história foi mobilizada pela burguesia para justificar seu direito de *ocupar o poder* e conjurar qualquer ameaça, com a função de mostrar que a burguesia *no poder* era “o resultado, o produto, o fruto de uma lenta maturação” (*Id.*). Deste modo, Foucault considera necessário que esse papel desempenhado pela disciplina da história seja revisado para que se possa separar a história “do sistema ideológico em que ela nasceu e se desenvolveu” (*Ibid.*, p. 287). Assim, para estar dissociada da “ideologia burguesa”, Foucault considera que a história deve ser compreendida como “a análise das transformações das quais as sociedades são efetivamente capazes” (*Id.*). Nessa maneira de compreender a história, diz Foucault, as noções principais deixam de ser o tempo e o passado, em seu lugar ocupam papéis de importância as noções de mudança e de acontecimento.

Assim, o trabalho de Dumézil é mencionado como um exemplo que atribui especial importância para a noção de mudança. Em linhas gerais, segundo Foucault, Dumézil compara as versões encontradas dessa lenda para estabelecer as suas diferenças e não para apontar as suas semelhanças; trata-se, diz Foucault, da “primeira análise estrutural de uma lenda indo-européia” (*Id.*) que “não se restringe a construir um quadro das diferenças”, mas “estabelece um sistema de diferenças, com sua hierarquia e sua subordinação” (*Id.*). A análise de Dumézil que é comentada por Foucault compara a lenda romana de Horácio com uma versão irlandesa: se na lenda irlandesa o herói é uma criança dotada de poderes mágicos que enfrenta os adversários sozinho, na lenda romana ele é adulto, não tem poderes mágicos e é auxiliado por outros soldados como ele. Assim, sua vitória é fruto de uma estratégia. Dito isso, Foucault destaca que é possível notar uma *naturalização* da façanha do herói irlandês na lenda romana. Além de estabelecer o quadro das diferenças e de estabelecer a conexão entre elas a análise de Dumézil também se dedica a tratar das condições dessa transformação:

Foucault uma interpretação efetivamente política dos textos de Marx, não universitária, por libertar “a interpretação marxista tradicional de todo humanismo, de todo hegelianismo, também de toda fenomenologia que pesavam sobre ele” (*Id.*). Contudo, a importância do trabalho de Althusser foi logo ultrapassada “muito rapidamente por um movimento revolucionário que, desenvolvendo-se inteiramente entre os estudantes e intelectuais, torna-se, como vocês sabem, um movimento essencialmente antiteórico” (*Id.*).

(...) a transformação romana do velho mito indo-europeu é o resultado da transformação de uma sociedade essencialmente constituída, ao menos em seu estrato militar, por individualidades aristocráticas em uma sociedade cuja organização militar é coletiva, e até certo ponto democrática (*Ibid.*, p. 289).

Dessa maneira, Foucault mostra como a análise estrutural se articula diretamente com a história efetiva do mundo romano. Para Foucault, a análise de Dumézil ao mostrar “o esquema da transformação da lenda irlandesa em um relato romano” não está buscando “a transposição de um acontecimento real que teria ocorrido nos primeiros anos da história romana”, mas está chamando atenção para o “princípio de transformação da velha sociedade romana em uma sociedade controlada pelo Estado” (*Ibid.*, p. 289-290). Assim, Foucault define uma análise estrutural como uma análise que “estuda um sistema transformável e as condições nas quais suas transformações se realizam” (*Ibid.*, p. 290).

Depois de fazer essas considerações sobre as contribuições de Dumézil, Foucault trata das contribuições da história serial no sentido de dar um estatuto e um sentido novos para a noção de acontecimento. Primeiro, ele menciona certa ideia sobre a história contemporânea, como se tratasse de uma abordagem cada vez menos interessada pelos acontecimentos e mais interessada em “fenômenos amplos e gerais que atravessariam de qualquer forma o tempo e se manteriam, através dele, inalterados” (*Id.*). Sobre isso, Foucault contrapõe o que a chamada história serial propõe: trata-se de uma abordagem da história que define seu objeto a partir de um conjunto de documentos e que não se concentra em “objetos gerais e constituídos por antecipação, como o feudalismo ou o desenvolvimento industrial” (*Id.*). Para a história serial, diz Foucault, “o objeto da história não é mais dado por uma espécie de categorização prévia em períodos, épocas, nações, continentes, formas de cultura...” (*Id.*), o objeto são os documentos:

O historiador – observem – não interpreta mais o documento para apreender por trás dele uma espécie de realidade social ou espiritual que nele se esconderia; seu trabalho consiste em manipular e tratar uma série de documentos homogêneos concernindo a um objeto particular e a uma época determinada, e são as relações internas ou externas desse *corpus* de documentos que constituem o resultado do trabalho do historiador (*Ibid.*, p. 291).

Graças a essa maneira de lidar com os documentos que a história serial permite, segundo Foucault, fazer “emergir acontecimentos que, de outra forma, não teriam aparecido” (*Id.*). Muito diferente do modo como a história tradicional considera o acontecimento, isto é, como algo visível, conhecido, identificável competindo ao historiador explicar sua causa ou seu sentido, a história serial, por sua vez, faz aparecer diferentes estratos de acontecimentos – aqueles que são visíveis, imediatamente conhecidos pelos contemporâneos e também aqueles invisíveis, imperceptíveis, de um tipo completamente diferente.

O exemplo mobilizado por Foucault para tratar dos procedimentos históricos da história serial é a análise de Chaunu dos arquivos comerciais do porto de Sevilha. Há diversos estratos

notados por ele no estudo desses arquivos: a entrada e a saída dos navios, por exemplo, é um acontecimento conhecido pelos contemporâneos, uma baixa ou um aumento nos preços que vai mudar uma conduta econômica não são percebidos da mesma forma, a inversão de uma tendência econômica é muito importante para a história de uma cidade e pode passar desapercibido no momento em que ela ocorre. Assim, segundo Foucault, cabe ao historiador a tarefa de “descobrir esse estrato escondido de acontecimentos difusos, “atmosféricos”, policéfalos que, afinal, determinam, e profundamente, a história do mundo” (*Ibid.*, p. 292).

Depois de falar da análise dos arquivos comerciais do porto de Sevilha, Foucault comenta a aplicação do método da história serial ao estudo do crescimento populacional na Europa nos séculos XVIII e XIX e a aplicação desse método sobre os modos de alimentação da população europeia no século XIX. O crescimento abrupto da população no final do século XVIII e começo do século XIX, um acontecimento que não é notado tal como uma revolução, por exemplo, é um acontecimento que tornou possível, segundo ele, o desenvolvimento industrial do século XIX; o aumento abrupto do consumo de proteínas, um acontecimento muito importante para a história do consumo, da saúde e da longevidade, não é atingido pelos métodos tradicionais de estudos históricos: “é somente atingido pela análise das séries, tão contínuas quanto possível, de documentos frequentemente negligenciados” (*Id.*). Assim, Foucault conclui que a história serial não dissolve os acontecimentos para fazer sobressair análises causais ou contínuas, mas faz os estratos de acontecimentos se multiplicarem.

Foucault considera então duas consequências da multiplicação dos estratos dos acontecimentos: as discontinuidades na história também se multiplicam, de tal modo que “A história aparece então não como uma grande continuidade sob uma discontinuidade aparente, mas como um emaranhado de discontinuidades sobrepostas” (*Ibid.*, p. 293). A segunda consequência decorre da primeira, trata-se da descoberta de tipos de durações diferentes no interior da história. Depois de exemplificar com os diferentes níveis de análise que as variações dos preços permitem, Foucault conclui: “A história não é, portanto, uma duração; é uma multiplicidade de tempos que se emaranham e se envolvem uns nos outros. É preciso, portanto, substituir a velha noção de tempo pela noção de duração múltipla” (*Id.*).

Foucault então afirma que aqueles que criticam o estruturalismo pelo abandono da noção de tempo – algo como uma grande duração que engloba em um só movimento “todos os fenômenos humanos” não levam em consideração algo que está se passando no próprio campo da história; para a história serial, diz Foucault, não há uma única duração ou “alguma coisa como uma evolução biológica que englobaria todos os fenômenos e todos os acontecimentos” (*Ibid.*, p. 294); há múltiplas durações “e cada uma delas é portadora de um certo tipo de

acontecimentos” (*Id.*). Dessa maneira, Foucault considera que a mutação no campo dos estudos históricos envolve “multiplicar os tipos de acontecimentos como se multiplica os tipos de duração” (*Id.*).

A conclusão de Foucault é a de que há pontos de contato (e não convergência ou identidade) entre as análises estruturalistas da mudança ou da transformação e as análises históricas dos tipos de acontecimentos e de duração. Ele encerra a conferência apontando-os: os historiadores lidam com os documentos sem buscar neles um sentido escondido, mas as suas relações internas e externas; de maneira semelhante, as análises estruturalistas dos mitos ou da literatura não pretendem traduzir a partir deles a mentalidade de uma civilização, mas “fazer surgir as relações e o sistema das relações características desse texto ou desse mito” (*Id.*). Um elemento que é notado tanto nas análises estruturalistas quanto na história serial é, portanto, a rejeição da interpretação e dos procedimentos exegéticos. O segundo ponto de contato entre eles é o abandono da “grande e velha metáfora biológica da vida e da evolução”. Sobre isso, Foucault faz as seguintes considerações:

Desde o século XIX, a ideia da evolução e dos conceitos adjacentes foi bastante utilizada para retrair ou analisar as diferentes mudanças nas sociedades humanas ou nas práticas e atividades do homem. A metáfora biológica que permitia pensar a história apresentava uma vantagem ideológica e uma vantagem epistemológica. A vantagem epistemológica é que se tinha na biologia um modelo explicativo que bastava transpor, termo a termo, para a história; esperava-se, através disso, que essa história, tornada evolutiva, fosse finalmente tão científica quanto a biológica. Quanto à vantagem ideológica, muito fácil de situar, se é verdade que a história é tomada em uma duração análoga à do vivente, se são os mesmos processos de evolução que estão em ação na vida e na história, então as sociedades humanas não têm uma especificidade particular, então as sociedades humanas não tem outra legalidade, não tem outra determinação ou regularidade senão a da própria vida. E, tal como não há revolução violenta na vida, mas simplesmente uma lenta acumulação de mutações minúsculas, da mesma forma a história humana não pode realmente trazer em si revolução violenta, ela apenas trará em si pequenas mudanças imperceptíveis. Metaforizando a história pelas formas de vida, garantir-se-ia assim que as sociedades humanas não seriam suscetíveis de revolução. Creio que o estruturalismo e a história permitem abandonar essa grande mitologia biológica da história e da duração. O estruturalismo, definindo as transformações, a história, descrevendo os tipos de acontecimentos e os tipos de duração diferentes, tornam possíveis simultaneamente o aparecimento das descontinuidades na história e o aparecimento de transformações regradas e coerentes. O estruturalismo e a história contemporânea são instrumentos teóricos graças aos quais se pode, contrariamente à velha ideia da continuidade, pensar realmente a descontinuidade dos acontecimentos e a transformação das sociedades (*Ibid.*, p. 294-295).

Nessa conferência, Foucault enfatiza as contribuições oferecidas pelo método da história serial para o estudo do crescimento populacional na passagem dos séculos XVIII e XIX, considerado por ele um acontecimento que tornou possível o desenvolvimento industrial no século XIX. Ele fala sobre como a história serial e o estruturalismo oferecem instrumentos capazes de pensar a descontinuidade dos acontecimentos e a transformação das sociedades. No curso de 1976, na última aula, Foucault introduz um conceito importante para os cursos

seguintes, a de biopolítica. Veremos no segundo capítulo que a biopolítica é, para Foucault, uma tecnologia de poder que emerge na segunda metade do século XVIII graças ao crescimento populacional. Antes de introduzir essa noção, Foucault dedicou várias aulas para falar sobre as regularidades e as transformações de uma matriz discursiva que tem significativos impactos tanto o campo do saber histórico, quanto na prática política. Vamos trabalhar na última seção do segundo capítulo uma aula do curso *Sécurité, Territoire, Population* em que Foucault retoma a temática por ele trabalhada em *Les mots et les choses* sobre o aparecimento do homem como objeto de conhecimento; contudo, em 1978, Foucault não privilegia as regularidades no campo dos discursos, ele trabalha o aparecimento do homem como objeto de conhecimento em correlação com o crescimento da população; e retoma a descontinuidade entre a análise da riqueza e a economia política, a história natural e a biologia e a gramática geral e a filologia interessado em trabalhar o que tornou possível essa transformação. Assim, gostaríamos de ressaltar que, no momento em que trabalha as contribuições do estruturalismo e da história serial para a abordagem histórica, depois de envolver suas pesquisas em uma mutação no campo do saber histórico, Foucault faz algumas menções que são retomadas nas pesquisas que ele desenvolve depois de 1975. Ao conciliar em seu curso uma pesquisa que considera as especificidades de uma matriz discursiva que tem a particularidade de ser ao mesmo tempo histórica e política com uma pesquisa que oferece outra perspectiva para o acontecimento relacionado ao aparecimento do homem como objeto de conhecimento, Foucault parece manter aspectos relacionados às pesquisas arqueológicas das formações discursivas com aspectos relacionados às genealogias das relações de saber e poder.

Depois de acompanhar a maneira como o trabalho de Dumézil aparece nessa conferência como um referencial para Foucault pensar a articulação da análise estrutural com a história efetiva no sentido de oferecer contribuições para se pensar as transformações que levaram a sociedade romana a se tornar uma sociedade controlada pelo Estado, vamos estudar a aula inaugural de Foucault no *Collège de France* oferecida meses depois da conferência *Revenir à l'histoire* tendo em vista que nessa aula, Foucault apresenta pela primeira vez, segundo B. Harcourt, a genealogia como abordagem metodológica e situa Dumézil como um referencial importante para suas pesquisas.

Em suma, a conferência que antecede a aula inaugural no *Collège de France* mostra como o debate suscitado pela publicação de *Les mots et les choses* desdobra noções e princípios metodológicos que reverberam nas suas pesquisas a partir de então: a importância da noção de acontecimento, da descontinuidade e uma nova maneira de pensar o tempo na história como duração múltipla, questões que aparecem para contrapor-se ao envolvimento de certa maneira

de pensar a histórica com o modelo biológico e evolutivo. De um lado, ele extrai do trabalho de Dumézil o modo como se pode vislumbrar a partir do quadro de diferenças questões históricas referentes a militarização da sociedade romana e sobre as condições de transformação dessa sociedade. De outro, das análises sobre o porto de Sevilha, o modo como a história serial multiplica os níveis da análise, as discontinuidades e concilia o estudo da longa duração preservando a singularidade dos acontecimentos.

Em 1976, como veremos no segundo capítulo, além de revisar seu comprometimento com a teoria da descontinuidade, a pesquisa de Foucault toca no vínculo entre o saber histórico e o modelo biológico quando marca as transformações que o discurso que aproxima o modelo da guerra da política passa no decorrer de sua história, assim como estabelece as diferenças das vertentes desse mesmo discurso mobilizado por classes e historiadores com sonhos políticos opostos. Na seção seguinte, vamos observar de que maneira Foucault, faz considerações metodológicas em sua aula inaugural no *Collège de France* sem tratar da arqueologia, retomando a relação direta entre o princípio da descontinuidade com a noção de série estabelecida meses antes na conferência que acabamos de estudar.

1.9 L'Ordre du discours – a realidade material do discurso;

Em novembro de 1969, os professores do *Collège de France* transformaram a cadeira *História do pensamento filosófico* ocupada por Jean Hyppolite até seu falecimento em *História dos sistemas de pensamento*. Em abril de 1970, Foucault é eleito para ocupar essa cadeira. Na aula inaugural, em dezembro de 1970, Foucault esboça o que pretende trabalhar nos cursos dos anos seguintes e apresenta sua hipótese de trabalho relacionando os procedimentos de exclusão com a produção social dos discursos. Nesta aula, Foucault reorganiza as exigências metodológicas para as suas pesquisas sem mencionar a arqueologia, a partir de conceitos bem marcados nos textos que trabalhamos até aqui. Nesta seção, vamos acompanhar a maneira como Foucault apresenta sua hipótese de trabalho, como ele reorganiza suas exigências metodológicas e a referência que ele faz a três pensadores que marcaram sua trajetória – Hyppolite, Dumézil e Canguilhem.

A hipótese apresentada por Foucault para situar o seu trabalho em geral é a de que a produção social do discurso é controlada, selecionada, organizada e redistribuída por procedimentos que cumprem a função de conjurar os poderes e os perigos do discurso, de dominar seu acontecimento e desviar-se de sua materialidade. Assim, ele organiza as suas pesquisas no sentido de mostrar os perigos, os poderes, o acontecimento aleatório e a materialidade dos discursos. Para tanto, ele toma como ponto de partida os procedimentos de exclusão que controlam, organizam, selecionam e redistribuem a produção social do discurso:

(i) os procedimentos da interdição, (ii) da separação e da rejeição da loucura e (iii) os procedimentos que promovem a oposição entre o verdadeiro e o falso. Nessa aula, Foucault atribui particular importância aos procedimentos que promovem a oposição entre verdadeiro e o falso. Para tratar desses procedimentos, ele distingue dois níveis de análise: um situado na dimensão interna do discurso, nível em que a separação entre o que é verdade e o que é falso não se dá a partir de uma disposição arbitrária, violenta; e um nível situado na dimensão que é externa; nível a partir do qual é possível notar, segundo Foucault, um sistema de exclusão que é histórico e institucionalmente constrangedor.

Deste modo, Foucault introduz as noções de “vontade de verdade” e de “vontade de saber” através das seguintes questões: qual é essa vontade de verdade que atravessa séculos através dos nossos discursos? Qual é o tipo de separação entre verdade e falsidade que rege a nossa vontade de saber? A vontade de verdade é considerada por ele o sistema de exclusão que mais interessa a Foucault, pois ela atravessa, orienta e reforça os demais sistemas de exclusão e porque “é dela sem dúvida que menos se fala” (2009, p. 19). Fala-se pouco sobre a vontade de verdade, segundo Foucault, porque ela aparece como se fosse “mascarada pela própria verdade em seu desenrolar necessário” (*Ibid.*, p. 19-20). Assim, o filósofo menciona brevemente a ideia de que o discurso verdadeiro não reconhece a vontade de verdade que o atravessa devido a algo que está relacionado à sua forma: “O discurso verdadeiro, que a necessidade de sua forma liberta do desejo e libera do poder, não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa” (*Ibid.*, p. 20). Dito isso, ele faz as seguintes considerações:

Assim, só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura (*Ibid.*, p. 20).

Segundo Foucault, os procedimentos de controle e delimitação - interdição, separação e rejeição da loucura e oposição entre o verdadeiro e o falso – funcionam na dimensão externa do discurso; dimensão em que é possível marcar a diferença entre discurso verdadeiro e vontade de verdade, apontar para os efeitos de poder dos discursos verdadeiros e alcançar a parte do discurso que põe em jogo o poder e o desejo. Foucault menciona também os procedimentos internos de classificação, ordenação e distribuição; procedimentos que visam submeter a dimensão do acontecimento e do acaso do discurso: o comentário, o autor e as disciplinas. Eles limitam o discurso através do jogo de uma identidade da repetição e do mesmo (comentário), da forma da individualidade e do eu (autor) e da forma de uma reatualização permanente de suas regras (disciplina). Há ainda um conjunto de procedimentos de controle do discurso que

determina as condições do seu funcionamento de modo a não permitir que todos tenham acesso a ele: “Rarefação, desta vez, dos sujeitos que falam; ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfazer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo” (*Ibid.*, p. 37): as formas ritualizadas que definem a qualificação dos indivíduos que falam e todo um conjunto de signos que devem acompanhar o discurso – gestos, comportamentos, circunstâncias, as sociedades de discurso, os grupos doutrinários e as apropriações sociais. Em suma, esses procedimentos “garantem a distribuição dos sujeitos que falam nos diferentes tipos de discurso e a apropriação dos discursos por certas categorias de sujeito” (*Ibid.*, p. 44).

Na aula inaugural no *Collège de France*, o filósofo francês considera que a forma da vontade de verdade que predominou no pensamento ocidental data de uma mutação que ocorreu entre os séculos VI e V a. C., no momento em que perde validade a maneira como o discurso verdadeiro era disseminado e aceito. Antes desse período, o discurso verdadeiro pronunciava a justiça, atribuía a cada um a sua parte, era um discurso temido, pronunciado por pessoas que tinham o direito de fazê-lo, era um discurso que profetizava o futuro “não somente anunciava o que ia se passar, mas contribuía para a sua realização, suscitava a adesão dos homens e se tramava assim com o destino” (*Ibid.*, p. 15). No século V, segundo Foucault, acontece um importante deslocamento, a verdade passa a ser reconhecida não mais no ato ritualizado da enunciação, mas no próprio enunciado. Acontece uma divisão que separou o discurso verdadeiro do discurso falso, o discurso verdadeiro deixou de corresponder ao exercício do poder, deixou de ser um discurso precioso e desejável. Assim, Foucault entende que a vontade de verdade que predomina em sua contemporaneidade foi moldada por essa mutação. A partir dessa cisão na vontade de verdade o discurso passou a ocupar, segundo Foucault, um espaço mínimo entre pensamento e palavra.

Desde que foram excluídos os jogos e o comércio dos sofistas, desde que seus paradoxos foram amordaçados, com maior ou menor segurança, parece que o pensamento ocidental tomou cuidado para que o discurso ocupasse o menor lugar possível entre o pensamento e a palavra; parece que tomou cuidado para que o discurso aparecesse apenas como um certo aporte entre pensar e falar; seria um pensamento revestido de seus signos e tornado visível pelas palavras, ou, inversamente, seriam as estruturas mesmas da língua postas em jogo e produzindo um efeito de sentido (*Ibid.*, p. 46).

Além dos procedimentos de controle do discurso mencionados, Foucault aponta três temas filosóficos que reforçam essas limitações e exclusões e anulam a realidade do discurso: o sujeito fundante, a experiência originária e a mediação universal. Segundo Foucault, esses temas propõem algo como uma verdade ideal que funciona como uma lei para o discurso, uma racionalidade que é imanente ao princípio de desenvolvimento do discurso e uma ética do conhecimento “que só promete a verdade ao próprio desejo da verdade e somente ao poder de

pensa-la” (*Ibid.*, p. 45). O sujeito fundante, diz Foucault, é um tema filosófico que dispõe de signos, marcas e traços que manifestam o sentido das coisas sem passar pela instância singular do discurso; esse tema cumpre o papel de preencher as formas vazias da língua com suas intenções, fundar horizontes de significações, reaprender o sentido das coisas pela intuição. O tema da experiência originária desempenha um papel análogo ao do sujeito fundante, supõe significações anteriores à experiência que percorrem o mundo numa espécie de reconhecimento primitivo, como se houvesse uma cumplicidade primeira com o mundo que funda a possibilidade de falar sobre ele “de designá-lo e nomeá-lo, de julgá-lo e de conhece-lo, finalmente, sob a forma da verdade” (*Ibid.*, p. 48). O tema da mediação universal faz parecer que o discurso se situa no centro da especulação entre o movimento do *logos*, o conceito e o desenvolvimento da racionalidade do mundo pela consciência. Para o tema da mediação universal, segundo Foucault, o discurso é apenas

(..) a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos; e quando tudo pode, enfim, tomar a forma do discurso, quando tudo pode ser dito e o discurso pode ser dito a propósito de tudo, isso se dá porque todas as coisas, tendo manifestado e intercambiado seu sentido, podem voltar à interioridade silenciosa da consciência de si (*Ibid.*, p. 49).

Em suma, para Foucault, os três temas filosóficos anulam a realidade do discurso: “põem em jogo senão os signos. O discurso se anula, assim, em sua realidade, inscrevendo-se na ordem do significante” (*Id.*). Com isso, a leitura que Foucault faz é a de que a aparente veneração do discurso na sociedade ocidental esconde uma espécie de temor que não leva em consideração sua grande proliferação, sua parte perigosa, desordenada e incontrolável:

(...) há, sem dúvida, em nossa sociedade e, imagino, em todas as outras mas segundo um perfil e facetas diferentes, uma profunda logofobia, uma espécie de temor surdo desses acontecimentos, dessa massa de coisas ditas, do surgir de todos esses enunciados, de tudo o que possa haver aí de violento, de descontínuo, de combativo, de desordem, também, e de perigoso, desse grande zumbido incessante e desordenado do discurso (*Ibid.*, p. 50).

É a partir da constatação da elisão na realidade do discurso, do apagamento de tudo o que há de violento, de desordenado e incontrolável no campo dos discursos, que Foucault introduz suas considerações metodológicas. Diz ele que, para apagar esse temor, será preciso analisar o discurso em suas condições, seus jogos e seus efeitos através de três decisões que correspondem a três grupos de funções, a saber: “questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante” (*Ibid.*, p. 51). Assim, Foucault aponta quatro princípios de método implicados a partir dessas decisões: princípio de inversão, descontinuidade, especificidade e exterioridade; aos quais correspondem quatro noções, respectivamente: acontecimento, série, regularidade e condição de possibilidade. Noções que estão situadas em oposição a outras que, segundo Foucault, “dominam a história tradicional das ideias”: acontecimento x criação, série x unidade, regularidade x originalidade

e condição de possibilidade x significação. Desse modo, Foucault inscreve as suas abordagens metodológicas na disposição de opor-se tanto aos temas filosóficos tratados, quanto à abordagem tradicional da história das ideias que “procurava o ponto da criação, a unidade de uma obra, de uma época ou de um tema, a marca da originalidade individual e o tesouro indefinido das significações ocultas” (*Ibid.*, p. 54).

Nesse contexto, Foucault faz algumas considerações sobre o debate que a história contemporânea proporcionou e que diz respeito a relação entre uma atenção dedicada a contextualizar o acontecimento e uma atenção dedicada a longa duração. Para Foucault, não há uma relação contraditória entre elas, pelo contrário, elas se complementam:

(...) foi por estreitar ao extremo o acontecimento, por levar o poder de resolução da análise até as mercuriais, às atas notariais, aos registros paroquiais, aos arquivos portuários seguidos ano a ano, semana a semana, que se viu desenhar para além das batalhas, dos decretos, das dinastias ou das assembleias, fenômenos maciços de alcance secular ou plurissecular (*Ibid.*, p. 55).

As noções fundamentais da abordagem histórica a qual Foucault aproxima suas pesquisas são as de acontecimento e série e todo o jogo de noções que estão conectadas com elas, a saber: a de regularidade, de casualidade, de descontinuidade, de dependência e de transformação. A análise dos discursos, para Foucault, está atrelada ao trabalho efetivo dos historiadores e não, como ele diz, ao modo como os “filósofos de ontem” pensam a história.

Para lidar com os problemas filosóficos dessa abordagem histórica e filosófica, Foucault trata do estatuto da noção de acontecimento e da descontinuidade. Assim, ele define a noção de acontecimento da seguinte maneira: trata-se de uma noção paradoxal que “consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais” (*Ibid.*, p. 57) e que não é da ordem dos corpos e tampouco é imaterial. Por conseguinte, Foucault considera que uma filosofia do acontecimento encaminha-se também em uma direção paradoxal chamada por ele de “materialismo do incorporeal”.

Quando discorre sobre a noção de descontinuidade, Foucault faz referência a acontecimentos que são exclusivamente discursivos e que devem ser tratados como séries homogêneas e *descontínuas umas em relação às outras*. Assim, a descontinuidade, diz Foucault, não se refere a uma ruptura na ordem da sucessão dos instantes do tempo, tampouco a uma pluralidade de sujeitos pensantes; a descontinuidade diz respeito a “cesuras que rompem o instante e dispersam o sujeito em uma pluralidade de posições e funções possíveis” (*Ibid.*, p. 58). Portanto, essa noção opõe-se “as menores unidades tradicionalmente reconhecidas” que são as de sujeito e de instante. O que aparece quando se tira da análise essas unidades? O que aparece, diz Foucault, são séries descontínuas de relações que não são da ordem da sucessão ou da simultaneidade em uma ou muitas consciências. A partir dessas séries de relações é preciso

elaborar “uma teoria das sistematicidades descontínuas” (*Ibid.*, p. 59) sem recorrer às filosofias do sujeito e do tempo.

Então, Foucault organiza em dois grupos os quatro princípios metodológicos necessários para a sua proposta de pesquisa: um crítico e outro genealógico. O conjunto crítico busca “cercar as formas da exclusão, da limitação, da apropriação” para mostrar de que modo elas se formaram, a que necessidades elas respondem, como elas se modificaram, como se deslocaram, qual a força que elas exerceram efetivamente e em que medida essas formas foram contornadas. O conjunto crítico de procedimentos metodológicos põe em ação o princípio metodológico da inversão que, atrelado à noção de acontecimento, consiste em reconhecer as figuras como a do autor, do comentário, da disciplina tradicionalmente tomadas como fonte, princípio de expansão e de continuidade dos discursos, um jogo negativo de recorte e de rarefação do discurso.

O que vai interessar a Foucault de imediato nos cursos que ministrará no *Collège de France* diz respeito ao terceiro sistema de exclusão – a vontade de verdade. Ele diz que vai tentar perceber “como se realizou, mas também como se repetiu, se reconduziu, se deslocou essa escolha da verdade no interior da qual nos encontramos, mas que renovamos continuamente” (*Ibid.*, p. 62). Primeiramente, ele irá estudar os séculos VI-V na Grécia para notar de que maneira acontece uma separação entre, de um lado, um discurso verdadeiro e falso e, de outro, um discurso eficaz, ritualístico, carregado de poderes e de perigos. Em segundo lugar, ele pretende estudar como apareceu “uma ciência do olhar, da observação, da verificação, uma certa filosofia natural inseparável, sem dúvida, do surgimento de novas estruturas políticas” (*Ibid.*, p. 62) na passagem dos séculos XVI para o XVII; período em que aparece uma nova forma da vontade de saber. Além dos séculos VI-V a. C. e dos séculos XVI e XVII, Foucault também pretende estudar o começo do século XIX, considerado por ele o momento de fundação da ciência moderna, de formação de uma sociedade industrial e de uma ideologia positivista. Trata-se, diz Foucault, de “Três cortes na morfologia de nossa vontade de saber” (*Ibid.*, p. 63). Além do estudo dedicado a esses três momentos importantes para a morfologia da vontade de saber, Foucault também pretende medir, por exemplo, os efeitos dos discursos com pretensão científica sobre as práticas e os discursos que constituem o sistema penal. A partir do conjunto crítico que organizou para as suas pesquisas, Foucault pretende abordar um outro nível que vai analisar os procedimentos de limitação dos discursos – o autor, o comentário e a disciplina.

O conjunto genealógico de procedimentos metodológicos tem o objetivo de investigar como as séries de discursos “se formaram, através, apesar ou com o apoio desses sistemas de

coerção” (*Ibid.*, p. 60) e de entender “qual foi a norma específica de cada uma e quais foram suas condições de aparição, de crescimento, de variação” (*Ibid.*, p. 60-61); esse conjunto opera a partir dos princípios metodológicos da descontinuidade, especificidade e exterioridade. O princípio de descontinuidade, atrelado à noção de série, é aquele que o conduz a evitar procurar algo como um discurso “ilimitado, contínuo e silencioso” (*Ibid.*, p. 52) reprimido, recalcado, pelos sistemas de rarefação dos discursos. Para evitar esse caminho, Foucault trata os discursos como práticas descontínuas “que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem” (*Ibid.*, p. 52-53). O princípio da especificidade, atrelado à noção de regularidade, é, diz Foucault, aquele o afasta de tomar o discurso a partir de significações prévias. Dessa maneira, diz Foucault, o discurso não é “cúmplice de nosso conhecimento (...) não há providência pré-discursiva que o disponha a nosso favor” (*Ibid.*). Assim, Foucault concebe o discurso como “uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos” (*Ibid.*, p. 53). Por fim, Foucault discorre sobre o princípio da exterioridade: trata-se de um princípio que faz suas pesquisas partirem da regularidade do discurso para então investigar as suas condições *externas* de possibilidade, isto é, aquelas que proporcionam o contato com “à série aleatória desses acontecimentos e fixa suas fronteiras” (*Id.*). O princípio de exterioridade permite a Foucault não recorrer à ideia de que há um núcleo interior e escondido entre as condições externas dos discursos e sua realidade material.

Entre o conjunto crítico e genealógico há, diz Foucault, uma relação de complementariedade. Desse modo, ele apresenta o conjunto crítico de procedimentos metodológicos como aquele que está dedicado ao estudo dos processos de rarefação, de reagrupamento e de unificação dos discursos e o conjunto genealógico como aquele que vai tratar da formação efetiva no interior e no exterior dos limites do controle dos discursos “a maior parte das vezes, de um lado e de outro da delimitação” (*Ibid.*, p. 65); vai tratar da formação dos discursos “ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular” (*Ibid.*, p. 65-66). O que diferencia essas tarefas não é o objeto e o domínio sobre os quais se dedicam, mas “o ponto de ataque, de perspectiva e de delimitação” (*Ibid.*, p. 67). Portanto, para Foucault, a tarefa crítica e a genealógica são complementares e inseparáveis:

(...) de sorte que toda tarefa crítica, pondo em questão as instâncias do controle, deve analisar ao mesmo tempo as regularidades discursivas através das quais elas se formam; e toda descrição genealógica deve levar em conta os limites que interferem nas formações reais (*Ibid.*, p. 66).

Para exemplificar essa relação de complementariedade, Foucault fala da heterogeneidade dos discursos sobre a sexualidade e dos discursos que fazem referência à pobreza e à riqueza nos séculos XVII e XVIII. Para realizar um estudo do discurso da

sexualidade, diz ele, é preciso analisar ao mesmo tempo os discursos literários, religiosos ou éticos, biológicos e médicos, jurídicos enfim, um conjunto de discursos que nomeiam, descrevem, metaforizam, explicam e julgam a sexualidade: “Estamos muito longe de haver constituído um discurso unitário e regular da sexualidade” (*Id.*). As interdições que interferem no discurso da sexualidade têm formas diferentes no discurso literário, no discurso da medicina, no discurso da psiquiatria... essas diferentes regularidades discursivas não reforçam, deslocam e contornam os interditos da mesma maneira. Assim, Foucault considera que o estudo sobre as interdições que atingem o discurso da sexualidade só poderá ser realizado “conforme pluralidades de séries nas quais interfiram interditos que, ao menos em parte, sejam diferentes em cada uma delas” (*Ibid.*, p. 68). Do mesmo modo, diz Foucault, estudar os discursos que tratam da riqueza e da pobreza entre os séculos XVII e XVIII exigiria também tratar um conjunto heterogêneo de enunciados formulados pelos ricos, pelos pobres, pelos sábios e pelos ignorantes, pelos protestantes, pelos católicos, pelos oficiais do rei, pelos comerciantes, pelos moralistas: “Cada qual tem sua forma de regularidade, e igualmente seus sistemas de coerção. Nenhum deles prefigura exatamente essa outra forma de regularidade discursiva que tomará forma de uma disciplina e chamar-se-á “análise das riquezas”, depois, “economia política”” (*Ibid.*, p. 68).

Assim, 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; procura detectar, destacar esses princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso. Digamos, jogando com as palavras, que ela pratica uma desenvoltura aplicada. 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 propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas. Chamemos de positividade 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 (*Ibid.*, 70).

A análise do discurso entendido a partir dos conjuntos críticos e genealógicos de princípios metodológicos não visa desvendar a universalidade de um sentido, mas mostrar “o jogo da rarefação imposta, com um poder fundamental de afirmação. Rarefação e afirmação, rarefação, enfim, da afirmação, e não generosidade contínua do sentido, e não monarquia do significante” (*Ibid.*, p. 70). Foucault encerra o bloco da sua aula em que trata dos conjuntos críticos e genealógicos de suas pesquisas provocando aqueles que aproximam suas pesquisas do estruturalismo: “E agora, os que tem lacunas de vocabulário que digam – se isso lhes soar melhor – que isto é estruturalismo” (*Id.*).

No último bloco de sua aula inaugural, Foucault menciona três pensadores que o influenciam e o inspiram: Dumézil, Canguilhem e Hyppolite. Ele diz que Dumézil o incentivou

a pesquisar e o ensinou “a analisar a economia interna de um discurso de modo totalmente diferente dos métodos de exegese tradicional ou do formalismo linguístico” (*Ibid.*, p 71). Foucault atribui a influência de Dumézil também ter aprendido a “detectar, de um discurso ao outro, pelo jogo das comparações, o sistema das correlações funcionais”, a “descrever as transformações de um discurso e as relações com a instituição” (*Id.*). Foucault considera que o contato com os trabalhos de historiadores das ciências, sobretudo, com os de Canguilhem, o levou a ter a ideia de aplicar esse método de análise do discurso em campos diferentes dos quais o fizera Dumézil. Além disso, ele diz que foi graças a Canguilhem que ele compreendeu que a história da ciência não está presa na “crônica das descobertas ou das descrições das ideias e opiniões que cercam a ciência do lado de sua gênese indecisa ou do lado de suas origens exteriores” (*Ibid.*, p. 72). O trabalho de Canguilhem o encorajou a compreender que a história da ciência poderia ser feita como a história de “um conjunto ao mesmo tempo coerente e transformável de modelos teóricos e de instrumentos conceituais” (*Id.*). Foucault recorda o aspecto mais conhecido da obra de Hyppolite: os estudos sobre o pensamento de Hegel, dizendo que o conteúdo apresentado na aula inaugural é bastante infiel ao *logos* hegeliano e marcando o esforço que há em sua época de escapar de Hegel “seja pela lógica ou pela epistemologia, seja por Marx ou por Nietzsche” (*Ibid.*, p. 72). Escapar de Hegel, não obstante, diz Foucault, requer que se aprecie “o quanto custa separar-se dele” (*Id.*). Assim, ele coloca esse esforço em conexão com o que aprendera com Hyppolite: foi ele quem “teve o cuidado de tornar presente essa grande sombra, um pouco fantasmagórica, de Hegel que rondava desde o século XIX e com a qual nos batíamos obscuramente” (*Ibid.*, p .73); foi a tradução de Hyppolite da *Fenomenologia do Espírito* para o francês que deu a Hegel essa presença fantasmagórica. A leitura que Foucault faz é a de que o estudo de Hyppolite foi guiado pela inquietação acerca da possibilidade de uma filosofia não-hegeliana. Para Foucault, a inquietação de Hyppolite pretendia fazer da presença fantasmagórica de Hegel “um esquema de experiência da modernidade” e, inversamente, “fazer de nossa modernidade o teste do hegelianismo e, assim, da filosofia” (*Id.*). Hyppolite fazia do seu estudo de Hegel, diz Foucault, “o lugar de uma experiência, de um enfrentamento em que não tinha nunca a certeza de que a filosofia sairia vitoriosa; não se servia do sistema hegeliano como de um universo tranquilizador; via ali o risco extremo assumido pela filosofia” (*Id.*). Dessa maneira, Foucault encerra a aula situando o seu trabalho de pesquisa sob o signo das pesquisas de Hyppolite, destacando os seus deslocamentos em relação à filosofia hegeliana: a transformação do tema da perfeição da consciência de si em interrogação repetitiva, a ideia de uma filosofia presente, móvel e inquieta em contato incessante com a não-filosofia e a interrogação acerca do começo da filosofia e suas implicações

para o campo da história: “se a filosofia deve começar como discurso absoluto, o que acontece com a história e o que é esse começo que se inicia com um indivíduo singular, em uma sociedade, em uma classe social e em meio às lutas?” (*Ibid.*, p. 76).

Em vez de conceber a filosofia como a totalidade enfim capaz de se pensar e de se apreender no movimento do conceito, Jean Hyppolite fazia dela o fundo de um horizonte infinito, uma tarefa sem término: sempre a postos, sua filosofia nunca estava prestes a acabar-se. Tarefa sem fim, tarefa sempre recomeçada, portanto, condenada à forma e ao paradoxo da repetição: a filosofia como pensamento inacessível da totalidade era para Jean Hyppolite aquilo que poderia haver de repetível na extrema irregularidade da experiência; aquilo que se dá e se esconde como questão sem cessar retomada na vida, na morte, na memória: assim, *o tema hegeliano da perfeição na consciência de si, ele o transformava em um tema de interrogação repetitiva*. Mas, visto que ela era repetição, a filosofia não era ulterior ao conceito; ela não precisava dar continuidade ao edifício da abstração, devia sempre manter-se retirada, romper com suas generalidades adquiridas e *recolocar-se em contato com a não filosofia*; devia aproximar-se, o mais possível, não daquilo que a encerra mas do que a precede, do que ainda não despertou para sua inquietação; devia retomar, para pensa-las, não para reduzi-las, a singularidade da história, as racionalidades regionais da ciência, a profundidade da memória na consciência; aparece, assim, *o tema de uma filosofia presente, inquieta, móvel em toda sua linha de contato com a não-filosofia*, não existindo senão por ela, contudo, e revelando o sentido que essa não filosofia tem para nós. Ora, se ela existe nesse contato repetido com a não-filosofia, o que é o começo da filosofia? Já está lá, secretamente presente no que não é ela, começando a formular-se a meia-voz no murmúrio das coisas? Mas, então, o discurso filosófico não tem mais, talvez, razão de ser; ou, então, deve ela começar sobre uma base ao mesmo tempo arbitrária e absoluta? Vê-se substituir-se, assim, o tema hegeliano do movimento próprio ao imediato pelo tema do fundamento do discurso e de sua estrutura formal (*Ibid.*, p. 75-76 – grifo nosso).

Na aula inaugural no *Collège de France*, Foucault fala sobre as pesquisas que irá realizar nos anos seguintes, organiza os princípios metodológicos que o guiarão sem mencionar diretamente a arqueologia, atribui relevância aos procedimentos de exclusão dos discursos, fala sobre pensadores que serviram de inspiração para sua trajetória de pesquisa e apresenta os temas filosóficos contra os quais sua abordagem metodológica se elabora. Dos textos trabalhados até agora, é a primeira vez que Foucault fala sobre a morfologia da vontade de verdade cujas fases coincide com as descontinuidades que foram marcadas em *Les mots et les choses*. Todavia, seu horizonte se expande consideravelmente tendo em vista a referência à Grécia arcaica e antiga que aparece no livro de 1966 apenas quando Foucault faz suas considerações sobre a história, no último capítulo. Dos textos analisados, é a primeira vez que, ao tratar da descontinuidade, Foucault fala no exercício de traçar uma teoria das sistematicidades descontínuas.

As considerações que Foucault faz sobre o trabalho de Hyppolite dizem muito, nos parece, sobre como Foucault entende sua própria filosofia: uma filosofia presente, inquieta, móvel e incessantemente em contato com o não-filosófico. Para o debate que estamos propondo sobre como entender a relação entre arqueologia e genealogia isso é importante porque indica as oscilações, a dificuldade e a complexidade que é possível notar ao pesquisar a trajetória de Foucault. Ao falar sobre Dumézil, Foucault menciona algo que se faz muito presente em seus

textos, a tentativa de uma análise da economia interna dos discursos pelo jogo das comparações e das correlações. Como veremos no segundo capítulo, o estudo que Foucault fará sobre o discurso histórico-político contém aspectos do conjunto crítico e genealógico de princípios metodológicos tendo em vista que ele visa mostrar como esse discurso se formou, a quais necessidades responde, a força que esse discurso teve efetivamente e seu poder de afirmação. Seu estudo é marcado pelo jogo de comparações entre esse discurso e o discurso que o desqualificou.

Depois de acompanhar a maneira como Foucault define acontecimento como uma noção que ao mesmo tempo em que não é da ordem dos corpos, mas que está situada na relação entre elementos materiais, vamos acompanhar o modo como ele vai definir acontecimento e vai lidar com um conjunto de textos de Nietzsche para trabalhar a relação da genealogia nietzschiana com a história na seção seguinte.

1.10 *Nietzsche, la généalogie, l'histoire – a genealogia como arma;*

O texto *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* foi publicado em 1971 em uma coletânea de artigos em homenagem a Jean Hyppolite. Nesse artigo, Foucault leva em consideração vários textos de Nietzsche (de 1874 a 1888)¹⁷ para apresentar os aspectos que caracterizam o procedimento genealógico e sua leitura sobre a maneira como Nietzsche recoloca-se em relação à história.

A genealogia é apresentada como um procedimento meticuloso, paciente, documentário, obstinado pela erudição; como um procedimento que tem o objetivo de assinalar a singularidade do acontecimento para preservá-la dos desdobramentos metaistóricos das significações e da monotonia da finalidade. Trata-se de um procedimento de pesquisa que se opõe a abordagem metafísica da origem (entendida como estado de perfeição e lugar da verdade). Para Foucault, a genealogia aparece como uma recusa de Nietzsche em relação à pesquisa da origem, isto é, uma tentativa de “captar a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente guardada em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental e sucessivo” (*Ibid.*, p. 262). Assim, ele situa o trabalho do genealogista Nietzsche como aquele que recorre à história para mostrar que por trás das coisas, em seu começo, encontra-se “o segredo de que elas são sem essência ou que sua essência

¹⁷ Os textos aos quais Foucault faz referência são: *Considerações intempestivas* (1874), *Humano, Demasiado humano* (1878), *O viajante e sua sombra* (1880), *Aurora* (1881), *Gaia Ciência* (1882), *Além do bem e do mal* (1886), *Genealogia da moral* (1887) e *Crepúsculo dos ídolos* (1888). A leitura que faremos do artigo de Foucault sobre Nietzsche concentra-se em destacar os aspectos que dialogam com as questões metodológicas que estamos discutindo. Deixamos para um exercício posterior um estudo cauteloso dedicado a tratar especificamente sobre a leitura que Foucault faz dos textos de Nietzsche.

foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (*Id.*). O procedimento genealógico, assim, é apresentado por Foucault como aquele que mostra que o começo das coisas é marcado não pela identidade preservada da origem, mas pela *discórdia*; contra a pesquisa da origem, o começo histórico é considerado pelo genealogista como um momento de ironia e de proliferação de erros. A genealogia engaja-se em inverter a relação estabelecida entre origem e verdade para mostrar que “por trás da verdade, sempre recente, avara e comedida, há a proliferação milenar de erros” (*Id.*).

Contudo, a leitura de Foucault é a de que a oposição de Nietzsche à pesquisa da origem não sugere que os episódios da história sejam considerados por ele inacessíveis. Pelo contrário, a oposição de Nietzsche à pesquisa da origem enseja uma outra maneira de pesquisa histórica que dedica atenção para as meticulosidades, para os acasos dos começos, para as maldades; trata-se de uma abordagem de estudo da história que se propõe a retirar as máscaras. Dessa maneira, Foucault relaciona o procedimento genealógico com o procedimento diagnóstico:

O genealogista tem necessidade da história para conjurar a ilusão da origem, um pouco como o bom filósofo tem necessidade do médico para conjurar a sombra da alma. É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas que dão conta dos começos, dos atavismos e das hereditariedades; assim como é necessário saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e energia, seus colapsos e resistências para avaliar o que é um discurso filosófico. A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris, assim como suas síncope, é o próprio corpo do devir. É preciso ser metafísico para procurar sua alma na idealidade longínqua da origem (*Id.*).

Então, Foucault apresenta o jogo de sentido que os termos relacionados à origem possuem nos textos de Nietzsche. Segundo ele, o termo *Ursprung* (origem) é empregado de maneiras diversas nesses textos: aparece em alternância com *Entstehung* (emergência) e *Herkunft* (procedência), em relação de oposição com o termo *Herkunft* e é empregado de modo irônico e depreciativo. Em linhas gerais, Foucault dedica-se a investigar o jogo que Nietzsche faz com esses termos¹⁸ e a indicar uma leitura sobre ele. Assim, ele considera que os termos

¹⁸ “No início do texto [Prefácio de *A genealogia da moral*], o objeto de pesquisa é definido como a origem dos preconceitos morais; o termo então utilizado é *Herkunft*. Em seguida, Nietzsche volta atrás e faz o histórico dessa investigação em sua própria vida; lembra o tempo em que ele “caligrafava” a filosofia e se perguntava se era preciso atribuir a Deus a origem do mal. Questão que agora o faz sorrir e sobre a qual diz justamente que era uma pesquisa de *Ursprung*”; usa a mesma palavra para caracterizar um pouco melhor o trabalho de Paul Ree. A seguir, ele evoca as análises propriamente nietzschianas iniciadas com *Humano, demasiado humano*; para caracterizá-las, ele fala de *Herkunftshypothesen*. Ora, aqui o emprego do termo *Herkunft* não é certamente arbitrário: ele serve para designar vários textos de *Humano, demasiado humano* dedicados à origem da moralidade, da ascese, da justiça e do castigo. No entanto, em todos estes desenvolvimentos, a palavra então empregada tinha sido *Ursprung*. É como se, na época da *Genealogia*, e nesse ponto do texto, Nietzsche quisesse enfatizar uma oposição entre *Herkunft* e *Ursprung* com a qual ele não trabalhava 10 anos antes. Mas, logo depois do uso específico desses dois termos, Nietzsche retorna, nos últimos parágrafos do prefácio, a um uso neutro e equivalente.” (*Ibid.*, p. 261-262).

Herkunft e *Entstehung* – e não *Ursprung* - precisam, o objeto da genealogia. O termo *Herkunft* quer dizer proveniência, é utilizado com frequência para tratar de características genéricas que permitem assimilar os indivíduos uns aos outros (raça, tipo social, por exemplo). Todavia, o uso desse termo ressaltado por Foucault conduz a uma dissolução dos caracteres individuais:

Ali onde a alma pretende se unificar, ali onde o Eu se inventa uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte à procura do começo – dos inumeráveis começos que deixam essa suspeita de cor, essa marca quase apagada que não poderia enganar um olho por pouco histórico que ele fosse; a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular, nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos (*Id.*).

Deste modo, Foucault considera que a análise da proveniência é uma maneira de “descobrir que, na raiz do que conhecemos e do que somos, não há absolutamente a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (*Ibid.*, p. 266); a análise da proveniência permite encontrar a proliferação dos acontecimentos onde a história tradicional vislumbra o aspecto único de uma característica ou de um conceito. Assim, Foucault afasta a ideia de que a genealogia recua no tempo “para estabelecer uma grande continuidade” ou que ela visa mostrar que “o passado está ainda ali, bem vivo no presente” (*Id.*). Não se trata de pensar a genealogia como uma investigação que visa traçar a evolução de uma espécie ou o destino de um povo. A análise da proveniência ressalta a genealogia como uma maneira de situar os acontecimentos, mantendo as suas dispersões, seus ínfimos desvios, suas completas inversões, seus erros “que fizeram nascer o que existe e tem valor para nós” (*Ibid.*, p. 266). Assim, apesar das associações que Nietzsche faz entre os termos *Herkunft* e *Erbschaft* (herança), a investigação da proveniência, para Foucault, não tem como objeto algo que se acumula, mas um conjunto de falhas, de fissuras, de estratos heterogêneos que tornam essa herança instável. Trata-se de um estudo que não pretende fundar algo, mas agitar o que era percebido como imóvel, fragmentar o que era considerado unificado, mostrar a heterogeneidade do que se imaginava conforme a si mesmo.

A última característica que Foucault aponta em relação a análise da proveniência trata do corpo. Enquanto análise da proveniência, a genealogia está, diz Foucault, na articulação do corpo com a história. O corpo é considerado a “superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marcam e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (ao qual ele tenta atribuir a ilusão de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização” (*Ibid.*, p. 266). Assim, a genealogia mostra o corpo marcado pela história, porque é o corpo “que sustenta, em sua vida e sua morte, em sua força e fraqueza, a sanção de qualquer verdade

e de qualquer erro, tal como ele sustenta também, e inversamente, a origem – proveniência” (*Id.*).

O termo *Entstehung* quer dizer emergência, princípio e lei singular de um aparecimento. A análise da emergência é uma maneira de tomar o aparecimento de algo ressaltando o jogo casual das dominações e a série dos diversos sistemas de submissão envolvidos. Trata-se de uma análise que não acredita no “no trabalho obscuro de uma destinação que procuraria emergir desde o primeiro momento” (*Ibid.*, p. 268) e que considera a emergência produto de um determinado estado de forças. Deste modo, Foucault enfatiza que a análise da emergência mostra o jogo das forças, o conflito entre elas e o modo como tentam “escapar à degenerescência e recobrar o vigor a partir de seu próprio enfraquecimento” (*Id.*). Para exemplificar, ele fala sobre o modo como Nietzsche em *Além do bem e do mal* trabalha a emergência de uma espécie como um processo que se trava a partir de um longo combate contra as condições desfavoráveis. Foucault exemplifica também mencionando que na *Genealogia da Moral* Nietzsche mostra o movimento pelo qual o ideal ascético emerge como um movimento de luta da força contra ela mesma em estado de enfraquecimento. Foucault entende que, para Nietzsche, a emergência não designa propriamente a energia dos fortes ou a reação dos fracos, mas a relação entre as forças, “o espaço que os divide e se abre entre elas, o vazio através do qual elas trocam suas ameaças e suas palavras” (*Ibid.*, p. 269). Portanto, a leitura de Foucault é a de que a emergência designa um lugar de confronto; contudo, não se trata de um campo fechado a partir do qual uma luta entre adversários em situação de igualdade se desenrola; trata-se de um “não-lugar, uma pura distância, o fato de os adversários não pertencerem ao mesmo espaço” (*Id.*). Por conseguinte, Foucault considera que a tarefa de pensar a relação de dominação em momentos diversos da história requer não entendê-la como uma simples “relação” ou como um simples lugar de disputa; a relação de dominação deve ser apreendida nos rituais em que ela se fixa, rituais que prescrevem direitos, obrigações, procedimentos; rituais que possuem todo um universo de regras que visa satisfazer a violência. Assim, Foucault considera errôneo o esquema tradicional que pensa a guerra como algo que tende a se esgotar em suas contradições, a renunciar à violência e a suprimir-se nas leis da paz civil. A análise da emergência, segundo ele, lida com as leis civis como resultado da dominação, como meios que permitem “relançar ininterruptamente o jogo da dominação”. De tal modo que, ela visa mostrar que os sistemas de regras se instalam na violência e que a humanidade prossegue de dominação em dominação. Trata-se, portanto, de um modo completamente diferente de pensar a emergência se comparado ao modo como a metafísica pensa o aparecimento de coisas diversas como figuras sucessivas de uma significação.

Para tratar de relação da genealogia com a história, Foucault assinala uma ambiguidade notada por ele nos textos de Nietzsche. Ele compara as apóstrofes contra a história nas *Considerações Intempestivas* com a maneira como Nietzsche vai considerar posteriormente a genealogia como história “efetiva” (*wirkliche Historie*). Para Foucault, a crítica de Nietzsche à história é endereçada ao seu sentido tradicional, aquele que reintroduz o ponto de vista supra-histórico, que reduz a diversidade a uma totalidade, que permite o reconhecimento do passado como reconciliação e que supõe uma verdade e uma alma eternas e uma consciência sempre idêntica a si mesma. Contra essa forma de história, Nietzsche propõe a abordagem genealógica de estudo histórico que não se apoia em absolutos e requer um olhar capaz de dissociar a si mesmo e de apagar a unidade do ser humano. Contra o sentido tradicional da história, a história “efetiva” de Nietzsche, diz Foucault, não faz do homem e de seu corpo pontos de apoio para compreender os outros homens; ela *destrói* sistematicamente tudo que é alicerce para uma história pensada como totalidade e como movimento contínuo:

É preciso destruir tudo aquilo que o jogo apaziguante dos reconhecimentos permitia. Saber, mesmo na ordem histórica, não significa “reencontrar” e sobretudo não significa “nos reencontrarmos”. A história será “efetiva” à medida em que reintroduzir o *descontínuo* em nosso próprio ser (*Ibid.*, p. 272 – grifo nosso).

Assim, contra a história tradicional e seus pilares de sustentação, Nietzsche, segundo Foucault, fala na história “efetiva” para inverter “a relação habitualmente estabelecida entre a irrupção do acontecimento e a necessidade contínua” (*Id.*). A história “efetiva” constitui um poderoso recurso contra as abordagens que dissolvem a singularidade do acontecimento para preservar uma continuidade ideal, ela “faz surgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo” (*Id.*). Deste modo, Foucault define a noção de acontecimento como “uma relação de forças que se inverte”, um poder que é confiscado, um vocabulário que é retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece ou se amplia, uma dominação mascarada. A noção de acontecimento reforça que “As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta” (*Ibid.*, p. 273). Para a história “efetiva” o mundo contém uma miríade de acontecimentos entrelaçados e se ele nos parece profundo e pleno de sentido, diz Foucault, é porque há erros e fantasmas que o povoam em segredo:

Acreditamos que nosso presente se apoia em intenções profundas, em necessidades estáveis; pedimos aos historiadores para nos convencer disso. Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que vivemos, sem referências nem coordenadas, em miríades de acontecimentos perdidos (*Id.*).

Se a história tradicional “em sua fidelidade à obediência metafísica” (*Id.*) lança seu olhar longínquo para as alturas, rastejando-se, a história “efetiva”, diz Foucault, lança seu olhar para o mais próximo, para logo se afastar e apreendê-lo à distância: “olhar semelhante ao do médico

que mergulha para diagnosticar e dizer a diferença” (*Ibid.*, p. 274). O sentido histórico é, para a história “efetiva”, mais próximo do conhecimento da medicina do que da filosofia porque a história, tal como a concebe Nietzsche, “tem mais a fazer do que ser serva da filosofia e narrar o nascimento necessário da verdade e do valor”. Assim, para Foucault, a história deve ser “o conhecimento diferencial das energias e dos desfalecimentos, das alturas e das profundezas, dos venenos e dos antídotos. Ela serve para ser a ciência dos remédios” (*Id.*).

Deste modo, para Foucault, Nietzsche considera o saber histórico de modo muito diferente dos historiadores tradicionais: “O sentido histórico dá ao saber a possibilidade de fazer, no próprio movimento de seu conhecimento, sua genealogia. A *wirkliche Historie* efetua uma genealogia da história como a projeção vertical do lugar em que ela se sustenta” (*Ibid.*, p. 275). Não se trata, portanto, de apagar o lugar de onde o historiador olha, tampouco de “fingir um discreto apagamento diante daquilo que ele olha” ou de buscar a lei do que está pesquisando e submeter seus movimentos a essa lei: a história “efetiva” é deliberadamente um saber perspectivo “e não recusa o sistema de sua própria injustiça” (*Id.*).

Então, o filósofo francês considera que há uma relação entre a história “efetiva” de Nietzsche e a história em seu sentido tradicional: um começo comum a essas abordagens históricas, um começo impuro e misturado que manifesta, ao mesmo tempo, o sintoma de uma doença e o germe de uma flor maravilhosa. Assim, Foucault situa o século XIX como o momento em que a história emerge na Europa, um momento de decadência em que o europeu “ignora que raças nele se misturaram; busca o papel que poderia ter sido o seu; ele não tem individualidade” (*Ibid.*, p. 277). O século historiador, diz Foucault, é um século em que as misturas produziram os mesmos efeitos que o ascetismo, um século marcado pela impossibilidade de criar, pela ausência de obra e pela obrigação “de se apoiar no já feito e em outros lugares” (*Id.*). Para tornar a genealogia da história uma análise genealógica e evitar que a história permaneça um conhecimento demagógico e religioso, é preciso volta-la contra o seu nascimento. Assim, o problema do século XIX, diz Foucault, foi fundar o ascetismo popular dos historiadores em uma filosofia da história. A genealogia deve despedaçar o ascetismo a partir do que ele produziu: “tornar-se mestre da história para fazer dela um uso genealógico, ou seja, um uso rigorosamente antiplatônico. Só então o sentido histórico irá se libertar da história supra-histórica” (*Id.*). Assim, Foucault aponta as três modalidades platônicas da história e os três usos genealógicos do sentido histórico que a elas se opõem: (i) a História monumental (reminiscência / reconhecimento) e o uso paródico e destruidor da realidade, (ii) a História antiquário (continuidade e tradição) e o uso dissociativo da identidade e, por fim, (iii) a História

crítica e o uso sacrificial e destruidor da verdade. Para ele, os usos genealógicos apontados propõem:

(...) fazer da história um uso que liberte para sempre do modelo, simultaneamente metafísico e antropológico, da memória (...) fazer da história uma contramemória e (...) desdobrar, conseqüentemente, uma forma totalmente diferente de tempo” (*Id.*).

A história monumental (reminiscência ou reconhecimento), diz Foucault, é aquela que ofereceu identidades ao europeu confuso e anônimo do século XIX; é aquela que ofereceu um modelo romano para a Revolução francesa, a armadura do cavaleiro ao romantismo, a espada do herói germânico à época wagneriana. Ele considera que os historiadores que seguem nessa linha aparecem como “vendedores ambulantes de identidades vazias” (*Ibid.*, p. 278). O uso genealógico do sentido histórico, aquele que é paródico, constata que essas identidades conformam um conjunto de disfarces, mas não recusa esses disfarces “por um espírito de seriedade”, mas os levam ao extremo, uma vez que o uso paródico da história reminiscência “quer encenar um grande carnaval do tempo em que as máscaras retornam incessantemente” (*Id.*). Na segunda *Intempestiva*, segundo Foucault, Nietzsche critica a história que se dedica totalmente à veneração porque ela obstrui “o acesso às intensidades atuais da vida e às suas criações” (*Id.*). Contudo, ele ressalta que, nos últimos textos, Nietzsche percorre o caminho da paródia visando mostrar que a história monumental é apenas uma paródia. Dito isso, Foucault conclui dizendo: “A genealogia é a história como um carnaval orquestrado” (*Id.*).

A história antiquário / continuidade é aquela que busca reconhecer as continuidades nas quais o nosso presente está enraizado; é aquela que busca remontar o estudo da história a uma identidade sempre pronta a renascer. O uso dissociativo da história faz o oposto, mostra que a identidade é uma máscara plural habitada por “inumeráveis almas” em disputa e por “sistemas que se entrecruzam e dominam uns aos outros” (*Ibid.*, p. 277-278). O uso genealógico vai mostrar que o que a história continuidade reclama como identidade é “um sistema complexo de elementos por sua vez múltiplos, distintos e que não é dominado por nenhum poder de síntese” (*Ibid.*, p. 278).

A história, genealógicamente dirigida, não tem por finalidade reencontrar as raízes de nossa identidade, mas, ao contrário, obstinar-se em dissipá-la; não busca demarcar o território único de onde viemos, essa primeira pátria à qual os metafísicos nos prometem que voltaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam (*Ibid.*, p. 279).

Assim, Foucault engaja o uso genealógico do sentido histórico na tarefa de fazer aparecer as descontinuidades. Ele situa essa tarefa como oposta ao papel exercido pela história antiquário, conforme Nietzsche a apresenta na segunda *Intempestiva*. Então, Foucault relaciona o texto das *Intempestivas* com um texto posterior para mostrar que Nietzsche retoma a tarefa antiquária em direção oposta: “Se a genealogia coloca por sua vez a questão do solo que nos

viu nascer, da língua que falamos ou das leis que nos regem é para evidenciar os sistemas heterogêneos que, sob a máscara de nosso eu, nos proibem de qualquer identidade” (*Id.*).

A história conhecimento, por fim, é aquela que repousa sobre a ideia de que a consciência histórica do sujeito de conhecimento é despojada de paixões e obstinada somente com a verdade. A genealogia, ou melhor, o uso sacrificial ou destruidor da verdade descobre que essa aparente neutralidade e sobreposição em relação às paixões é uma máscara, sua pesquisa percorre as formas e as transformações da vontade de saber mostrando o que há de “instinto, paixão, obstinação inquiridora, refinamento cruel, maldade”; mostrando o que há de violento, o que há de preconceitos contra a felicidade ignorante, contra tudo o que há de perigoso e de inquietante

A análise histórica desse grande querer-saber que percorre a humanidade faz simultaneamente aparecer que não há conhecimento que não repouse na injustiça (que não há, portanto, no próprio conhecimento um direito à verdade ou um fundamento do verdadeiro) e também que o instinto de conhecimento é mau (que há nele alguma coisa de assassino e que ele não pode, que ele nada quer fazer para a felicidade dos homens) (*Ibid.*, p. 280).

Em vez de aproximar-se de uma verdade universal e dar ao homem um domínio exato sobre a natureza, diz Foucault, o querer-saber multiplica os riscos, os perigos, desfaz a unidade do sujeito liberando “tudo o que se obstina em dividi-lo e em destruí-lo” (*Id.*); sua violência instintiva se acelera e cresce: “outrora as religiões pediam o sacrifício do corpo humano; hoje, o saber conclama a fazer experiências sobre nós mesmos, ao sacrifício do sujeito de conhecimento” (*Id.*). A abordagem genealógica da vontade de saber mostra que o saber não se encaminha para submeter-se progressivamente às exigências da razão, tampouco está engajado na constituição e na afirmação de um sujeito livre. Ela esbarra nos dois problemas que dividiram o pensamento filosófico do século XIX: o que trata do fundamento recíproco da verdade e da liberdade e o que trata da possibilidade de um saber absoluto. É tempo, diz Foucault analisando os textos de Nietzsche, de substituir esses temas ligados a Hegel e a Fichte “pelo tema segundo o qual “morrer pela consciência absoluta certamente poderia fazer parte do fundamento do ser”¹⁹” (*Ibid.*, p. 281). Se Nietzsche, nas *Intempestivas*, reprovava a história crítica “por nos desligar de nossas fontes reais e sacrificar o próprio movimento da vida unicamente à preocupação com a verdade” dizendo que era preciso colocar o passado no banco dos réus, cortar as suas raízes, apagar as venerações tradicionais para libertar o homem “e não lhe deixar outra origem senão aquela em que ele quer se reconhecer” (*Id.*), mais tarde, diz Foucault, ele vai retomar “por conta própria o que antes recusava”. Nietzsche vai retomar a história crítica, não para “julgar nosso passado em nome de uma verdade que nosso presente seria o único a

¹⁹ §39 de Além do bem e do mal.

deter”, mas para “arriscar a destruição do sujeito de conhecimento na vontade, infinitamente desdobrada, de saber” (*Id.*).

Em suma, comparando as elaborações de Nietzsche contra as três modalidades da história nas *Intempestivas* com elaborações posteriores, Foucault nota que ele retoma o que havia recusado, mas com outros propósitos:

Em certo sentido, a genealogia retorna às três modalidades da história que Nietzsche reconhecia em 1874. Ele as retoma superando as objeções que lhes fazia então em nome da vida, de seu poder de se afirmar e criar. Mas retorna a elas, metamorfoseando-as: a veneração dos monumentos se torna paródia; o respeito às antigas continuidades se transforma em dissociação sistemática; a crítica das injustiças do passado pela verdade que o homem detém hoje se torna destruição do sujeito do conhecimento pela injustiça própria da vontade de saber (*Id.*).

Assim, Foucault apresenta uma caracterização da história “efetiva” em Nietzsche: trata-se de um saber histórico que não se apoia em absolutos, que não se deixa conduzir pelo supra histórico, que é capaz de dissociar a unidade do ser humano, não faz dele e seu corpo pontos de apoio para compreender os outros homens, que destrói sistematicamente tudo que aprisiona a história a uma totalidade e a um movimento contínuo; um saber que visa mostrar a singularidade dos acontecimentos, que não recorre a ideia da providência ou da causa final, que introduz o descontínuo e o acaso na história, um saber que é mobilizado como uma arma, que visa diagnosticar e dizer a diferença, um saber que nota o mundo como uma miríade de acontecimentos entrelaçados, um saber deliberadamente perspectivo que abre a possibilidade de aplicar-se ao saber histórico.

No artigo de 1971, Foucault considera que a história “efetiva” de Nietzsche e a história em seu sentido tradicional possuem um começo comum que manifesta ao mesmo tempo o sintoma de uma doença e um germe de uma flor maravilhosa, em 1976 Foucault vai dedicar-se a traçar a história de um discurso também perspectivo, que coloca a verdade e a violência num mesmo patamar, que faz da relação belicosa das forças gabarito de inteligibilidade das relações e instituições sociais, que se torna uma arma capaz de intervir nas lutas políticas e que está relacionado com a formação do campo do saber histórico no século XIX. Por um lado, poderíamos cogitar que Foucault dedica-se, em 1976, a traçar a história do discurso que resulta no sintoma da doença que emerge também no século XIX, como se sua pesquisa continuasse comprometida com a leitura elogiosa que ele faz da história “efetiva” de Nietzsche como abordagem metodológica poderosa contra os pressupostos metafísicos. Por outro lado, todavia, podemos também supor que o estudo de Foucault no curso 1976 indique um recuo em continuar a pensar as relações de poder a partir do modelo beligerante das relações de força.

A maneira como Foucault define acontecimento no artigo de 1971 também ressoa no estudo que ele faz em 1976, tendo em vista que a pesquisa dessa matriz discursiva mostrará,

como veremos no segundo capítulo, uma relação de forças que se inverte através de um vocabulário que é retomado e voltado contra os seus utilizadores iniciais. Além disso, é interessante notar que há uma proximidade entre a maneira como Foucault define suas genealogias na primeira aula do curso de 1976, isto é, como uma tática que visa contrapor-se aos efeitos de poder do conhecimento científico, e a maneira como apresenta a retomada de Nietzsche em relação à história crítica no artigo de 1971.

Antes de partirmos para as aulas do curso de 1976, vamos fazer um breve percurso por alguns resumos e algumas aulas dos cursos no *Collège de France* que antecedem *Il faut défendre la société* com o intuito de notar o modo como Foucault refere-se à arqueologia e à genealogia, a relação entre as práticas discursivas e não discursivas, a sua mudança em relação às noções de exclusão e repressão e o modo como considera o modelo da guerra e das relações de força para pensar o poder.

1.11 Arqueologia e genealogia nos cursos de Foucault da primeira metade da década de 1970;

O primeiro curso de Foucault no *Collège de France* intitulado *Leçons sur la volonté de savoir* (1970-1971) dá início a uma série de análises que buscam constituir uma morfologia da vontade de saber “fragmento por fragmento” com o objetivo de tentar situar o lugar e o papel da vontade de saber na história dos sistemas de pensamento. Foucault posiciona o trabalho realizado no curso de 1971 no horizonte do que foi proporcionado por suas pesquisas anteriores, tendo em vista que elas o fizeram notar a singularidade do nível das práticas discursivas para a análise dos sistemas de pensamento, permitiram notar que as práticas discursivas “não são pura e simplesmente modos de fabricação de discursos” (1997, p. 12). Ao estudar as transformações das práticas discursivas, Foucault notou que elas possuem relações com um conjunto complexo de modificações que são próprios a elas, que acontecem em outras práticas discursivas e fora delas, isto é, em instituições políticas e nas relações sociais. No resumo do curso de 1971, Foucault diz que não vai reduzir as transformações que ocorrem nas práticas discursivas a uma descoberta individual ou pensa-las como uma mudança de mentalidade. Para ele, as transformações nas práticas discursivas devem ser pensadas como “um efeito que detém ao mesmo tempo sua própria *autonomia*, e um conjunto de funções precisas em relação àquilo que a determina” (*Ibid.*, p. 12 – grifo nosso).

Para abordar as transformações nas práticas discursivas, Foucault enfatiza os princípios de exclusão e de escolha dizendo que eles “não remetem a um sujeito de conhecimento (histórico ou transcendental) que os inventaria sucessivamente ou os fundaria num nível originário”, mas que designam uma vontade de saber “anônima e polimorfa, suscetível de

transformações regulares e considerada num jogo de dependência determinável” (*Ibid.*, p. 12-13). Nesse contexto, Foucault refere-se à relação das pesquisas do começo da década de 1970 com as pesquisas até então realizadas por ele da seguinte maneira:

Estudos empíricos sobre a psicopatologia, sobre a medicina clínica, sobre a história natural etc. haviam permitido isolar o nível das práticas discursivas. As características gerais dessas práticas e os métodos próprios para analisá-las haviam sido inventariados sob o nome de arqueologia. As pesquisas feitas sobre a vontade de saber deveriam poder oferecer, agora, a esse conjunto, uma justificação teórica” (*Ibid.*, p. 13).

Nesse trecho, Foucault desdobra de suas pesquisas arqueológicas as pesquisas que pretende realizar nos primeiros anos no *Collège de France*, com elas busca encontrar uma justificação teórica para os estudos arqueológicos realizados nos anos 1960. A arqueologia é apresentada como um conjunto de métodos próprios que visa isolar o nível das práticas discursivas. No lugar do sujeito de conhecimento, ele vai estudar a vontade de saber a partir dos princípios atrelados às suas transformações – o de exclusão e de escolha. Ele fala sobre a autonomia das transformações das práticas discursivas em relação ao sujeito de conhecimento e mantém em seu horizonte de pesquisa o interesse em estudá-las nas suas relações intradiscursivas e com práticas não discursivas (relações sociais, políticas e econômicas).

O objetivo de Foucault no primeiro curso que ele oferece no *Collège de France* é começar uma análise da vontade de saber. Ao falar sobre o modo como pretende realizar essa análise, Foucault enfatiza que os instrumentos conceituais existentes são raros e desgastados. Assim, ele admite logo de partida que os instrumentos que mobilizará em suas pesquisas “deverão ser constituídos e definidos, pouco a pouco, segundo as exigências e as possibilidades delineadas por estudos concretos” (*Id.*).

No resumo do curso do ano seguinte, intitulado *Théories et institutions pénales* (1971-1972), Foucault amplia o horizonte delineado no curso *Leçons sur la volonté de savoir* para traçar uma preliminar histórica sobre as instituições penais através de um estudo que visa “seguir a formação de determinados tipos de saber, a partir de matrizes jurídico-políticas que os engendraram e que lhes servem de suporte” (*Ibid.*, p. 19). Nesse contexto, é a relação entre saber e poder que interessa à investigação de Foucault. A sua hipótese é de que os estudos que consideram a relação entre saber e o poder como jogos de interesse ou de ideologia não acessam a complexidade contida nessa relação:

Nenhum saber se forma sem um sistema de comunicação, de registro, de acumulação, de deslocamento, que é em si mesmo uma forma de poder, e que está ligado, em sua existência e em seu funcionamento, às outras formas de poder. Nenhum poder, em compensação, se exerce sem a extração, a apropriação, a distribuição ou a retenção de um saber. Nesse nível, não há o conhecimento, de um lado, e a sociedade, do outro, ou a ciência e o Estado, mas as formas fundamentais do “poder-saber”. (*Id.*)

No curso *La société punitive* (1972-1973), Foucault considera que é preciso desfazer-se da noção de exclusão para identificar as relações de poder que estão por trás da instauração do sistema penal no século XIX. Assim, ele introduz em sua abordagem o modelo da guerra por considera-lo frutuoso para a tarefa de identificar as relações de poder que estão por trás do que a noção de exclusão é capaz de oferecer para um estudo dedicado à instauração do sistema penal no século XIX. Além de apresentar uma caracterização da modernidade a partir de elementos outros se compararmos com a descrição oferecida por ele no livro de 1966 e de realizar um debate que reaparecerá em 1976 sobre a guerra de todos contra todos de Hobbes, Foucault apresenta definições interessantes de arqueologia e genealogia nesse curso.

Na aula de 31 de janeiro de 1973, Foucault investiga a relação entre teoria e prática penal tendo como base para seu estudo o princípio que considera o criminoso um inimigo da sociedade. Segundo Foucault, algo que não é da teoria nem da prática penal deriva dessa relação: a forma prisão. A forma prisão é apresentada por Foucault como algo que faz do tempo matéria e medida de troca e configura a condição de possibilidade do funcionamento do sistema que articula a teoria e a prática penal. Nas palavras de Foucault: “tomar o poder sobre o tempo, [não como uma] abstração ideológica, mas como extração real de tempo da vida dos homens: condição real de possibilidade do funcionamento do sistema de salário e do sistema de reclusão” (2015, p. 78). Para analisar esse processo *real*, Foucault toma como ponto de partida as relações de poder que permitem a extração *real* do tempo. Não se trata de pensar a relação entre o modelo do salário e da prisão a partir da *representação*, mas a partir de um vínculo garantido por um aparato de poder “que garante a extração real de tempo e introduz este último num sistema de trocas e medidas” (*Id.*). O problema que se desenha para Foucault é o de “encontrar esse aparato de poder” para então ver como a “forma-prisão pôde de fato introduzir-se e tornar-se instrumento nessas relações de poder” (*Id.*).

Até a aula de 31 de janeiro de 1973, diz Foucault, seu estudo chamou atenção para “as tramas de derivações possíveis”, ou seja, para a maneira como estão articuladas as ideias e as instituições no interior de um sistema de teoria e prática penal. A partir dessa aula, Foucault pretende estudar “quais foram as relações de poder que possibilitaram a emergência histórica de algo como a prisão” (*Id.*). Deste modo, Foucault recapitula estas observações nos termos que nos interessam: “Após uma análise de tipo arqueológico, trataremos de fazer uma análise de tipo *dinástico*, *genealógico*, sobre as filiações a partir das relações de poder” (*Idem* – grifo nosso). Bernard Harcourt comenta que essa passagem contém “uma justaposição significativa do método arqueológico e do método genealógico” (*Ibid.*, p. 86). Ele destaca o uso equivalente de genealogia e dinástica como algo que está em vias de mudar. Harcourt entende que o curso

de 1972-1973 está situado em um momento de transição, de aplicação e de desenvolvimento do método genealógico. Aqui, a arqueologia aparece como método de derivação e genealogia como “análise dos efeitos produtivos das relações de poder” (*Id.*). Para entender melhor esse debate, Harcourt recomenda a leitura de uma entrevista de Foucault com Hasumi de 1972 em que as definições de arqueologia, genealogia e dinástica também são trabalhadas. Vamos para ela.

Nessa entrevista, Foucault afirma que em *Les mots et les choses* dedicou-se a descrever discursos, a “isolar formas normativas e regradas de discurso” (2006d, p.48) e, assim, pôde notar a existência de um discurso ao mesmo tempo descritivo e classificador nos séculos XVII e XVIII aplicável à linguagem, aos seres vivos e à economia. No século XIX, por sua vez, notou a formação de “um novo tipo de discurso ou muitos tipos de discurso” (*Ibid.*, p. 48-49). Ele diz que sua análise das transformações dos discursos não tinha a pretensão de “resolver o problema de saber nem sobre quais realidades históricas esses tipos de discurso se articulavam, nem qual era a razão profunda das mudanças que podiam ser observadas nesses tipos de discurso” (*Ibid.*, p. 49). Nesse sentido, Foucault diz que “depois de ter analisado os tipos de discurso”, ele pretende “ver como eles puderam se formar historicamente e em quais realidades históricas eles se articulam” (*Id.*). O que ele chama de “arqueologia do saber” envolve o “balizamento e a descrição dos tipos de discurso” (*Id.*) e o que ele chama de “dinástica do saber”, por sua vez, investiga “a relação que existe entre esses grandes tipos de discurso que podem ser observados em uma cultura” (*Id.*) com as condições históricas, políticas e econômicas em torno de seu aparecimento e de sua formação. Foucault considera que o estudo realizado em *Les mots et les choses* está situado “em um nível puramente descritivo que deixa inteiramente de lado toda a análise das relações de poder que subtendem e tornam possível o aparecimento de um tipo de discurso” (*Ibid.*, p. 53); afirma que com ele apresentou uma tipologia das ciências humanas e que agora sua investigação está em uma escala um pouco mais ampla que visa notar como o aparecimento das ciências humanas estão “inteiramente em ligação com o estabelecimento de uma sociedade capitalista desenvolvida” (*Ibid.*, p. 54). A diferença que Foucault marca entre sua arqueologia e a genealogia/dinástica deve-se a uma espécie de limitação: com uma análise puramente descritiva, Foucault não consegue avançar a pesquisa para tratar das relações de poder, da relação entre as transformações discursivas e suas condições histórico, políticas e econômicas. Para fazer avançar nesse sentido, contudo, parece ser preciso ter realizado a descrição das transformações discursivas. A definição de dinástica/genealogia não nos parece indicar que Foucault está abandonando sua abordagem arqueológica ou opondo-se a ela. Esse trecho evidencia o caráter limitado da descrição arqueológica no que diz respeito às análises

concretas que Foucault pretende realizar sobre as relações de poder e a articulação histórica das práticas discursivas com a realidade histórica das práticas extradiscursivas.

Na aula do dia 03 de janeiro de 1973, Foucault faz uma observação sobre a noção de exclusão que convém tomarmos nota, tendo em vista a importância assumida pelos procedimentos de exclusão para a reorganização metodológica apresentada por Foucault em *L'Ordre du discours*. Sobre isso, diz Foucault: “Essa noção de exclusão parece-me, para começar, ampla de mais e, principalmente compósita e artificial. Digo-o com mais razão porque eu mesmo fiz uso dela e, talvez, abuso” (2015, p. 4). Todavia, ele admite que essa noção cumpriu uma importante função crítica por “reverter as noções psicológicas, sociológicas ou psicossociológicas que tinham invadido o campo das ciências humanas, tais como as de desvio, inadaptação e anomalia, cujo conteúdo psicológico ocultava uma função bem precisa” (*Id.*) de excluir as pessoas consideradas desviantes. Para o propósito de Foucault na pesquisa que está realizando sobre a relação entre teoria e prática penal, contudo a noção de exclusão é insuficiente, sobretudo, porque permanece no campo das representações e não leva em conta e não pode analisar “as [lutas], as relações, as operações especificadas do poder a partir das quais, precisamente, se faz a exclusão” (*Ibid.*, p. 5). Assim, Foucault entende que essa noção é “o efeito representativo geral de várias estratégias e táticas de poder” (*Id.*); a partir dela não é possível atingir as táticas e estratégias do poder. Não é somente por esse motivo que a exclusão é considerada insuficiente para o que pretende Foucault a partir de 1973. Em suas palavras:

Além disso, essa noção possibilita responsabilizar a sociedade em geral pelo mecanismo por meio do qual o excluído acaba excluído. Em outras palavras, perde-se não só o mecanismo histórico, político, de poder, como também se corre o risco de ser induzido em erro no que se refere à instância que exclui, pois a exclusão [parece] referir-se a algo como um consenso social que rejeita, ao passo que por trás disso talvez haja várias instâncias perfeitamente especificadas, por conseguinte definíveis, de poder que são responsáveis pelo mecanismo de exclusão (*Id.*).

Na aula de 10 de janeiro de 1973, Foucault apresenta o propósito de analisar o momento de instauração e funcionamento do sistema penal, situado entre os anos 1825 e 1848. Ele apresenta sua abordagem diferenciando-a de outras que tomam como ponto de partida as grandes concepções ético-religiosas como as de culpa, pecado e impureza que estão centradas, diz Foucault, nas funções sociais da *exclusão*, da expulsão e da rejeição e guiadas pelas perguntas: *o que é punido, em nome de que princípio e segundo quais valores*. Dessa forma, Foucault apresenta o objetivo de analisar as penalidades no nível de suas táticas, entender *como* a punição acontece, *quem* é punido e *quais instrumentos são utilizados*. Para tanto, ele toma como ponto de partida o modelo da *guerra civil*, entendido como matriz geral das táticas penais. Portanto, ao notar as insuficiências da noção de exclusão, Foucault passa a considerar o modelo da guerra civil para pensar a relação entre a teoria e a prática penal. Considerando a centralidade

que os procedimentos de exclusão possuem na hipótese de trabalho apresentada por Foucault em *L'Ordre du discours*, podemos entender que o que se passa aqui é um importante deslocamento conceitual que toca algo importante para sua definição de genealogia como abordagem metodológica? Quando marca distância entre exclusão e guerra, Foucault pretende distanciar a sua pesquisa da prática penal das abordagens ético-religiosas. Não necessariamente implica que ele entende guerra e exclusão em termos opostos. Indica a sua disposição em avançar sua pesquisa para captar as lutas e as relações de poder que não aparecem nos estudos sobre as práticas penais que tomam como ponto de partida a noção de exclusão.

Antes de observarmos as considerações de Foucault sobre a noção de repressão no curso de 1973, vamos notar a maneira como, também nesse curso, Foucault faz referência à noção de guerra civil e como essa referência posiciona Foucault em relação a leitura que certa tradição do pensamento político faz da noção de “guerra de todos contra todos” de Hobbes. Todas essas questões são destacadas porque tocam em questões que serão trabalhadas no curso de 1976.

No período de instauração do sistema penal na França, diz Foucault, uma coisa está clara: “está em curso a guerra social, não a guerra de todos contra todos, mas a guerra dos ricos contra os pobres, dos proprietários contra aqueles que não possuem nada, dos patrões contra os proletários” (*Ibid.*, p. 21). O estudo de Foucault nota que havia uma consciência clara no discurso da época de que as leis sociais são feitas por pessoas as quais elas não se destinavam. Em linhas gerais, nas primeiras aulas do curso de 1973, Foucault evidencia que o aparato judiciário e penal da primeira metade do século XIX é comandado pelo princípio da vigilância universal e constante. A modernidade é caracterizada por Foucault, nesse contexto, através da conversão do espetáculo em vigilância, da invenção de uma arquitetura, de um urbanismo e de toda uma disposição geral que faz com que todos os homens fossem oferecidos como espetáculo a um pequeno número de pessoas. Uma descrição da modernidade aproximada à que é apresentada no curso de 1973 reaparece no livro *Surveiller et punir*, de 1975, livro que foi tomado como referencial por alguns comentários para abordar as mudanças metodológicas de Foucault em um período em que os cursos não haviam sido publicados. Desse modo, suspeitamos que o exercício de contrastar a descrição de Foucault da modernidade em *Les mots et les choses* com a descrição que aparece nos termos próximos aos apresentados acima é motivo para suspeitar uma grande reviravolta no modo de Foucault pensar os períodos históricos por ele estudados. Contudo, se tomamos como base os rearranjos conceituais de Foucault, sua ênfase de que sua abordagem metodológica é tateante e o modo como ele molda suas abordagens aos objetos por ele investigados, vamos notando que fixar a sua abordagem nos termos arqueologia e genealogia e estabelecer entre elas uma relação de oposição, pode não

condizer com os exercícios de investigação esboçados por Foucault; ainda mais se levamos em consideração que ele propõe traçar a história da matriz discursiva que toma o modelo da guerra como referencial para situar as relações sociais e políticas historicamente no ano seguinte da publicação de *Surveiller et punir*²⁰.

No curso *La société punitive*, Foucault considera importante marcar a diferença entre as noções de guerra civil e guerra de todos contra todos que são tratadas como equivalentes por “certa tradição da teoria política”. Para fazer essa distinção, Foucault aponta o momento em que Hobbes, no *Leviatã*, apresenta a guerra civil como um retorno à guerra de todos contra todos. Foucault também destaca o trecho em que Hobbes, depois de tratar da guerra generalizada de indivíduos uns contra os outros, menciona a possibilidade de que talvez não tenha existido um estado de guerra como o descrito por ele, embora mencione exemplos “especialmente limitados e historicamente determinados” desse estado de guerra entre os selvagens em alguns lugares na América. A partir desses apontamentos, Foucault pretende mostrar que a guerra de todos contra todos não é, para Hobbes, “uma espécie de estágio absolutamente primitivo pelo qual a humanidade inteira teria passado” (*Ibid.*, p. 24). A leitura que Foucault faz de Hobbes é a de que a guerra de todos contra todos não tem universalidade histórica:

A guerra civil, portanto, é um caso historicamente determinado de ressurgência da guerra de todos contra todos. É uma espécie de modelo epistemológico a partir do qual deve ser possível decifrar esse estado de guerra de todos contra todos, e necessário para compreender os fundamentos e o funcionamento do soberano. Há, pois, em Hobbes um exemplo de proximidade dessas duas noções, e, aliás, é característico ver que os mesmos que no século seguinte criticarão essa noção de guerra de todos contra todos não criticarão a equiparação entre guerra civil e guerra de todos contra todos. Será negada a existência de algo como uma guerra de todos contra todos como estado originário ou arcaico. A Hobbes será dirigida a crítica de ter feito da guerra uma espécie de modelo do estado de natureza. (*Ibid.*, p. 25).

Assim, Foucault considera que a equiparação entre guerra civil e guerra de todos contra todos não tem fundamento. A guerra de todos contra todos de Hobbes abarca, para Foucault, “uma dimensão natural e universal das relações entre os indivíduos na qualidade de indivíduos” (*Id.*). Para haver guerra de todos contra todos é preciso que os homens sejam iguais “nos objetos e nos objetivos que visam” e sejam “equivalentes nos meios que tem para obter o que buscam” (*Id.*). A partir desse estágio de igualdade, Foucault trata como consequência a “substitutibilidade dos homens entre si” e a “convergência do desejo” que vai caracterizar “essa rivalidade originária” (*Id.*). Há apenas uma maneira de lidar com essa desconfiança e deter essa

²⁰ Nesta pesquisa, optamos por privilegiar os conteúdos dos cursos no *Collège de France*, deixando para um exercício posterior incorporar em nosso estudo os livros *Surveiller et punir* e *Historie de la sexualité – La Volonté du savoir* (1976).

rivalidade: é preciso que um dos combatentes vença os outros “com algo como um aumento de poder” que seja capaz de fazê-lo se apropriar do objeto de gozo e dos instrumentos para conquistar esse objeto. Por conseguinte, essa “situação de igualdade esquemática” (*Ibid.*, p. 26) termina e o efeito esperado desse aumento de poder do vencedor é o de “não procurarem mais substituí-lo e de ele poder gozar tranquilamente o que tem, ou seja, ser respeitado” (*Id.*); o resultado desse aumento de poder é chamado de glória, a “capacidade de impor respeito por meio de signos exteriores a todos aqueles que teriam a pretensão de substituí-lo” (*Id.*). Com isso, Foucault encontra as três dimensões “inteiramente individuais” que constituem a guerra de todos contra todos de Hobbes: a glória, a desconfiança e a rivalidade. Assim, ele ressalta que o estado de guerra apresentado por Hobbes compete ao indivíduo e está em relação de exclusão mútua com a sociedade civil. Para fazer cessar esse estado de guerra é preciso que um soberano se constitua efetivamente a partir de um processo de transferência dos poderes de todos os indivíduos “para um único indivíduo ou para uma assembleia” (*Ibid.*, p. 27); é preciso que “todas as vontades se reduzam a uma única vontade” (*Id.*). O retorno do estado de guerra de todos contra todos pode acontecer caso o poder do soberano se dissocie:

De certo modo, portanto, a guerra civil é o estado terminal da dissolução do soberano, assim como a guerra de todos contra todos é o estado inicial a partir do qual o soberano pode constituir-se. Enquanto houver um soberano, não haverá guerra de todos contra todos, e a guerra civil só poderá reaparecer ao fim do processo, quando o soberano desaparecer. (*Id.*)

Por sua vez, a guerra civil, diferentemente do que se encontra em Hobbes, diz Foucault, não coloca em ação “nenhuma virtualidade essencial para as relações entre indivíduos” (*Id.*). A definição de guerra civil contém necessariamente o confronto entre elementos que são coletivos: “não tem em absoluto a dimensão natural das relações entre indivíduos na qualidade de indivíduos: os atores da guerra civil são sempre grupos na qualidade de grupos” (*Id.*). Além de colocar em confronto elementos coletivos, para Foucault, a guerra civil também constitui coletividades²¹.

Contra uma tradição da teoria política que equivale as noções de guerra civil e de guerra de todos contra todos, Foucault também se contrapõe ao que geralmente a teoria política postula: a guerra civil, diz Foucault em 1973, não é anterior à constituição do poder, “não é uma espécie de antítese do poder.” (*Ibid.*, p. 28), pelo contrário, a guerra civil “sempre se apoiou nos elementos do poder” (*Id.*); a guerra civil “se desenrola para manter ou para conquistar o poder, para confiscá-lo ou transformá-lo” (*Id.*). Desse modo, Foucault considera ser possível

²¹ Para Foucault, a classe campesina se constitui na Europa entre os séculos XV e XVIII a partir da guerra civil e de levantes populares. Do mesmo modo, diz Foucault, foi a partir das revoltas frumentárias no século XVIII que a figura do povo se constituiu “como força unitária e coletiva (...) que será um dos personagens essenciais da Revolução Francesa: os *sans-culottes*” (*Ibid.*, p. 27-28).

descrever vários procedimentos da guerra civil em função da relação de jogo que ela faz com o poder. Ele faz uma breve apresentação de cinco procedimentos, são eles: apropriação, reativação, inversão das relações de poder, ativação dos símbolos do poder e efetivação de um mito do poder²². A partir desses procedimentos, Foucault conclui que a guerra civil não pode de modo algum ser considerada como externa ao poder ou como algo que o interrompe. A guerra civil é, para ele, nesse curso: “uma matriz em cujo interior os elementos do poder atuam, reativam-se, dissociam-se” (*Ibid.*, p. 30); pode ser que, nesse processo, diz Foucault, algumas partes se dissociem de outras, mas elas não perdem sua atividade. Em suma: “Não há guerra civil sem trabalho de poder, trabalho com o poder” (*Id.*). Para Foucault, poder e guerra civil são antitéticos apenas no nível do poder estabelecido, uma vez a guerra civil configura uma ameaça ao poder estabelecido. A guerra civil é considerada algo que “habita, permeia, anima e investe o poder integralmente” (*Id.*). A guerra civil, portanto, é algo que habita o exercício cotidiano do poder. Todos os instrumentos, todas as táticas, as alianças que são necessárias para o exercício do poder devem ser analisadas, segundo Foucault, em termos de guerra civil.

O importante para uma análise da penalidade é ver que o poder não é o que suprime a guerra civil, mas o que a trava e lhe dá continuidade. E, *se for verdade que a guerra externa é o prolongamento da política, caberá dizer, reciprocamente, que a política é a continuação da guerra civil*. Por conseguinte, é preciso recusar a imagem [proposta por] Hobbes, que, com o aparecimento do exercício do [poder] soberano, expulsava a guerra do espaço de[ste] (*Ibid.*, p. 31 – grifo nosso).

Três anos depois, no curso *Il faut défendre la société*, a temática da guerra como continuação da política reaparece, mas o estudo de Foucault não mais estará centrado na questão da penalidade. Ele pretende localizar de onde vem a ideia de que política e guerra estão implicados e explorar as suas consequências. De acordo com Peter Pál Pelbart, o discurso da guerra permanente, que havia sido valorizado por Foucault em *La société punitive* será mobilizado no curso *Il faut défendre la société* no sentido de esclarecer “o modo pelo qual muito mais tarde o Estado investe nos processos vitais da população a partir da medicina, contra um inimigo interno, nutrindo o que ele chamou de biopolítica, e culminando com o desfecho nazista, sem excluir o stalinista” (2018, p. 190). Desse modo, Pelbart, considerando a centralidade que a figura do Estado adquire na pesquisa de Foucault a partir de 1976, pergunta

²² Na guerra civil, os grupos apoderam-se de fragmentos de poder para reativá-los e “não para os abolir e voltar a algo como a guerra de todos contra todos” (*Id.*). Além de serem reativadas, é possível que as relações de poder sejam invertidas, sejam exercidas no outro sentido, em casos de sublevações: “Assim, os massacres de setembro durante a Revolução Francesa foram uma espécie de justiça ao contrário, ou seja, a reconstrução de um tribunal” (*Ibid.*, p. 29). No caso da ativação dos símbolos do poder, Foucault usa como exemplo a revolta dos *Nu-pieds*, uma revolta campesina que adotou símbolos e chegou até a falar em nome da monarquia. No caso da efetivação de um mito, Foucault menciona os casos de guerra civil que acontecem “de modo essencialmente coletivo, sem centralização, sem organização de um poder único” (*Id.*). Para Foucault, na maioria das vezes “esses movimentos efetivam no nível do mito [sua própria] centralização política” (*Id.*).

se a descoberta da relação da biopolítica com o discurso da guerra teria levado Foucault a declinar seu posicionamento acerca da relação entre guerra e política.

Antes de estudarmos as aulas do curso de 1976, vamos observar o modo como Foucault afasta-se da noção de repressão no curso *Les Anormaux* (1974-1975). Interessa destacar essa questão porque no curso *Il faut défendre la société* Foucault encerra uma de suas aulas dizendo que tratará novamente do seu distanciamento em relação à noção de repressão, mas opta por tratar de outras temáticas considerando o trabalho já realizado nos cursos anteriores.

Assim, na aula de 15 de janeiro de 1975 de *Les Anormaux*, o filósofo francês faz algumas considerações importantes que envolvem a noção de repressão e seu impacto sobre o modo de pensar as relações de poder:

Parece-me que é um erro ao mesmo tempo metodológico e histórico considerar que o poder é essencialmente um mecanismo negativo de repressão; que o poder tem essencialmente por função proteger, conservar ou reproduzir relações de produção. E parece-me que é um erro considerar que o poder é algo que se situa, em relação ao jogo das forças, num nível superestrutural. É um erro enfim considerar que ele está essencialmente ligado a efeitos de desconhecimento. Parece-me que – se considerarmos essa espécie de concepção tradicional e onicirculante do poder que encontramos seja em escritos históricos, seja também em textos políticos ou polêmicos atuais – essa concepção de poder é, na verdade, construída a partir de certo número de modelos, que são modelos históricos superados. É uma noção compósita, é uma noção inadequada em relação à realidade de que somos secularmente contemporâneos, quero dizer, contemporâneos desde pelo menos o fim do século XVIII (2010, p. 43).

Quando desloca sua atenção para o nível das relações de poder, Foucault pontua os aspectos que considera defasados do ponto de vista histórico e metodológico para analisar as relações de poder na contemporaneidade, traçando um elo de continuidade entre a realidade histórica do século XVIII e a de sua contemporaneidade. A inadequação dos modos de conceber o poder apontados na citação acima aparece na medida em que elas não permitem notar a implantação de um poder que representa um papel efetivamente produtivo no sistema social e nas forças produtivas. Limitar-se a pensar o poder como repressão, fiz Foucault, faz perder de vista os mecanismos que são criados pelo poder:

O que o século XVIII instaurou mediante o sistema de “disciplina para a normalização”, mediante o sistema de “disciplina-normalização”, parece-me ser um poder que, na verdade, não é repressivo, mas produtivo – a repressão só figura a título de efeito colateral e secundário, em relação a mecanismos que, por sua vez, são centrais relativamente a esse poder, mecanismos que fabricam, mecanismos que criam, mecanismos que produzem. (*Id.*).

Além de ressaltar o caráter produtivo do poder, Foucault nota que com o desaparecimento da monarquia e diretamente atrelado à normalização e às disciplinas, o poder que é implantado é um poder “integrado no jogo, na distribuição, na dinâmica, na estratégia, na eficácia das forças (...) um poder investido diretamente na repartição e no jogo das forças”

(*Ibid.*, p. 45) e um poder que funciona graças à formação de um saber “que é para ele tanto um efeito quanto condição de exercício” (*Id.*).

As considerações de Foucault sobre o poder no curso *Les Anormaux* (curso que antecede *Il faut défendre la société*) concentram-se em mostrar o poder como jogo de forças atrelado à normalização, às disciplinas e ao declínio da monarquia. No ano seguinte, a pesquisa de Foucault vai se concentrar em traçar a história da matriz discursiva que concebe o poder como jogo de forças, uma matriz discursiva que é veiculada pela nobreza, por movimentos populares e pela burguesia e que, a partir de suas transformações desde o século XVI, está relacionada a outro aspecto do poder que também impacta a contemporaneidade, o biopoder.

Capítulo 2 – A relação entre guerra e política, a trama epistêmica, a formação do campo histórico e o aparecimento das ciências humanas e empíricas no curso *Il faut défendre la société*.

Il faut défendre la société é o primeiro curso de Foucault no *Collège de France* a ser publicado, em 1999, 15 anos depois de sua morte. Os responsáveis pela publicação dos cursos são François Ewald e Alessandro Fontana. O entendimento deles é o de que o filósofo francês desenvolve nestes cursos o programa de uma genealogia das relações entre saber e poder que se opõe ao trabalho por ele realizado na década de 1960, uma arqueologia das formações discursivas. A leitura que faremos das aulas do curso de 1976 será no sentido de mostrar que este curso contém diversas referências de Foucault a questões que lhe foram caras nas discussões que sucederam a publicação de *Les mots et les choses*, o que nos indica um sentido outro para pensar a relação entre arqueologia e genealogia em sua trajetória.

Michel Senellart considera que o curso *Il faut défendre la société* está inscrito “na continuidade do mesmo programa de pesquisa” (2008, p. 513) apesar de fazer referência a um conjunto de objetos bem diversos em relação aos que foram trabalhados por Foucault na primeira metade da década de 1970. Para mostrar isso, ele chama atenção para o que Foucault anuncia no curso *Les Anormaux*, a saber: o projeto de estudar “os mecanismos pelos quais, desde o fim do século XIX, se pretende ‘defender a sociedade’” (*Apud.* p. 513). Contudo, o curso de 1976 não se dedica a uma análise da teoria da defesa social, ele trata da guerra como discurso histórico e isso é entendido por Senellart como uma maneira de situar o objeto da defesa social “em uma perspectiva genealógica mais geral: a que permite explicar a “grande reviravolta do histórico para o biológico (...) no pensamento da guerra social”” (*Id.*). Na pesquisa de 1976, Foucault introduz as noções de biopoder e de população que abrem um novo ciclo de pesquisas que “levará Foucault, alguns anos mais tarde, a horizontes de que seus ouvintes de então nem podiam suspeitar” (*Ibid.*, p. 515).

Em *Les mots et les choses*, Foucault indicou como tarefa para o pensamento contemporâneo uma revisão da maneira como tradicionalmente se escreve a história da História; no desenrolar das aulas do curso de 1976 veremos que sua pesquisa, de certo modo, cumpre parte dessa tarefa. Em linhas gerais, as aulas do curso vão partir de um balanço de Foucault que envolve suas genealogias realizadas no começo da década de 1970 em um contexto que data dos anos 1950 até o ano de 1976, ano em que ele nota uma mudança de conjuntura que requer uma reavaliação no modo como conduz suas pesquisas. Vamos ler as aulas do curso, tentando notar se podemos entender o que Foucault apresenta nelas é essa tentativa e de que maneira devemos entender as retomadas que ele faz em relação a conceitos e conclusões que dialogam com o seu estudo em *Les mots et les choses* e com o debate que o sucede.

2.1 Aula de 07 de janeiro de 1976 – Análise de conjuntura: definições de arqueologia e genealogia e ponderações em relação à teoria da descontinuidade e à análise do poder como enfrentamento;

Foucault inicia o curso de 1976 manifestando a disposição de encerrar uma série de pesquisas que estavam sendo feitas nos últimos 4 - 5 anos. Ele as qualifica como dispersas, inacabadas, fragmentárias, repetitivas, considera que com elas não avançou, que as temáticas se entrecruzaram “numa embrulhada pouco decifrável, que não se organiza muito; em suma, como se diz, não dá resultado” (2005a, p. 6). Em relação as pesquisas, Foucault diz que se sentia como um cachalote depois de um salto, um animal que deixa um rastro de espuma provisório na superfície da água, mas deixa acreditar - ou quer acreditar - que segue uma trajetória profunda, coerente e refletida.

Eram pequenas conversas sobre a história do processo penal; alguns capítulos referentes à evolução, à institucionalização da psiquiatria no século XIX; considerações sobre a sofística ou sobre a moeda grega, ou sobre a Inquisição na Idade Média; o esboço de uma história da sexualidade ou, em todo caso, de uma história do saber da sexualidade através das práticas de confissão no século XVII ou dos controles da sexualidade infantil nos séculos XVIII-XIX; a localização da gênese de uma teoria e de um saber da anomalia, com todas as técnicas que lhe são vinculadas. (*Id.*).

A conjuntura filosófica das décadas de 60 e 70 foi marcada, segundo Foucault, ao mesmo tempo, pela “eficácia das ofensivas dispersas e descontínuas” e pelos efeitos inibidores das teorias por ele consideradas totalitárias, envolventes e globais. Em linhas gerais, Foucault menciona o discurso da antipsiquiatria, da análise existencial, faz referências ao marxismo, à teoria de Reich, ao pensamento de Marcuse, à eficácia dos ataques a moral sexual tradicional, à eficácia dos ataques contra o aparelho judicial e penal, à eficácia do livro-acontecimento *Anti-Édipo* “que não se referiu a nada mais que à sua própria e prodigiosa inventividade teórica” (*Ibid.*, p. 9-10). Em relação às teorias totalitárias, envolventes e globais, Foucault refere-se à psicanálise e ao marxismo que, segundo sua leitura, forneceram instrumentos localmente

utilizáveis, mas com a condição de que a unidade teórica do discurso ficasse cindida, representada, teatralizada, inteiramente retomada nos termos da totalidade; o que resultou, segundo ele, em um efeito de freada. O período dos últimos 20 anos, diz Foucault em 1976, foi marcado pelo caráter local da crítica, isto é, por uma produção teórica autônoma, não centralizada, que não precisava de um regime comum para estabelecer sua validade e que se efetuou graças ao que Foucault chama de “retorno dos saberes”. No mesmo período, ao menos em um nível superficial, Foucault considera que havia também a pretensão de dizer “basta de conhecimento, o que interessa é o real”; em suma, o que se viu produzir nesse período foi, segundo Foucault, a insurreição dos “saberes sujeitados” (*l’insurrection des <savoirs assujettis>*).

Com a noção “saber sujeitado”, Foucault faz referência ao conhecimento histórico meticuloso, erudito e aos saberes locais singulares (do psiquiatrizado, do médico, do enfermeiro, do doente, do delinquente); foi o aparecimento de conteúdos históricos que tornou possível a crítica efetiva dos hospícios e das prisões; apenas esses discursos permitiram descobrir a clivagem dos enfrentamentos e das lutas que as ordenações funcionais e as organizações sistemáticas tiveram como objetivo mascarar. A crítica local que predominou no período dos últimos 20 anos, diz Foucault, fez reaparecer os saberes não qualificados, os saberes locais, o saber das pessoas, saberes que eram desqualificados, considerados não conceituais, insuficientemente elaborados, ingênuos, hierarquicamente inferiores, abaixo do nível de conhecimento e cientificidade. Foi o acoplamento aparentemente paradoxal dos “saberes sepultados da erudição” com “saberes desqualificados pela hierarquia dos conhecimentos e das ciências” que forneceu, segundo Foucault, a força essencial à crítica dos discursos nos últimos 20 anos. O acoplamento da erudição histórica com o saber das pessoas ressaltou a *memória* dos combates, o saber histórico das lutas.

A partir dessa análise de conjuntura que retoma a noção de saber sujeitado, Foucault define sua genealogia como “redescoberta exata das lutas e memória bruta dos combates”, como “acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais”, um acoplamento que “permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais” (*Ibid.*, p. 13). Com isso, ele oferece uma definição provisória das genealogias que tentou realizar nos últimos anos. Ele ressalta que suas genealogias só puderam ser realizadas com a condição “de que fosse revogada a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas” (*Id.*). Além de definir sua genealogia como uma abordagem engajada em redescobrir as lutas e a memória dos combates, Foucault considera

importante precisar que a atividade genealógica não deve ser entendida como um empirismo, tampouco como um positivismo:

(...) não se trata de forma alguma de opor à unidade abstrata da teoria a multiplicidade concreta dos fatos; não se trata de forma alguma de desqualificar o especulativo para lhe opor, na forma de um cientificismo qualquer, o rigor dos conhecimentos bem estabelecidos (*Id.*).

A atividade genealógica visa fazer com que os saberes locais, desqualificados, descontínuos e não legitimados intervenham contra “a instância unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns” (*Id.*). Deste modo, Foucault define as genealogias como anti-ciências e com isso não quer dizer que elas recusam o saber, que reivindicam a ignorância ou os prestígios de uma experiência imediata. As genealogias tratam da insurreição dos saberes contra os efeitos centralizadores de poder “vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa” (*Ibid.*, p. 14). Portanto, a insurreição dos saberes não tem como foco “os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas sobretudo e acima de tudo” (*Id.*) os seus efeitos de poder.

(...) se a institucionalização do discurso científico toma corpo numa universidade ou, de um modo geral, num aparelho pedagógico, se essa institucionalização dos discursos científicos toma corpo numa rede teórico comercial como a psicanálise, ou um aparelho político, com todas as suas aferências, como no caso do marxismo, no fundo pouco importa. É exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate (*Id.*).

Em 1976, Foucault considera que o projeto das suas genealogias é liberar os saberes da relação de sujeição, torná-los capazes de oposição e de luta contra a hierarquização científica do conhecimento e de seus efeitos de poder. Neste sentido, ele define arqueologia e genealogia em relação de complementariedade: a primeira como método próprio da análise das discursividades locais e a segunda como uma tática que parte da descrição das discursividades locais para torná-las capazes de intervenção. No momento em que Foucault faz um breve exercício de tentar “reconstituir o projeto de conjunto” (*Ibid.*, p. 16) das suas pesquisas, ele apresenta arqueologia e genealogia como abordagens que se complementam.

Depois de apresentar o cenário dos fragmentos de pesquisas iniciados na década de 1970 e da conjuntura dos últimos 20 anos, Foucault questiona-se sobre continuar comprometido “com uma teoria tão bonita - e provavelmente tão pouco verificável - da descontinuidade”. Sua resposta indica que, até certo ponto, ele tentará continuar e apresenta como justificativa de sua ponderação em relação à descontinuidade “um certo número de mudanças, e de mudanças na conjuntura” (*Ibid.*, p. 17). No momento em que apresenta seu questionamento em relação a noção de descontinuidade, tão importante para o que elaborara na década de 1960 e para as

pesquisas do começo da década de 1970, Foucault também se pergunta se não haveria o risco de codificação e de colonização dos saberes sujeitados por parte das teorias que os desqualificaram. Vamos ver como ele apresenta essas ponderações:

Poderíamos continuar, é verdade, e até certo ponto eu tentarei continuar [com a teoria da descontinuidade], não fosse um certo número de mudanças, e de mudanças na conjuntura. Quero dizer que, em comparação com a situação que conhecemos cinco, dez ou até quinze anos atrás, as coisas talvez tenham mudado; a batalha talvez não tenha a mesma cara. Será que estamos mesmo, em todo caso, nessa relação de força que nos permitiria valorizar, de certo modo em estado vivo e fora de qualquer sujeição, esses saberes desencavados? Que força eles têm por si mesmos? E, afinal de contas, a partir do momento em que se resgatam assim fragmentos de genealogia, a partir do momento em que se valorizam, em que se põem em circulação essas espécies de elementos de saber que tentamos desencavar, não correm eles o risco de ser recodificados, recolonizados por esses discursos unitários que, depois de os ter a princípio desqualificado e, posteriormente, ignorado quando eles reapareceram, talvez estejam agora prontos para anexá-los e para retomá-los em seu próprio discurso e em seus próprios efeitos de saber e de poder? (*Ibid.*, p. 17).

Diante desse cenário, ele resolve não continuar como antes, não continuar com fragmentos relacionados à temática da psiquiatria ou da sexualidade. Dessa forma, Foucault considera prudente

(...) tentar, nos cursos seguintes, e por certo já este ano, precisar ou delinear o que está em jogo nesse pôr em oposição, nesse pôr em luta, nesse pôr em insurreição os saberes contra a instituição e os efeitos de saber e de poder do discurso científico (*Ibid.*, p. 19).

Assim, Foucault insere as suas pesquisas no cenário de uma batalha, “uma batalha dos saberes contra os efeitos de poder do discurso científico” (*Ibid.*, p. 18) e mostra-se preocupado em 1976 com o silêncio dos seus adversários diante das ofensivas iniciadas nos anos anteriores. Quais são os adversários e de que modo Foucault entende que se deve lidar com o silêncio deles? Foucault afirma que diante da antipsiquiatria e das genealogias das instituições antipsiquiátricas não apareceu “um só marxista, um só psicanalista, um só psiquiatra para refazer (...) em seus próprios termos e para mostrar que essas genealogias eram falsas, mal elaboradas, mal articuladas, mal fundamentadas” (*Ibid.*, p. 18). Seria otimista, diz Foucault, continuar com os fragmentos de genealogia tomando o silêncio dos adversários como sinal de medo. Pelo contrário, deve-se toma-lo como sinal “de que não lhe metemos medo algum” (*Id.*).

A pergunta em torno da qual ele reelabora suas pesquisas, capaz de reorientá-las para ressaltar o que está em questão na opção de seguir um percurso de pesquisa que visa tornar os saberes sujeitados capazes de luta contra os efeitos de poder do conhecimento científico é sobre o poder. Assim, Foucault pergunta “o que é o poder?” e, na sequência, reelabora a questão: “o que é esse poder, cuja irrupção, cuja força, cuja contundência, cujo absurdo apareceram concretamente no decorrer destes últimos quarenta anos, ao mesmo tempo na linha de desmoronamento do nazismo e na linha de recuo do stalinismo?” (*Id.* – grifo nosso). Com essa questão, ele diz não ter a pretensão dar um coroamento de conjunto para as suas pesquisas, mas

tentar determinar os mecanismos, os efeitos e as relações, os diferentes dispositivos de poder “que se exercem, em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensões tão variadas” (*Id.*).

Depois de colocar-se como objetivo estudar o poder de modo a considerar níveis diferentes da sociedade com extensões e campos variados, Foucault faz uma sequência de questões sobre a relação entre poder e economia: ele pergunta se a análise do poder pode ser deduzida da economia, se o poder está em posição secundária em relação à economia, se o poder é finalizado e funcionalizado pela economia, se a razão de ser do poder é a de servir à economia, se o poder é algo que se possui, algo que pode ser adquirido por contrato ou por força. Admitindo que há uma relação profundamente intrincada entre poder e economia, Foucault questiona se não seria preciso fazer uso de instrumentos diferentes para analisá-lo. Assim, ao buscar uma análise não econômica do poder, Foucault diz ter encontrado dois caminhos: o que entende o poder como repressão, chamada por ele de hipótese Reich e o que entende o poder como relação de força, como guerra continuada por outros meios, chamada por ele hipótese Nietzsche. Diante da segunda maneira de conceber o poder, Foucault propõe uma *inversão: não considerar a guerra como a política continuada por outros meios, mas a política como a guerra continuada*. Para a hipótese Nietzsche, diz Foucault, o fim do poder político é a derradeira batalha; logo, o poder político não encerra à guerra, mas a neutraliza:

O poder político, nessa hipótese, teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa, e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros (*Ibid.*, p. 23).

Depois de comentar as hipóteses de estudo que oferecem uma análise do poder não subordinada ao campo da economia, Foucault menciona dois sistemas de análise do poder para situar as pesquisas realizadas por ele nos últimos anos. O primeiro sistema de análise do poder que ele comenta é o que entende o poder como direito original constitutivo da soberania, trata-se de uma maneira de pensar o poder que faz do contrato matriz do poder político. O segundo sistema, por sua vez, pensa o poder como relação de dominação. Em suma, Foucault os apresenta a partir dos seguintes termos: “o esquema contrato-opressão, que é (...) o esquema jurídico, e o esquema guerra-repressão, ou dominação-repressão, no qual a oposição pertinente não é a do legítimo e do ilegítimo (...) mas a oposição entre luta e submissão” (*Ibid.*, p. 24). Deste modo, ele situa suas pesquisas sobre o poder no esquema luta-repressão e diz que foi levado a reconsiderá-lo evidenciando que esse esquema está “totalmente inelaborado” e que as noções de guerra e de repressão “devem ser consideravelmente modificadas, quando não,

talvez, no limite, abandonadas” (*Ibid.*, p. 25). Nesse contexto, Foucault apresenta que pretende trabalhar no curso de 1976:

Eu gostaria de tentar ver em que medida o esquema binário da guerra, da luta, do enfrentamento das forças, pode ser efetivamente identificado como o fundamento da sociedade civil, a um só tempo o princípio e o motor do exercício do poder político. É mesmo exatamente da guerra que se deve falar para analisar o funcionamento do poder? São válidas as noções de “tática”, de “estratégia”, de “relação de força”? Em que medida o são? O poder, pura e simplesmente, é uma guerra continuada por meios que não são as armas ou as batalhas? Sob o tema agora tornado corrente, tema aliás relativamente recente, de que o poder tem a incumbência de defender a sociedade, deve-se ou não entender que a sociedade em sua estrutura política é organizada de maneira que alguns possam se defender contra os outros, ou simplesmente ainda, defender sua vitória e perenizá-la na sujeição? (*Ibid.*, p. 26).

Na primeira aula do curso de 1976 encontramos um breve balanço de Foucault em relação à sua trajetória de pesquisa que acentua os primeiros anos da década de 1970 envolvendo-os no contexto dos últimos 20 anos. Nesse balanço, Foucault mostra-se disposto a reformular o caráter disperso de suas pesquisas tendo em vista uma mudança de conjuntura a partir da qual ele vislumbra a necessidade de situar as pesquisas fragmentárias do começo da década em um horizonte mais amplo. Referindo-se às pesquisas do começo dos anos 1970, Foucault define arqueologia e genealogia em relação de complementariedade porque apresenta a arqueologia como o método de análise dos discursos locais necessário para fazer operar as genealogias dos saberes sujeitados.

No primeiro capítulo notamos a importância que a noção de descontinuidade ocupa no debate suscitado pela publicação de *Les mots et les choses*, período considerado pelos comentadores como de transição da arqueologia para a genealogia; a profunda descontinuidade epistêmica marcada entre os séculos XVIII e XIX no livro de 1966 é revisada, de certo modo, quando Foucault explica que a metodologia complexa da descontinuidade não visa traçar cortes absolutos entre os períodos estudados, mas encontrar as descontinuidades próprias a cada nível de estudo; de tal modo que podemos entender que a descontinuidade do nível dos saberes estudados por Foucault em 1966 não valeria para uma análise que deslocasse o nível da atenção para, por exemplo, pensar historicamente o poder. Em linhas gerais, a noção de descontinuidade esteve presente nos textos que estudamos no primeiro capítulo, sendo reforçada, adquirindo nuances novos conforme a atenção de Foucault destinava-se a marcar a realidade material das práticas discursivas. Paradoxalmente, encontramos na primeira aula de *Il faut défendre la société* um questionamento de Foucault sobre seu grau de comprometimento com “uma teoria tão bonita e pouco verificável da descontinuidade”. No curso em que Foucault recua em relação ao caráter disperso de suas genealogias, ele opta traçar a história de uma matriz discursiva que sofre transformações nos mesmos períodos que são marcados por descontinuidades epistêmicas em *Les mots et les choses* atravessando-as ao imprimir efeitos de poder na contemporaneidade

de Foucault. Assim, perguntamos se não poderíamos ler esse recuo em relação à teoria da descontinuidade e a complementariedade apresentada por ele entre arqueologia e genealogia nas pesquisas do começo dos anos 1970 como indícios de que debater as abordagens metodológicas de Foucault nesses termos (fase arqueológica, fase genealógica, relação de oposição entre as pesquisas da década de 1960 e 1970) poderia nos fazer perder de vista as nuances dos movimentos que ele realiza em suas pesquisas. Ou, se insistirmos em mobilizar esses termos, poderíamos pensar que o movimento que Foucault faz em 1976 não condiz com a definição que ele apresenta de genealogia na primeira aula, uma vez que não nos parece que seu exercício tem o propósito de liberar o discurso histórico-político de uma relação de sujeição proporcionada pelo conhecimento científico e torna-lo capaz de interferir nas lutas atuais, tendo em vista a complexidade dessa matriz discursiva que, como veremos nas próximas aulas, foi mobilizada por classes sociais distintas e por historiadores com sonhos políticos completamente diferentes. Contudo, também poderíamos supor que ao falar da maneira como esse discurso foi desqualificado e ignorado pelo discurso filosófico e jurídico predominante, Foucault teria a proposta de liberar esse discurso histórico e político desses atributos, mas não nos parece ser o caso já que a história apresentada por Foucault mostra que esse discurso não se enfraqueceu com o descrédito atribuído a ele, sua pesquisa parece mais ocupada em evidenciar as consequências políticas dessa matriz discursiva, sobretudo, a partir da emergência da figura do Estado. Poderíamos assim pensar que o exercício que ele apresenta em 1976 está mais próximo da maneira como define a arqueologia na primeira aula, uma vez que o que faz Foucault é analisar discursividades locais em torno da emergência da tese de que política e guerra estão implicadas.

2.2 Aula de 14 de janeiro de 1976 – Balanço das pesquisas no início da década de 1970 e a condição de possibilidade das ciências humanas;

Foucault reafirma sua proposta de dar início a uma série de pesquisas sobre a guerra como princípio de análise das relações de poder. Contudo, em sua segunda aula, ele considera que essas pesquisas não estão muito avançadas e que, por isso, se dedicará a um balanço do que tentou elaborar nos últimos cinco anos. Nesta seção vamos dedicar atenção para o modo como Foucault recupera suas pesquisas do começo da década com ênfase em suas considerações sobre as condições de possibilidade das ciências humanas a partir das questões que são apresentadas.

Foucault inicia a aula dizendo que em suas pesquisas do começo da década de 1970 tentou percorrer o “como” do poder, tentou apreender os mecanismos do poder a partir da relação entre poder, direito e verdade: entre as regras de poder e o poder dos discursos verdadeiros. Para apresentar a questão em torno das quais suas pesquisas se concentraram,

Foucault parte de uma questão da filosofia política “como o discurso de verdade pode fixar os limites de direito do poder?”, recolocando-a da seguinte maneira:

“(…) quais são as regras de direito de que lançam mão as relações de poder para produzir discursos de verdade? Ou ainda: qual é esse tipo de poder capaz de produzir discursos de verdade que são, numa sociedade como a nossa, dotados de efeitos tão potentes?” (*Ibid.*, p. 28).

Para Foucault, as relações de poder que atravessam o corpo social não funcionam sem a produção, sem a acumulação e sem a circulação de um discurso de verdade: o exercício do poder se faz a partir de “uma certa economia do discurso de verdade que funciona nesse poder, a partir e através dele” (*Ibid.*, p. 28). Com o intuito de assinalar a intensidade da relação entre poder, direito e verdade e o seu modo de organização, Foucault diz: “somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la” (*Ibid.*, p. 29). A partir disso ele conclui que a produção de riquezas depende da produção de verdades; as pessoas são condenadas, julgadas, classificadas, destinadas a determinados modos de viver e morrer em função de discursos verdadeiros que carregam os seus efeitos de poder.

Para tratar das relações entre direito e poder, Foucault parte da ideia de que a elaboração do pensamento jurídico se deu em torno do poder régio, que a reativação do direito romano na Idade Média serviu como “um dos instrumentos técnicos constitutivos do poder monárquico, autoritário, administrativo e, finalmente, absoluto” (*Ibid.*, p. 30). Além disso, Foucault diz que a discussão sobre os limites do poder régio deu-se quando o edifício jurídico escapou ao controle do poder régio e contra ele se voltou. Em linhas gerais, o filósofo francês entende que o sistema jurídico ocidental tem como personagem central a figura do rei: “O papel essencial da teoria do direito, desde a Idade Média, é o de fixar a legitimidade do poder: o problema maior, central, em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o problema da soberania” (*Ibid.*, p. 31). Isso significa dizer que o discurso e a técnica do direito têm como função dissolver a dominação no interior do poder para em seu lugar fazer aparecer “de um lado, os direitos legítimos da soberania, do outro, a obrigação legal da obediência” (*Id.*). Assim, nas pesquisas do começo da década de 1970 Foucault pretendia inverter a direção da análise do discurso do direito: deixar valer a dominação “tanto em seu segredo como em sua brutalidade” para mostrar o direito como instrumento dessa dominação, como um discurso que veicula e aplica relações de dominação; as relações de dominação são pensadas por Foucault não a partir da relação da posição central do rei com os súditos, mas a partir das relações recíprocas entre os súditos considerando “não a soberania em seu edifício único, mas as múltiplas sujeições que ocorrem e funcionam no interior do corpo social” (*Ibid.*, p. 33-32).

Com essa maneira de estudar as relações de dominação Foucault pretende “apreender o poder em suas extremidades”, “apreender a instância material da sujeição enquanto constituição dos súditos”. Para tanto, ele recusa pensar o poder como um fenômeno homogêneo e maciço de dominação entre indivíduos, entre grupos ou classes para pensa-lo como algo que circula e que somente funciona em cadeia. Deste modo, Foucault considera que a noção de indivíduo não deve ser tomada como “núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e muda” de aplicação do poder, “mas como um de seus efeitos primeiros” (*Ibid.*, p. 35). O indivíduo é, ao mesmo tempo, efeito de poder e seu intermediário. Em suma, o estudo de Foucault parte dos mecanismos infinitesimais do poder para ver como eles são investidos, colonizados, utilizados por mecanismos “cada vez mais gerais e por formas de dominação global” (*Ibid.*, p. 36). Sobre as abordagens que deduzem os fenômenos da exclusão diretamente da dominação da classe burguesa, Foucault diz o seguinte:

Creio que se pode deduzir qualquer coisa do fenômeno geral da dominação da classe burguesa. Parece-me que o que se deve fazer é o inverso, ou seja, ver como, historicamente, partindo de baixo, os mecanismos de controle puderam intervir no tocante à exclusão da loucura, à repressão, à proibição da sexualidade (*Ibid.*, p. 38)²³.

Então, Foucault resume os aspectos presentes na maneira como fez suas análises do poder nas pesquisas da década de 1970:

(...) em vez de orientar a pesquisa sobre o poder para o âmbito do edifício jurídico da soberania, para o âmbito dos aparelhos de Estado, para o âmbito das ideologias que o acompanham, creio que se deve orientar a análise do poder para o âmbito da dominação (e não da soberania), para o âmbito dos operadores materiais, para o âmbito das formas de sujeição, para o âmbito das conexões e utilizações dos sistemas locais dessa sujeição e para o âmbito, enfim, dos dispositivos de saber. (*Ibid.*, p. 40).

Deste modo, Foucault encerra o balanço das pesquisas dizendo que é preciso estudar o poder fora do modelo do *Leviatã*, fora do campo da soberania política e da instituição do Estado. É preciso analisar o poder a partir das técnicas e das táticas da dominação. Esta foi a linha metódica que ele tentou seguir nos últimos anos e que conduziu sua pesquisa a um “fato histórico maciço” que oferecerá uma introdução ao problema que ele tratará no curso de 1976. Nota-se como Foucault considera os discursos de verdade como portadores de efeitos de poder e as relações de poder como produtoras de discursos de verdade. Dito isso, é interessante apontar como essa maneira de pensar os discursos de verdade aparece de modo distinto das questões que são colocadas por Foucault em 1966, ocasião em que Foucault investia sua pesquisa na procura de um domínio fundamental garantidor da enunciação sobre as coisas, isolando o campo discursivo das demais práticas para destacar a emergência do homem como

²³ No lugar de tomar como ponto de partida a dominação da classe burguesa para pensar a exclusão da loucura, por exemplo, a abordagem de Foucault parte dos mecanismos de exclusão para notar a produção de lucro e de utilidade política decorrente deles e a conseqüente colonização desses mecanismos por mecanismos globais que os tornaram atrativos para a burguesia.

objeto de conhecimento como um acontecimento da ordem do saber. Algo que poderia dar subsídios para pensar que as pesquisas genealógicas se opõem às pesquisas arqueológicas das formações discursivas. Contudo, se consideramos as demais aulas do curso de 1976²⁴ em que Foucault atribui particular importância para questões que são próprias ao campo discursivo e a ênfase dada por Foucault nos anos que seguiram a publicação de *Les mots et les choses* de que seu interesse de estudar o campo discursivo sempre teve como horizonte pensar a relação dos discursos com as demais práticas preservando as especificidades que são próprias a esse campo como algo que distingue sua abordagem histórica, vamos nos convencendo de que há entre arqueologia e genealogia relação de complementariedade.

Vamos então ver como Foucault apresenta o fato histórico que servirá como introdução para a pesquisa que iniciará em 1976 na segunda aula. Ele começa dizendo que a teoria da soberania data da Idade Média e que ela desempenhou quatro papéis: (i) serviu de referência ao mecanismo de poder da monarquia feudal, (ii) serviu de instrumento e de justificação para a constituição das monarquias administrativas, (iii) foi arma tanto para limitar quanto para fortalecer o poder régio no século XVII e (iv) foi instrumento contra as monarquias administrativas servindo de modelo para construção das democracias parlamentares no século XVIII. A relação de soberania, conclui Foucault, parece cobrir a totalidade do corpo social da Idade Média. No entanto, nos séculos XVII-XVIII, aparece uma nova mecânica do poder que, segundo o filósofo francês, é absolutamente incompatível com as relações de soberania:

Essa nova mecânica de poder incide primeiro sobre os corpos e sobre o que eles fazem, mais do que sobre a terra e sobre o seu produto. É um mecanismo de poder que permite extrair dos corpos tempo e trabalho, mais do que bens e riqueza. É um tipo de poder que se exerce continuamente por vigilância e não de forma descontínua por sistemas de tributos e de obrigações crônicas. É um tipo de poder que pressupõe muito mais uma trama cerrada de coerções materiais do que a existência física de um soberano, e define uma nova economia do poder cujo princípio é o de que se deve ao mesmo tempo fazer que cresçam as forças assujeitadas e a força e a eficácia daquilo as assujeita. (*Ibid.*, p. 42).

Foucault chama essa nova mecânica do poder de poder disciplinar e a considera como “uma das grandes invenções da sociedade burguesa”: um poder alheio e radicalmente heterogêneo ao poder soberano que foi “um dos instrumentos fundamentais da implantação do capitalismo industrial e do tipo de sociedade que lhe é correlativo” (*Ibid.*, p. 43). Apesar de heterogêneos e incompatíveis, Foucault considera que o poder disciplinar e a teoria da soberania coexistiram nos séculos XIX e XX: a teoria da soberania continuou a organizar os códigos jurídicos, ela serviu como instrumento crítico contra a monarquia e também contra os obstáculos ao desenvolvimento da sociedade disciplinar. De um lado, um discurso, uma

²⁴ As duas primeiras aulas do curso de 1976 foram publicadas em 1978 no livro *Microfísica do poder*. O curso completo, contudo, foi publicado apenas em 1999.

legislação e o direito público articulados em torno do princípio da soberania do corpo social e de sua soberania ao Estado e, de outro, “uma trama cerrada de coerções disciplinares que garante, de fato, a coesão desse mesmo corpo social” (*Ibid.*, p. 44). Desse modo, na segunda aula do curso de 1976, Foucault diz que a prática do poder nas sociedades modernas ocorre entre esses dois limites: “O poder se exerce, nas sociedades modernas, através, a partir do e no próprio jogo dessa heterogeneidade entre um direito público da soberania e uma mecânica polimorfa da disciplina” (*Ibid.*, p. 45).

Ao tratar do poder disciplinar, Foucault menciona as disciplinas como “criadoras de aparelhos de saber, de saberes e de campos de conhecimento” (*Ibid.*, p. 45). Ele descreve o discurso das disciplinas como um discurso alheio ao discurso da lei e da regra pensada como efeito de uma vontade soberana; os discursos das disciplinas são os discursos que pensam a regra como regra de natureza, como norma. Segundo Foucault, as disciplinas definem códigos de normalização que tomam como referência não o horizonte teórico do direito, mas o das ciências humanas. Nesse momento, Foucault faz algumas considerações sobre como tentou investigar as ciências humanas nos últimos anos, não como resultado do progresso de uma racionalidade, mas como produto do embate entre o discurso do direito e o discurso de uma nova mecânica do poder:

Em suma, o que quis mostrar no decorrer destes últimos anos não foi de modo algum como, na frente avançada das ciências exatas, pouco a pouco, a área incerta, difícil, confusa da conduta humana foi anexada à ciência: não foi através de um progresso de racionalidade das ciências exatas que se foram constituindo aos poucos as ciências humanas. Eu creio que o processo que tornou fundamentalmente possível o discurso das ciências humanas foi a justaposição, o enfrentamento de dois mecanismos e de dois tipos de discursos absolutamente heterogêneos: de um lado, a organização do direito em torno da soberania, do outro, a mecânica das coerções exercidas pelas disciplinas (*Ibid.*, p. 45-46).

A relação entre esses discursos é capaz de oferecer, segundo Foucault, uma explicação para o funcionamento global do que ele chama de “sociedade de normalização”: um poder que se exerce tanto através do direito quanto através das técnicas das disciplinas. O embate entre as normalizações disciplinares e o sistema jurídico da soberania criou a necessidade de uma “espécie de discurso árbitro, uma espécie de poder e de saber que sua sacralização científica tornaria neutros” (*Ibid.*, p. 46)²⁵.

²⁵ A medicina é mencionada como um campo de saber em que a mecânica da disciplina e o princípio do direito enfrentam-se perpetuamente. Além disso, Foucault comenta que recorrer ao direito organizado em torno da soberania contra os excessos das disciplinas é um ponto de estrangulamento que deve cessar: “não é recorrendo à soberania contra a disciplina que poderemos limitar os próprios efeitos do poder disciplinar” (*Ibid.*, p. 47). A luta contra o poder disciplinar deve encaminhar-se “na direção de um direito novo, que seria antidisciplinar, mas que estaria ao mesmo tempo liberto do princípio da soberania” (*Id.*).

Foucault encerra a segunda aula do curso de 1976 tratando brevemente da noção de repressão. Para o propósito de Foucault, o uso que é feito desta noção carrega um duplo inconveniente de fazer referência “a uma certa teoria da soberania, que seria a teoria dos direitos soberanos do indivíduo” (*Id.*) e de “pôr em jogo (...) toda uma referência psicológica tirada das ciências humanas, ou seja, dos discursos e das práticas que dependem do domínio disciplinar” (*Ibid.*, p. 47-48). Além disso, Foucault considera que se trata de uma noção jurídico-disciplinar “seja qual for o uso crítico que dela se pretende fazer” (*Ibid.*, p. 48). Sendo assim, Foucault entende que o uso crítico desta noção “se acha viciado, estragado, corrompido de início pela dupla, jurídica e disciplinar, à soberania e à normalização que ela implica” (*Id.*). Ele encerra a aula dizendo que tratará mais detidamente na próxima aula desta noção, uma promessa que ele não cumpre.

No balanço que realiza das pesquisas do começo da década de 1970, Foucault apresenta os aspectos que caracterizam a maneira como ele pensa as relações de poder. Ele enfatiza a relação intrínseca entre a produção dos discursos de verdade e as relações de poder e trata a emergência das ciências humanas como resultado de um conflito e de uma interação entre uma nova mecânica de poder e as relações de poder relativas ao poder soberano. Trabalhamos a diferença marcante entre o que movia a pesquisa de Foucault em 1966 e o que o guiou nos primeiros anos da década de 1970 e apesar dela consideramos que não é preciso com o conteúdo que será trabalhado nas aulas seguintes e com as elaborações de Foucault posteriores a 1966 considerar que há oposição entre suas pesquisas arqueológicas das formações discursivas e suas genealogias da relação entre saber e poder.

Na primeira aula do curso de 1976, Foucault faz uma análise de conjuntura a partir da qual pretende deixar de lado o caráter fragmentado de suas pesquisas genealógicas do começo dos anos 1970 escolhendo dar ênfase para a questão que as interconecta – o que é o poder, ou melhor: “o que é *esse* poder, cuja irrupção, cuja força, cuja contundência, cujo absurdo apareceram concretamente no decorrer destes últimos quarenta anos, ao mesmo tempo na linha de desmoroamento do nazismo e na linha de recuo do stalinismo?” (*Ibid.*, p. 18). Na segunda aula, ele ganha fôlego para iniciar essa pesquisa e para tanto escolhe apresentar os aspectos que marcaram suas pesquisas sobre as relações de poder nesse começo de década. Assim, ele introduz a pesquisa que será trabalhada em 1976 descrevendo a maneira como a teoria da soberania se fez presente de modos diversos na constituição e na derrocada do poder monárquico, como ela coexiste com o poder disciplinar a partir da primeira metade do século XVIII e como o atrito e a justaposição entre esses poderes heterogêneos ofereceram as condições de possibilidade da emergência das ciências humanas; uma maneira muito diferente

da que havia esboçado em 1966 para tratar das ciências humanas a partir da caracterização epistemológica da modernidade que mobilizou a imagem de um triedro dos saberes para mostrar a precariedade das ciências humanas em relação a outros campos do saber. Em relação ao caráter disperso de suas pesquisas do começo dos anos 1970 e em relação à arqueologia das ciências humanas apresentada no livro de 1966 nos parece que Foucault está em 1976 ampliando o nível de sua análise levando em consideração a bagagem que suas pesquisas anteriores lhe ofereceram.

2.3 Aula de 21 de janeiro de 1976 – Quadro geral da história do discurso da guerra das raças;

Com o balanço realizado na aula anterior, Foucault pretendeu mostrar que o modelo jurídico não serve para uma análise concreta das relações de poder. Na terceira aula, ele resume sua objeção à teoria da soberania em três termos: a teoria da soberania pressupõe o sujeito, visa fundamentar a unidade do poder e se desenvolve no elemento preliminar da lei. Desamarrar a análise do poder deste tríptico preliminar é o que move o projeto geral de Foucault “dos anos anteriores e o deste ano” (*Ibid.*, p. 51). Extrair as relações de poder histórica e empiricamente dos operadores de dominação, ter como ponto de partida da análise o que há de factual e de efetivo nas relações de dominação e “ver como é essa própria relação que determina os elementos sobre os quais ela incide” (*Id.*). Na passagem a seguir, Foucault desdobra as consequências da sua opção metodológica:

(...) não perguntar aos sujeitos como, por quê, em nome de que direito eles podem aceitar deixar-se sujeitar, mas mostrar como *são as relações de sujeição efetivas que fabricam sujeitos*. Em segundo lugar, tratar-se-ia de ressaltar as relações de dominação e de deixá-las valer em sua multiplicidade, em sua diferença, em sua especificidade ou em sua reversibilidade: não procurar, por conseguinte, uma espécie de soberania fonte dos poderes; ao contrário, mostrar como *os diferentes operadores de dominação se apoiam uns nos outros*, remetem uns aos outros, em certo número de casos se fortalecem e convergem, noutros casos se negam ou tendem a anular-se (*Id.* – grifo nosso).

Com isso, Foucault não quer dizer que os aparelhos de poder não existem ou que eles não são passíveis de descrição, o que ele pretende é mostrar que eles funcionam sobre uma base de dispositivos de dominação. O que ele quer é encará-los como “estratégias globais que perpassam e utilizam táticas locais de dominação” (*Ibid.*, p. 52). No lugar da tríptica preliminar da teoria da soberania - sujeito, unidade do poder e preliminar da lei - Foucault adota “o ponto de vista tríptico das técnicas, da heterogeneidade das técnicas e de seus efeitos de sujeição” (*Id.*) porque são eles que tornam os procedimentos de dominação “a trama *efetiva* das relações de poder e dos grandes aparelhos de poder” (*Idem*- grifo nosso).

Na sequência, Foucault formula uma série de questões que introduzem a problemática que ele trabalhará a partir de 1976, vejamos: “Em que uma relação de dominação pode se

resumir à noção de relação de força ou coincidir com ela?” (*Ibid.*, p. 53), “Em que e como a relação de força pode se resumir a uma relação de guerra?” (*Id.*), “a guerra pode valer efetivamente como análise das relações de poder e como matriz das técnicas de dominação?” (*Id.*), “a relação de poder será em seu fundo uma relação de enfrentamento, de luta de morte, de guerra?” (*Id.*), “Sob a paz, a ordem, a riqueza, a autoridade, sob a ordem calma das subordinações, sob o Estado, sob os aparelhos do Estado, sob as leis, etc., devemos entender e redescobrir uma espécie de guerra primitiva e permanente?” (*Id.*), o fato da guerra deve ter preponderância em relação a outras relações, por exemplo, de desigualdade, de divisão do trabalho, de exploração? “Os fenômenos de antagonismo, de rivalidade, de enfrentamento, de luta entre indivíduos, ou entre grupos, ou entre classes, podem e devem ser agrupados nesse mecanismo geral, nessa forma geral que é a guerra?” (*Ibid.*, p. 52-53). Foucault também pergunta se noções derivadas da “arte da guerra” como as de estratégia e de tática podem “constituir em si mesmas um instrumento válido e suficiente para analisar as relações de poder” (*Ibid.*, p.53-54). Nesse sentido, interroga se as instituições militares e as práticas em seu entorno estão, direta ou indiretamente, no núcleo das instituições políticas. Por fim, apresenta a questão principal que gostaria de trabalhar no curso. Vejamos:

(...) como, desde quando e porque se começou a perceber ou imaginar que é a guerra que funciona sob e nas relações de poder? Desde quando, como, por que se imaginou que uma série de combate ininterrupto perturba a paz e que, finalmente, a ordem civil – em seu fundo, em sua essência, em seus mecanismos essenciais – é uma ordem de batalha? Quem imaginou que a ordem civil era uma ordem de batalha? [...] Quem enxergou a guerra como filigrana da paz; quem procurou, no barulho da confusão da guerra, quem procurou na lama das batalhas, o princípio de inteligibilidade da ordem, do Estado, de suas instituições e de sua história? (*Ibid.*, p. 54).

Em seguida, Foucault formula a questão em outros termos que convém ressaltar: quem teve a ideia de inverter o princípio de Clausewitz e entender que a política poderia ser a guerra continuada por outros meios? Sua hipótese é a de que “o princípio segundo o qual a política é a guerra continuada por outros meios” antecede muito a Clausewitz, ele teria invertido “uma espécie de tese a um só tempo difusa e precisa que circulava desde os séculos XVII e XVIII” (*Ibid.*, p. 54-55).

Assim, Foucault considera um paradoxo histórico que tenha aparecido um discurso “sobre a guerra entendida como relação social permanente, como fundamento indelével de todas as relações e de todas as instituições de poder” (*Ibid.*, p. 56) justamente no momento de centralização das práticas e das instituições da guerra nas unidades estatais. Antes dessa transformação que fez da guerra uma atribuição profissional, uma técnica, “um aparelho militar ciosamente definido e controlado” (*Ibid.*, p. 55), diz Foucault, a guerra era cotidiana, a sociedade, durante a Idade Mérida, era perpassada pelas relações guerreiras. Segundo o filósofo

francês, esse discurso que entende as relações sociais a partir do modelo da guerra aparece no fim das guerras civis e religiosas do século XVI, no início das grandes lutas políticas inglesas do século XVII e, na França, no fim do reinado de Luís XIV relacionado às lutas da aristocracia contra a grande monarquia absoluta e administrativa. Trata-se de um discurso “imediatamente ambíguo” porque serviu de “instrumento de luta, de polêmica e de organização política” dos grupos burgueses, pequeno burgueses, de grupos populares e aristocráticos. Os titulares deste discurso são muitas vezes, diz Foucault, obscuros e heterogêneos²⁶. Além de apontar o momento em que esse discurso emerge nos séculos XVI e XVII, Foucault menciona brevemente que esse mesmo discurso reaparece no discurso de biólogos racistas e eugenistas no fim do século XIX. Então, ele apresenta esse discurso a partir da sua diferença com outro discurso que lhe é contemporâneo:

Discurso sofisticado, discurso científico, discurso erudito, feito por pessoas com olhos e com dedos empoeirados, mas, igualmente, discurso – vocês verão – que teve certamente um número imenso de locutores populares e anônimos. Esse discurso, o que é que ele diz? Pois bem, eu creio que diz isto: contrariamente ao que diz a teoria filosófico-jurídica, o poder político não começa quando cessa a guerra. A organização, a estrutura jurídica do poder, dos Estados, das monarquias, das sociedades, não tem seu princípio no ponto em que cessa o ruído das armas. A guerra não é conjurada. No início, claro, a guerra presidiu o nascimento dos Estados: o direito, a paz, as leis nasceram no sangue e na lama das batalhas. Mas com isso não se deve entender as batalhas ideais, rivalidades tais como as imaginam os filósofos ou os juristas: não se trata de uma espécie de selvageria teórica. A lei não nasce da *natureza*, junto das fontes frequentadas pelos primeiros pastores; a lei nasce das batalhas reais, das vitórias, dos massacres, das conquistas que tem sua data e seus heróis de horror; a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; ela nasce com os famosos inocentes que agonizam no dia que está amanhecendo (*Ibid.*, p. 58-59 – grifo nosso).

De acordo com o que este discurso veicula segundo Foucault: “Não há sujeito neutro. Somos forçosamente adversários de alguém. (...) A guerra é que é o motor das instituições e da ordem: a paz, na menor de suas engrenagens, faz surdamente a guerra” (*Ibid.*, p. 59). A guerra não cessa: o Estado, a sociedade e a lei são contínua e permanentemente atravessados por relações belicosas. A sociedade é entendida como constituída por uma estrutura binária que se opõe à descrição piramidal da sociedade predominante na Idade Média. Essa estrutura piramidal está presente na imagem de organismo que Hobbes apresenta do corpo social e na organização ternária que é válida na França e em muitos países. De maneira diversa, esse discurso considera que a sociedade é constituída por “duas categorias de indivíduos, dois exércitos em confronto” (*Id.*); que batalhas decisivas estão se organizando e que não é possível pensar a alternativa de uma reconciliação ou pacificação (essa alternativa é possível apenas como estratégia para os vencedores). Desse modo, Foucault considera que esse é o primeiro discurso histórico e político

²⁶ Na Inglaterra: Edward Coke e John Lilburne. Na França: Boulainvilliers, Freret, conde d’Estaing. Discurso que é retomado na França posteriormente por Sieyès, por Buonarroti, Augustin Thierry e Courtet.

da sociedade ocidental desde a Idade Média. Para esse discurso, o sujeito que fala não pode ocupar a posição de sujeito universal, totalizador ou neutro. O sujeito deste discurso necessariamente toma parte, está na batalha, reclama seus direitos que são direitos singulares. Do mesmo modo que fala do direito de modo parcial, o sujeito de fala deste discurso fala da verdade de modo parcial. Apesar de buscar restituir o percurso global da batalha, o discurso histórico-político não pode ser um discurso de totalidade, de neutralidade; ele é sempre um discurso de perspectiva. Enfim, o discurso histórico-político, diz Foucault, desfaz a posição de pertencimento da verdade à paz, à neutralidade, posição considerada constitutiva da filosofia grega por Jean-Pierre Vernant. Esse discurso estabelece um vínculo fundamental entre verdade e força:

É o fato de pertencer a um campo – a posição descentralizada – que vai permitir decifrar a verdade, denunciar as ilusões e os erros pelos quais fazem que você acredite - os adversários fazem você acreditar – que estamos num mundo ordenado e pacificado (*Ibid.*, p. 61).

De tal modo que a verdade só é procurada na medida em que pode se tornar efetivamente uma arma na relação de força:

O pertencer essencial da verdade à relação de força, à dissimetria, à descentralização, ao combate, à guerra, está inserido neste tipo de discurso. Essa universalidade pacificada pode supor sempre, desde a filosofia grega, o discurso filosófico-jurídico, mas ela é profundamente, ou questionada, ou, simplesmente, cingidamente ignorada (*Ibid.*, p. 62).

Em suma, o discurso histórico-político descrito por Foucault questiona ou ignora a universalidade pacificada evocada pelo discurso filosófico-jurídico, tem pretensão à verdade e ao direito excluindo o sujeito que fala da universalidade jurídico-filosófica. Ele é “historicamente ancorado e politicamente descentralizado” (*Id.*). Diferente do papel do legislador ou do filósofo de colocar-se diante dos adversários, no centro e acima, para impor uma lei geral a cada um e com isso fundar uma ordem reconciliadora, tal como sustentavam Sólon e Kant, o discurso histórico-político, segundo Foucault, visa impor um direito dissimétrico, visa fundar uma verdade atrelada a uma relação de força: “uma verdade arma e um sujeito singular” (*Ibid.*, p. 63).

O sujeito que está falando é um sujeito – eu não diria polêmico – guerreador. Esse é um dos primeiros pontos pelos quais este tipo de discurso é importante e introduz, decerto, uma fissura no discurso da verdade e da lei tal como ele era feito faz milênios, faz mais de um milênio (*Id.*).

Assim, para o filósofo francês, esse discurso inverte as polaridades tradicionais da inteligibilidade e chama a explicação “por baixo”, uma explicação pelo mais confuso, mais obscuro, desordenado, condenado ao acaso. E isso porque o que vale para este discurso como princípio de decifração da sociedade e de sua ordem visível “é a confusão da violência, das paixões, dos ódios, das cóleras, dos rancores, dos amargores; é também a obscuridade dos

acazos, das contingências, de todas as circunstâncias que produzem as derrotas e garantem as vitórias” (*Ibid.*, p. 63-64). Esse modo de decifrar a sociedade introduz no princípio da história “uma série de fatos brutos”, físico-biológicos que são:

(...) vigor físico, força, energia, proliferação de uma raça, fraqueza da outra, etc.; uma série de acazos, de contingências, em todo caso: derrotas, vitórias, fracassos ou êxitos das revoltas, sucessos ou insucessos das conjurações ou das alianças; enfim, um feixe de elementos psicológicos e morais (coragem, medo, desprezo, ódio, esquecimento etc.). Um entrecruzamento de corpos, de paixões e de acazos: é isso que, nesse discurso, vai constituir a trama permanente da história e das sociedades (*Ibid.*, p. 64).

Nessa trama de corpos, paixões e acazos irá se constituir, segundo Foucault, uma racionalidade dos cálculos, das estratégias, “algo de frágil e de superficial” (*Id.*), a racionalidade dos procedimentos técnicos requeridos para a manutenção da vitória, “para fazer calar, aparentemente, a guerra, para conservar ou inverter as relações de força” (*Id.*). Trata-se de uma racionalidade que se torna cada vez mais frágil, mais abstrata, cada vez mais vinculada à maldade daqueles que estão favorecidos na relação de dominação e por isso estão interessados na manutenção desta posição.

Portanto, a verdade vai estar do lado da desrazão e da brutalidade; a razão, em compensação, do lado da quimera e da maldade; totalmente o contrário, por conseguinte, do discurso explicativo do direito e da história até então. O esforço explicativo desse discurso consistia em destacar uma racionalidade fundamental e permanente, que seria por essência vinculada ao justo e ao bem, de todos os acazos superficiais e violentos, que são vinculados ao erro. Inversão, pois, acho eu, do eixo explicativo da lei e da história (*Ibid.*, p. 65).

Foucault atribui importância a esse discurso porque considera que ele se desenvolve inteiramente na dimensão histórica, uma história que “não tem bordas, não tem fins, nem limites” (*Id.*). Nesse sentido, ele ressalta que para esse discurso a história não é entendida como uma monotonia reordenável em conformidade com alguns princípios estáveis e fundamentais; enfim, o discurso histórico-político descrito por Foucault não visa encaixar a história em esquemas ideais, pelo contrário, ele visa retomar “o passado esquecido das lutas reais, das vitórias efetivas, das derrotas que talvez tenham sido *mascaradas*, mas que continuam profundamente *inscritas*” (*Ibid.*, p. 65-66). Não se trata, portanto, de retomar o passado para julgar os governos injustos, os abusos, as violências, mas para descobrir o modo como as formas do justo foram instituídas, ordenadas, impostas. O discurso histórico-político define um campo histórico que é irrelativizado, segundo Foucault, porque é um campo histórico que não é relacionado a nenhum absoluto. Para essa matriz discursiva o campo histórico é campo da “eterna dissolução em mecanismos e acontecimentos que são os da força, do poder e da guerra” (*Id.*).

Desde sua origem até os séculos XIX e XX, esse discurso se envolve em formas míticas muito tradicionais, associa saberes e mitos como os das grandes vitórias dos gigantes, o do

crepúsculo dos deuses, dos heróis feridos, dos heróis que morreram, dos reis adormecidos em cavernas inacessíveis, abarca o tema dos direitos da primeira raça “que foram achincalhados por invasores” (*Ibid.*, p. 67), o tema da guerra secreta que continua, o complô que será preciso reativar para retomar essa guerra, “o tema da famosa batalha da manhã do dia seguinte que afinal vai inverter as forças e que, dos vencidos seculares, vai fazer enfim vencedores, mas vencedores que não conhecerão e não praticarão o perdão” (*Id.*). Deste modo, esse discurso revigora a esperança da batalha derradeira, da grande vitória, do imperador dos últimos dias, do novo Führer, esse discurso revigora “a ideia da quinta monarquia, ou do terceiro império, ou do terceiro Reich, aquele que será ao mesmo tempo a besta do Apocalipse ou o salvador dos pobres” (*Id.*). Segundo Foucault, o discurso histórico-político é um discurso ao mesmo tempo mítico e crítico. Um discurso que articula “um saber que é o dos aristocratas *à deriva*, as grandes pulsões míticas e também o ardor das *revanches* populares” (*Id.*). Foucault considera esse discurso como “talvez o primeiro discurso exclusivamente histórico-político do Ocidente” (*Id.*), um discurso em que a verdade serve como arma “para uma vitória exclusivamente partidária” (*Id.*). Trata-se, diz ele, de um discurso “sombriamente crítico” e “intensamente mítico”, o discurso dos amargores e das mais loucas esperanças; um discurso alheio à tradição dos discursos filosóficos-jurídicos e por ela desqualificado:

Para os filósofos e os juristas, ele é forçosamente o discurso exterior, estrangeiro. Não é sequer o discurso do adversário, pois eles não discutem com ele. É o discurso forçosamente desqualificado, que se pode e que se deve manter à margem, precisamente porque é preciso, como uma preliminar, anulá-lo, para que se possa enfim começar – no meio, entre os adversários e acima deles –, como lei, o discurso justo e verdadeiro (*Ibid.*, p. 68).

Depois de fazer essa descrição do discurso histórico-político, Foucault menciona brevemente que ele pode ter semelhanças com o discurso do sofista na época grega para reiterar na sequência o seu ponto de emergência nos séculos XVI e XVII na França e na Inglaterra e indicar que ele se proliferou e que sua “superfície de alargamento” foi considerável e rápida nos séculos XIX e XX.

Então, Foucault faz algumas considerações sobre a relação que esse discurso tem com a dialética. Segundo o filósofo francês, não se deve pensar a dialética como uma “grande reciclagem, enfim filosófica, desse discurso” (*Id.*); mesmo que pareça ser “à primeira vista” (*Ibid.*, p. 69), diz Foucault, “o discurso do movimento universal e histórico da contradição e da guerra” (*Id.*), a dialética não pode ser considerada a “validação filosófica desse discurso” (*Id.*). Para Foucault, ela é mais uma retomada e uma mutação do discurso filosófico-jurídico já que ela *codifica a luta*, a guerra dentro “de uma lógica, ou pretensa lógica, da contradição” (*Id.*), a dialética retoma a dimensão do conflito “no duplo processo da totalização e da atualização de

uma racionalidade que é a um só tempo final, mas fundamental, e em todo caso irreversível” (*Id.*). A dialética assegura a constituição de um sujeito universal, de uma verdade reconciliada, de um direito através da história. Em suma, diz Foucault:

A dialética hegeliana e todas aquelas, penso eu, que a seguiram devem ser compreendidas (...) como a colonização e a pacificação autoritária, pela filosofia e pelo direito, de um discurso histórico-político que foi ao mesmo tempo uma constatação, uma proclamação e uma prática da guerra (*Id.*).

Com isso, Foucault entende ter esboçado um quadro geral de referência a partir do qual irá fazer a história desse discurso que percorreu séculos na Europa “às vezes com estardalhaço, em geral, na penumbra, às vezes na erudição e às vezes no sangue” (*Id.*).

Em geral, diz Foucault, quando se pensa a relação entre poder e guerra, entre poder e relações de força, o pensamento de Hobbes e de Maquiavel são lembrados. Contudo, para ele, o discurso histórico-político não pode ser o discurso da política do Príncipe, tampouco o discurso da soberania absoluta. O discurso histórico-político considera o Príncipe uma ilusão, um instrumento, um inimigo: “É um discurso que, no fundo, corta a cabeça do rei, que dispensa em todo caso o soberano e o denuncia” (*Ibid.*, p. 70). A emergência desse discurso ocorre no século XVII, na Inglaterra pré-revolucionária e revolucionária, por volta dos anos 1630, enquanto aconteciam as reivindicações populares ou pequeno-burguesas; e por volta de 1680, na França, do lado do “amargor aristocrático” (*Id.*). Tanto na França quanto na Inglaterra trata-se, diz Foucault, de um discurso de luta contra o rei que veicula a ideia de que “a guerra constitui a trama ininterrupta da história” (*Id.*). Retomando os elementos fundamentais desse discurso (as diferenças étnicas, das línguas, de força, de vigor, de energia, de violência), Foucault considera que ele veicula a ideia de que a sociedade é perpassada pelo enfrentamento de raças e conseqüentemente é capaz de oferecer no século XVII a matriz de todas as formas “da fisionomia e dos mecanismos da guerra social” (*Ibid.*, p. 70).

Então, Foucault trata das transcrições que esse mesmo discurso sofreu no período da Revolução Francesa. A primeira transcrição é biológica e se apoiou numa filologia. Trata-se de uma transcrição que antecedeu a Darwin e que, posteriormente, apropriará o seu discurso “com todos os seus elementos, seus conceitos, seu vocabulário, de uma anátomo-fisiologia materialista” (*Ibid.*, p. 71). Foucault resume essa transcrição da seguinte maneira:

É uma teoria mais uma vez muito ambígua, um pouco como no século XVII, que vai se articular, de um lado, com base nos movimentos das nacionalidades contra os grandes aparelhos de Estado (essencialmente austríaco e russo); e você a verá também articular-se a partir da política de colonização europeia (*Id.*).

A segunda transcrição sofrida pelo discurso histórico-político no período da Revolução francesa vai operar a partir do tema e da teoria da guerra social, se desenvolverá no começo do século XIX e tenderá a apagar os vestígios do conflito entre raças para definir uma luta entre

classes. Trata-se de um “entroncamento essencial” para seu estudo, diz Foucault. A primeira transcrição vai corresponder a retomada do discurso das raças e da luta pela vida na teoria do evolucionismo e a segunda, a retomada das lutas na forma da dialética.

Na terceira aula do curso, Foucault apresenta esse entroncamento e anuncia que vai privilegiar a transcrição biológica, pois dela tentará mostrar o desenvolvimento de um racismo biológico-social a partir de uma ideia nova que irá fazer esse discurso funcionar de um modo totalmente diferente que não mais vai pensar a guerra entre raças a partir da ideia de que elas são estranhas entre si. A ideia “de que a outra raça, no fundo, não é aquela que veio de outro lugar, não é aquela que, por uns tempos, triunfou e dominou, mas é aquela que, permanece e continuamente, se infiltra no corpo social” (*Ibid.*, p. 72). Com isso, Foucault nota o desenvolvimento de um racismo que não parte do enfrentamento de duas raças exteriores uma a outra, mas se desdobra de uma única raça como sub e super raça.

Nesse sentido, o filósofo francês comenta que esse discurso aparece como um instrumento de luta para campos descentralizados no momento de sua emergência. Contudo, a história desse discurso mostrará que ele “vai ser rescentralizado” (*Id.*) e que irá se tornar “o discurso do poder, de um poder centrado, centralizado e centralizador” (*Id.*). Ele vai se tornar um discurso de combate de uma raça considerada verdadeira e única, “aquela que detém o poder e aquela que é titular da norma” (*Id.*), contra todos aqueles que estão fora dessa norma e que, por isso, constituem “outros tantos perigos para o patrimônio biológico” (*Ibid.*, p. 72-73). Deste modo, Foucault nota o aparecimento dos discursos biológico-racistas sobre a degenerescência que está presente no funcionamento de instituições que farão esse discurso “funcionar como princípio de eliminação, de segregação e, finalmente, de normalização da sociedade” (*Ibid.*, p.73).

Foucault encerra a terceira aula do curso dizendo que a formulação fundamental que aparece na origem deste discurso se transformará de “temos de nos defender contra nossos inimigos” (*Id.*) para “Temos de defender a sociedade contra todos os perigos biológicos dessa outra raça, dessa sub-raça, dessa contra-raça que estamos, sem querer, constituindo” (*Id.*). Uma vez que o discurso tenha se transformado a partir desse mote, diz Foucault, ele deixa de ser “um instrumento de luta de um grupo social contra um outro” para se tornar uma “estratégia global dos conservadorismos sociais” (*Id.*). É desse modo que Foucault nota o aparecimento do racismo de Estado e com isso ele quer dizer um tipo específico de racismo, um racismo que uma sociedade exerce sobre si mesma: “um racismo interno, da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social” (*Id.*). Ele conclui a aula apontando para seu objetivo no curso de 1976: percorrer a história do discurso da luta e da

guerra das raças “a partir do século XVII, levando-a até o aparecimento do racismo de Estado no início do século XX” (*Id.*).

A história do discurso da guerra das raças que Foucault esboça nesta aula percorre os mesmos marcos temporais que ele trabalha em *Les mots et les choses*: esse discurso emerge na Idade clássica, passa por transcrições no limiar da modernidade e tem efeitos de poder no século XX; atravessando, portanto, a profunda descontinuidade epistemológica entre a idade clássica e a modernidade por ele mostrada em 1966. Entendemos que o movimento realizado por Foucault em 1976 pode ser visto à luz das observações que ele realizou em 1969 sobre o termo que ele mobilizou em 1966, *a priori* histórico, apresentando-o como um conceito que o permite estudar historicamente as formações discursivas a partir de suas especificidades; nessas observações, Foucault coloca ênfase no caráter não estável das descontinuidades marcadas por seus estudos levando em consideração a possibilidade de que os novos estudos venham a estabelecer novas descontinuidades conforme variam os níveis da análise e os seus objetos. De maneira semelhante, podemos notar uma aproximação entre os aspectos que caracterizam o discurso estudado por Foucault em 1976 com as observações que ele fez em *Réponse a une question*. Em 1976 Foucault descreve o discurso histórico-político como um discurso que foi desqualificado pelo discurso jurídico-filosófico e que foi veiculado tanto por representantes populares quanto por aristocratas e no artigo de 1968, ele define arquivo como um conjunto de regras que abarcam as formas da conservação, da memória, os limites e as formas de apropriação dos enunciados e a arqueologia como análise do arquivo, como uma abordagem que está vinculada à tarefa de identificar os tipos de discurso que os indivíduos e classes sociais veiculam e, conseqüentemente, à tarefa de identificar como se desenrola a luta para o domínio dos discursos entre as classes. Além dessas aproximações, notamos que na terceira aula do curso de 1976, Foucault sugere muito rapidamente certa semelhança entre o discurso histórico-político e o discurso do sofista na Grécia na antiguidade. Essa breve menção parece retomar à referência temporal mobilizada por Foucault quando discorreu sobre a história no último capítulo de *Les mots et les choses* e quando marcou o ponto de partida da história da vontade de verdade e da vontade de saber em *L'Ordre du discours*.

Para apresentar a questão central que guiará sua investigação no curso de 1976, Foucault faz uma série de outras questões que parecem indicar, a nosso ver, sua disposição em tomar certa distância da “hipótese Nietzsche” apresentada por ele como uma alternativa para uma análise não econômica do poder que pensa o poder na chave do enfrentamento belicoso de forças. Como entender essa série de questões se não como um indício de revisão por parte de Foucault? Uma dessas questões nos chama atenção pois coloca em dúvida a ideia de que a

relação de poder é uma relação de enfrentamento, de guerra. É interessante notar isso porque essa ideia de implicação entre política e guerra não aparece na forma de pergunta no curso de 1973, ainda que Foucault formule o paralelo entre a ideia de que a guerra é prolongamento da política e de que a política é continuação da guerra em tom de suposição²⁷. O que permanece no horizonte de Foucault, seja em 1973, seja em 1976 é a recusa em relação ao pensamento de Hobbes. Se, no caso do curso de 1973, Foucault recusa a imagem que Hobbes propõe de que a instauração do poder soberano expulsa a guerra do corpo social, em 1976 ele vai dedicar sua atenção para um discurso cuja emergência é contemporânea a Hobbes e veicula justamente a ideia de que a guerra não cessa de atravessar o corpo social. O que Foucault vai recusar, em 1976, é a tríplice preliminar que a teoria da soberania de Hobbes requer para pensar o poder: o sujeito soberano, a unidade do poder e preliminar da lei. Com isso, podemos suspeitar que há, por parte de Foucault, uma espécie de suspensão da ideia de que a guerra permanece atravessada no corpo social em favor de uma investigação concentrada na história do discurso que veicula essa tese.

Para fazer a história desse discurso, Foucault apresenta uma descrição dos principais elementos presentes no momento em que esse discurso aparece nos séculos XVI e XVII – um discurso descentralizado, sempre perspectivo, que entende a sociedade a partir de uma estrutura binária de conflito entre duas raças estranhas uma em relação a outra - através da comparação com o discurso que os aspectos que caracterizam o discurso que o desqualificava. Em seguida, apresenta a descrição desse discurso no período da Revolução francesa e no século XIX relevando as suas transformações – passou a ser um discurso centralizado, deixou de ser o discurso de um grupo contra outro para ser uma estratégia de conservadorismo social, deixou de apoiar-se no conflito entre raças estranhas para introduzir o conflito interno na sociedade entre uma raça portadora do padrão de normalidade e outra portadora de perigos para o patrimônio biológico dessa sociedade. Além de apontar essas transformações, o estudo de Foucault identifica que esse discurso permaneceu atrelado à figuras míticas. O procedimento descritivo, o estabelecimento das diferenças e das conclusões a partir delas nos faz lembrar os aspectos que Foucault valoriza do procedimento de Dumézil para os estudos históricos em *L'Ordre du discours*. Como veremos na aula seguinte, esses aspectos também estarão presentes quando Foucault compara o papel desempenhado pelo discurso histórico em relação ao poder e o modo como as religiões representavam o poder.

²⁷ “E, se for verdade que a guerra externa é o prolongamento da política, caberá dizer, reciprocamente, que a política é a continuação da guerra civil.” (2015, p. 31).

2.4 Aula de 28 de janeiro de 1976 – O impacto do discurso da guerra das raças na história comprometida com a soberania: a ruptura entre os séculos XVIII-XIX e a criação de um campo de saber;

A quarta aula do curso *Il faut défendre la société* vai tratar do impacto que a emergência do discurso da guerra das raças teve no campo dos estudos históricos. Nesta aula, Foucault aponta para a relação que há entre fortalecimento da soberania e a história comprometida com a continuidade. Nesse sentido, seu estudo aponta que o discurso histórico-político funcionou de sua emergência nos séculos XVI e XVII até o século XIX como um discurso contra histórico por fazer oposição à história continuísta e que a partir do século XIX passou por uma transformação que o tornou um discurso comprometido com a função do conservadorismo social e de dominação colonial. Vamos acompanhar os aspectos ressaltados por Foucault nesta aula tendo em vista a relevância que o debate sobre a história teve em sua trajetória depois da publicação de *Les mots et les choses*.

Foucault inicia a aula descrevendo a função política do discurso dos historiadores no período do império romano e na Idade Média. Por muito tempo, diz ele, o discurso dos historiadores esteve comprometido com os rituais de poder com a função de vincular juridicamente os homens ao poder e fasciná-los exaltando a intensidade do poder. Em linhas gerais, Foucault comenta que o discurso histórico cumpria o papel de vincular os homens, deslumbrá-los, subjugar-los valorizando suas obrigações e intensificando a força do poder. Neste estudo, o filósofo marca que há uma correspondência exata entre o duplo papel desempenhado pelo discurso histórico e a forma como as religiões, os rituais, os mitos e as lendas romanas e indo-europeias representavam o poder através de uma eficácia mágica notada no aspecto jurídico de vínculo pela obrigação e no papel de deslumbrar: “Júpiter, deus altamente representativo do poder, deus por excelência da primeira função e da primeira ordem na tripartição indo-européia, é a um só tempo o deus com vínculos e o deus com raios” (*Ibid.*, p. 79). Durante a Idade Média, Foucault aponta que o modo de funcionamento da história também cumpriu essa dupla função que visa revigorar o poder. Nesse contexto, Foucault considera a história como o discurso do poder uma vez que ela exerce duas funções asseguradoras da ordem, a de vincular e a de imobilizar os homens diante da força do poder. Vejamos como ele elabora:

A história é o discurso do poder, o discurso das obrigações pelas quais o poder submete; é também o discurso do brilho pelo qual o poder fascina, aterroriza, imobiliza. Em resumo, vinculando e imobilizando, o poder é fundador e fiador da ordem; e a história é precisamente o discurso pelo qual essas duas funções que asseguram a ordem vão ser intensificadas e tornadas mais eficazes” (*Id.*).

Conseqüentemente, destaca Foucault, a história se desenvolve “até tarde ainda em nossa sociedade” na função da soberania. Para exemplificar, Foucault aponta que os historiadores da Idade Média “não viram diferenças, descontinuidades, rupturas entre a história romana e a

deles, aquela que narravam” (*Ibid.*, p. 80); a continuidade na história é fortalecida ainda mais quando a narrativa histórica está comprometida com a função política de fortalecer a soberania. Apenas quando emerge uma história “absolutamente antitética da história da soberania tal como era constituída até então” (*Id.*) que o discurso histórico deixa de ser o discurso da soberania para ser o discurso “das raças, do enfrentamento das raças, da luta das raças através das nações e das leis” (*Id.*). Momento em que emerge, diz Foucault, a primeira história “não romana, antirromana que o Ocidente tenha conhecido” (*Id.*). Assim, segundo a descrição de Foucault, o discurso histórico-político traça uma história antirromana porque abandona a identificação implícita entre o povo e seu monarca, entre a nação e seu soberano. A partir desse discurso, a soberania não aparece mais como algo que vincula os homens, mas como algo que os subjuga. Doravante, vai haver um discurso histórico guiado pela heterogeneidade: a história de uns não mais corresponderá à história de outros; a vitória de uns passa a ser a derrota de outros; a lei será entendida “como uma realidade de dupla face: trunfo de uns, submissão de outros” (*Ibid.*, p. 81). Deste modo, para Foucault, o discurso da guerra das raças apresenta uma história que rompe a continuidade da glória: o poder não mais aparece como algo que solidifica o corpo social por inteiro para manter a ordem, mas como algo que divide e que “lança para a noite, uma parte do corpo social” (*Ibid.*, p. 82).

Assim, Foucault considera o discurso da guerra das raças como o discurso “daqueles que não tem a glória, ou daqueles que a perderam e se encontram agora, por uns tempos talvez, mas por muito tempo decerto, na obscuridade e no silêncio” (*Id.*). Depois de mostrar a correspondência entre o duplo papel desempenhado pelo discurso dos historiadores com a forma que as religiões e lendas romanas e indo-européias representavam o poder, Foucault aproxima o discurso da guerra das raças com as formas religiosas e míticas hebraica-bíblica: “em vez de narrar a glória sem mácula e sem interrupções do soberano, se empenham, ao contrário, em contar, em formular a infelicidade dos ancestrais, os exílios e as servidões” (*Id.*). De tal modo que o discurso da guerra das raças é apresentado por Foucault como aquele que enumera as derrotas dos ancestrais e prescreve a ideia de que é preciso esperar a terra prometida e o cumprimento das velhas promessas que reestabelecerão os antigos direitos e a glória perdida. Nesse sentido, ele ressalta que na segunda metade da Idade Média a bíblia foi “a grande forma na qual se articularam as objeções religiosas, morais, políticas, ao poder dos reis e ao despotismo da Igreja” (*Ibid.*, p. 83), uma forma que funcionou como discurso de oposição, como objeção, como crítica: “Jerusalém é a objeção religiosa e política à Idade Média. A Bíblia foi a arma da miséria e da insurreição, foi a palavra que subleva contra a lei e contra a glória: contra a lei injusta dos reis e contra a bela glória da Igreja” (*Id.*). O discurso que emerge no

final da Idade Média, no período da Reforma e da Revolução Inglesa aparece como “uma forma histórica que é estritamente oposta à história da soberania e dos reis - à história romana - e ver essa nova história articulada a partir da grande reforma bíblica da profecia e da promessa” (*Id.*).

Com a emergência dessa nova forma de história, a função de memória muda totalmente de sentido pois não tem como propósito garantir o não esquecimento para a manutenção da lei, mas desenterrar o que foi escondido não apenas porque foi menosprezado, mas porque foi maldosamente deturpado e disfarçado. O discurso da guerra das raças pretende mostrar que “o poder, os poderosos, os reis, as leis esconderam que nasceram no acaso e na injustiça das batalhas” (*Ibid.*, p. 84). De tal modo que, para esse discurso, o papel da história é mostrar que as leis enganam, que os reis se mascaram, que o poder ilude, que os historiadores mentem: “Não será, portanto, uma história da continuidade, mas uma história da decifração, da detecção do segredo, da devolução da astúcia, da reapropriação de um saber afastado ou enterrado. Será a decifração de uma verdade selada” (*Id.*).

Portanto, o discurso da guerra das raças conforma uma contra-história tendo em vista a oposição que ele marca em relação à prática da história como ritual da soberania. Assim, Foucault apresenta os principais aspectos desse discurso através da comparação com o discurso histórico ao qual ele se opõe: diferente do discurso histórico pacificador que justifica o poder e fundamenta a ordem, o discurso contra-histórico declara guerra ao poder estabelecido que só fala em direito para declarar guerra às leis e para reivindicar os direitos que foram ignorados; diferente do discurso histórico tradicional portador do aspecto mágico e jurídico da soberania e que veicula o sistema indo-europeu de representação e funcionamento do poder através das lendas dos heróis, o discurso histórico político da guerra das raças é apresentado por Foucault como um discurso de tipo bíblico, quase hebraico; por fim, diferente do discurso histórico comprometido com os rituais da soberania que supõe um tipo de organização ternária da sociedade, o discurso da guerra das raças supõe uma percepção binária da sociedade “os injustos e os justos, os senhores e aqueles que lhes são submissos, os ricos e os pobres, os poderosos e aqueles que só tem seus braços, os invasores das terras e aqueles que tremem diante deles, os déspotas e o povo ameaçador” (*Ibid.*, p. 86).

Depois de apresentar essa comparação, Foucault menciona uma questão formulada por Petrarca sobre o que restaria na história que não fosse a louvação a Roma. A pergunta de Petrarca, na leitura de Foucault, caracteriza não somente a história praticada na sociedade romana, mas também a história praticada na sociedade a qual Petrarca pertencia, a sociedade medieval. Séculos depois de Petrarca, o estudo de Foucault marca o aparecimento de uma história que visava “desmascarar Roma como uma nova Babilônia, e em que se tratava de

reivindicar, contra Roma, os direitos perdidos de Jerusalém” (*Id.*). Com essa nova forma de história começou, segundo Foucault, “o fim da historicidade indo-européia” (*Id.*).

Assim, Foucault nota que uma consciência de ruptura vai aparecer junto com esse novo discurso histórico e com ela novos acontecimentos e novos personagens serão introduzidos; acontecimentos que “até então eram vagas peripécias que não tinham, no fundo, arranhado a grande unidade, a grande legitimidade, a grande força fulgurante de Roma” (*Ibid.*, p. 88), como exemplo, Foucault menciona a invasão dos francos e dos normandos e como exemplo de personagens históricos, os gauleses, os francos, as pessoas do norte e do sul, os dominadores e os submissos. Aparece algo que vai “individualizar-se como “a Idade Média” (e será preciso esperar o início do século XVIII para que, na consciência histórica, seja isolado o fenômeno a que se chamará feudalismo).” (*Id.*). Em suma, com essa contra-história, a Europa irá se povoar de novas recordações e de ancestrais “cuja genealogia ela até então nunca fizera” (*Id.*):

Uma consciência histórica totalmente diferente se constitui e se formula ao mesmo tempo através desse discurso sobre a guerra das raças e desse apelo à sua ressurreição. Nessa medida, pode-se identificar o aparecimento dos discursos sobre a guerra das raças com uma organização do tempo totalmente diferente na consciência, na prática e na própria política da Europa. (*Id.*).

Antes de terminar a aula do dia 28 de janeiro, Foucault faz algumas observações que dizem respeito à polivalência estratégica deste novo discurso histórico, à especificidade do termo “raça” tal qual aparece nesse discurso, aos campos e conteúdos de saber que ele produziu e à sua relação com um discurso revolucionário, referindo-se à Inglaterra no século XVI, à França no século XVIII e à Europa no século XIX. Vamos acompanhar como ele desenvolve essas observações.

Em primeiro lugar, Foucault considera importante marcar que esse discurso não pertence “de pleno direito e totalmente, aos oprimidos” (*Ibid.*, p. 89). Mesmo que em sua origem ele tenha sido o discurso dos vencidos, diz Foucault, é preciso notar que “ele foi dotado de um grande poder de circulação, de uma grande aptidão para a metamorfose, de uma espécie de polivalência estratégica” (*Id.*). Nesse sentido, o filósofo assinala que esse discurso veiculou mitos que acompanharam os movimentos populares na segunda metade da Idade Média e é encontrado logo em seguida na forma “da erudição histórica, do romance popular ou das especulações cosmo-biológicas” (*Id.*). Trata-se de um discurso das oposições que circulou rapidamente entre os grupos em disputa e que serviu de instrumento de crítica e de luta contra o poder régio. De tal modo que esse discurso serviu ao pensamento radical inglês no momento da revolução do século XVII, passou por algumas transformações anos depois e reapareceu na “reação aristocrática francesa contra o poder de Luiz XIV” (*Id.*). Reapareceu no século XIX no projeto pós-revolucionário de escrever “uma história cujo verdadeiro sujeito seria o povo” (*Id.*).

Anos depois, esse discurso veio a servir “à desqualificação das sub-raças colonizadas” (*Id.*). Enfim, Foucault acentua a polivalência estratégica desse discurso dizendo que “sua origem, no final da Idade Média, não o marcou suficientemente para que só funcione politicamente num sentido” (*Id.*).

Depois de comentar a polivalência estratégica do discurso da guerra das raças, Foucault faz algumas observações sobre o sentido que o termo “raça” possui para esse discurso. Em linhas gerais, o termo é mobilizado nesse discurso para tratar “de dois grupos que não tem a mesma origem local (...) que não tem, pelo menos na origem, a mesma língua e em geral a mesma religião, (...) que só formaram uma unidade e um todo político à custa de guerras” (*Id.*). Portanto, o termo “raça” diz respeito aqui a dois grupos que possuem um vínculo estabelecido pela violência da guerra, diz respeito a dois grupos que, apesar de coabitarem no mesmo espaço, não se misturaram “por causa de diferenças, de dissimetrias, de barragens devidas aos privilégios, aos costumes e aos direitos, à distribuição das fortunas e ao modo de exercício do poder” (*Id.*). Depois de explicitar o sentido que o termo “raça” possui em seu estudo, Foucault comenta que o discurso da guerra das raças, apesar de desqualificado, produziu tanto saber quanto o discurso histórico da soberania. Nesse sentido, ele acrescenta que o choque entre esses dois discursos produziu grandes desbloqueios epistemológicos, produziu momentos fecundos para o saber histórico, enfim, a “explosão de todo um campo de saber”²⁸.

Então, Foucault compara os aspectos do discurso da guerra das raças com os que estão presentes em discursos revolucionários. Assim, além de ponderar que a ideia de “revolução” “perpassa todo o funcionamento político e toda a história do Ocidente faz mais de dois séculos” Foucault a considera muito enigmática “em sua origem e em seu conteúdo” (*Ibid.*, p. 91-92). Depois dessas observações, ele ressalta alguns aspectos comuns entre esses discursos: ambos decifram dissimetrias, desequilíbrios, injustiças e violências que funcionam “apesar da ordem das leis, sob a ordem das leis, através da ordem das leis e graças a ela” (*Ibid.*, p. 92), ambos são motivados por uma vontade de reativar a guerra que paira sobre a ordem social “através de um saber histórico preciso, ambos têm como objetivo inverter a relação de forças e deslocar

²⁸ Como exemplo, Foucault menciona a interferência que a narrativa da invasão e das injustiças dos normandos contra os saxões exerceu no trabalho histórico de juristas monarquistas para narrar a “história ininterrupta do poder dos reis na Inglaterra” (*Id.*); refere-se a genealogia que a nobreza francesa realiza no final do século XVII, começo do século XVIII: “todas as pesquisas históricas que se fizeram a partir desse eixo vieram interferir na historiografia da monarquia francesa tal como Luís XIV a havia constituído (...) daí uma formidável extensão do saber histórico” (*Id.*). Por fim, menciona a interferência que “o discurso sobre a história do povo, de sua servidão e suas sujeições, a história dos gauleses e dos francos, dos camponeses do terceiro estado” na história jurídica dos regimes no início do século XIX.

definitivamente o exercício do poder. Por fim, Foucault faz uma leitura que compreende o discurso histórico-político como parte da história do discurso revolucionário:

Decifração das dissimetrias, tornar outra vez visível a guerra, reativação da guerra: não foi o todo do discurso revolucionário que não parou de agitar a Europa desde pelo menos o fim do século XVIII, mas foi mesmo assim uma trama importante sua, precisamente aquela que havia sido formada, definida, instituída e organizada nessa grande contra-história que narrava, desde o fim da Idade Média, a luta das raças. (*Id.*)²⁹.

Contudo, diz Foucault, a partir do século XIX, justo no momento em que ganha forma uma contra-história de tipo revolucionária, o discurso da luta das raças é recodificado mobilizando o termo “raça” em seu sentido biológico e médico: “É assim que vocês veem aparecer algo que vai ser justamente o racismo” (*Ibid.*, p. 94). Deste modo, Foucault mostra que o tema da guerra histórica das raças será deturpado e substituído “pelo tema biológico, pós-evolucionista, da luta pela vida” (*Id.*). Por conseguinte, a batalha que esse discurso veicula não mais será veiculada no sentido guerreiro, mas em seu sentido biológico marcado a partir das ideias como a “diferenciação das espécies, seleção do mais forte, manutenção das raças mais bem adaptadas, etc.” (*Id.*). Com isso, a organização binária da sociedade que caracterizava o discurso da guerra das raças será substituída por uma ideia de sociedade que é biologicamente monística. O Estado que era considerado “instrumento de uma raça contra uma outra” será agora considerado “o protetor da integridade, da superioridade e da pureza da raça” (*Id.*). A ideia de luta das raças será substituída pela ideia da pureza da raça. Não é por acidente, diz Foucault, que o discurso racista é um discurso antirrevolucionário.

No momento em que o discurso da luta das raças se transformou em discurso revolucionário, o racismo foi o pensamento, o projeto, o profetismo revolucionário virados noutro sentido, a partir da mesma raiz que era o discurso da luta das raças. (*Id.*).

A transformação do discurso histórico-político em termos biológicos-médicos no século XIX é por fim considerada por Foucault como uma arma a favor da soberania do Estado que não será mais assegurada por “rituais mágico-jurídicos, mas por técnicas médico-normalizadoras” (*Ibid.*, p. 96). Sobre essa transformação importante, Foucault faz as seguintes observações:

À custa de uma transferência que foi a da lei para a norma, do jurídico para o biológico; à custa de uma passagem que foi a do plural das raças para o singular da raça; à custa de uma transformação que fez do projeto de libertação a preocupação da pureza, a soberania do Estado assumiu, tornou a levar em consideração, reutilizou em sua estratégia própria o discurso da luta das raças. A soberania do Estado transformou-o assim no imperativo da proteção da raça, como uma alternativa e uma

²⁹ Neste momento, Foucault faz referência a uma carta de Marx em que ele recomenda a leitura de historiadores franceses como Thierry, Guizot e John Wade sugerindo que eles trariam contribuições para se entender a história da luta de classes, para reforçar a tese de que “a história do projeto e da prática revolucionária não é (...) dissociável dessa contra-história que rompeu a forma indo-européia de práticas históricas vinculadas ao exercício da soberania” (*Ibid.*, p. 93).

barragem para o apelo revolucionário, que derivava, ele próprio, desse velho discurso das lutas, das decifrações, das reivindicações e das promessas (*Id.* – grifo nosso).

Antes de encerrar a aula, Foucault dedica-se a tratar brevemente das duas formas que esse discurso da guerra das raças (agora no sentido biológico e médico) assume no final do século XIX, começo do século XX: a nazista e a soviética decorrentes de uma transformação que resultou no que Foucault chama de “racismo de Estado”, isto é, um racismo que é biológico e centralizado. A transformação nazista desse discurso reimplantou, segundo Foucault, “o tema do racismo de Estado encarregado de proteger biologicamente a raça” (*Id.*) no interior de um discurso profético (de forma semelhante ao modo como operava o discurso histórico político em sua origem). A partir desse recurso profético, o nazismo reutilizou, diz Foucault: “toda uma mitologia popular, e quase medieval, para fazer o racismo de Estado funcionar numa paisagem ideológico-mítica que se aproxima daquela das lutas populares que puderam, em dado momento, sustentar e permitir a formulação do tema da luta das raças” (*Ibid.*, p. 96-97)³⁰. Por outro lado, a transformação soviética do discurso da luta das raças em termos biológicos e médicos é descrito por Foucault como *inversa* a nazista: em vez de partir de uma transformação teatral e dramática do discurso da guerra das raças, a transformação soviética foi uma transformação “sub-reptícia, sem dramaturgia legendária, mas difusamente “cientista”” (*Id.*). Esta transformação retomou o discurso revolucionário das lutas sociais para fazê-lo coincidir “com a gestão de uma polícia que assegura a higiene silenciosa de uma sociedade ordenada” (*Id.*). Assim, o inimigo da classe passou a ser o doente, o transviado e o louco:

Em consequência, a arma que outrora devia lutar contra o inimigo de classe (arma que era a da guerra ou, eventualmente, a da dialética e da convicção) agora não pode ser mais do que uma polícia médica que elimina, como inimigo de raça, o inimigo de classe (*Id.*).

Levando em consideração esses aspectos ressaltados por Foucault sobre o discurso soviético, o filósofo ressalta que o canto que produziu “a primeira forma do discurso revolucionário” tornou-se a “prosa administrativa de um Estado que se protege em nome de um patrimônio social que deve ser guardado puro” (*Ibid.*, p. 98). Assim, ele conclui a quarta aula retomando a questão de Petrarca com outros termos “Que há na história que não seja o apelo à revolução ou o medo dela?”, fazendo a seguinte provocação: “E se Roma, de novo, conquistasse a revolução?” (*Id.*).

Com relação aos textos que trabalhamos no primeiro capítulo podemos observar que, na quarta aula do curso de 1976, Foucault dedica-se a abordar a história do discurso da guerra das

³⁰ Neste ponto, Foucault mostra que o racismo de Estado nazista foi acompanhado de elementos como o da luta dos germânicos subjugados, da volta do herói, da retomada de uma guerra ancestral, do advento de um novo Reich que viria para garantir o triunfo milenar da raça: “Reciclagem, pois, ou reimplantação, reinserção nazista do racismo de Estado na lenda das raças em guerra” (*Ibid.*, p. 97).

raças à luz da história do saber histórico num plano mais geral. Assim, se pensarmos a importância que ele atribui a uma abordagem histórica que torna a descontinuidade um conceito operatório para os estudos históricos é interessante notar o modo como Foucault coloca em correspondência a tradição histórica continuísta com a função de conservar a soberania do poder estabelecido. Contudo, dada a especificidade da temática dessa aula fica difícil estabelecer um paralelo direto entre o conteúdo nela trabalhado e as questões sobre a descontinuidade que ele tanto reiterou no final dos anos 1960 / início dos anos 1970. De todo modo, nos parece interessante ressaltar como o conteúdo trabalhado em 1976 retoma de certo modo a proposta indicada por Foucault em *Les mots et les choses* de revisar a maneira como tradicionalmente a história da História é contada. Outra questão que nos chamou atenção diz respeito aos aspectos que Foucault escolhe ressaltar do discurso histórico tradicional, a saber, seu aspecto mágico que se vale das lendas indo-europeias. Isso porque a referência às lendas e mitologias indo-europeias, o estabelecimento das diferenças entre o discurso histórico tradicional e o discurso contra-histórico remete à referência que Foucault faz ao trabalho de Dumézil nos escritos trabalhados no primeiro capítulo. Cabe ressaltar que embora esse discurso permaneça contemporâneo a Foucault tendo em vista os seus efeitos de poder, as transformações marcadas nessa aula (a primeira no fim do século XVI/início do século XVII, a segunda no século XIX e a terceira do fim do século XIX/começo do século XX) estão próximas das descontinuidades epistêmicas que ele aponta em seu estudo de 1966. Assim como apontou na terceira aula as condições de possibilidade das ciências humanas considerando o enfrentamento entre dois discursos heterogêneos, na quarta aula Foucault menciona o caráter produtivo que o enfrentamento entre dois discursos heterogêneos surtiu para o campo dos estudos históricos. Cabe perguntar de que maneira o exercício que Foucault realiza de pensar o campo do saber histórico a partir do século XIX como produto do enfrentamento das duas matrizes discursivas pode ser entendido como horizonte a partir do qual o filósofo situa suas pesquisas históricas em uma mutação que está em curso no campo do saber histórico contemporâneo.

2.5 Aula de 04 de fevereiro de 1976 – A importância da história do discurso da guerra das raças para a leitura que Foucault faz de Hobbes;

Nesta aula, a pesquisa de Foucault aborda o contexto de emergência do discurso histórico- político na Inglaterra do final do século XVI. Ocasão em que Foucault apresenta sua leitura do pensamento de Hobbes sobre a soberania como uma tentativa de bloquear o discurso que fazia do saber histórico um instrumento de luta política. Além disso, Foucault mostra como o vocabulário desse discurso histórico e político foi mobilizado por grupos que tinham objetivos políticos distintos e opostos.

Foucault inicia a quinta aula do curso respondendo a uma pergunta sobre a análise histórica que ele faz do racismo neste curso. Veremos que a resposta de Foucault explicita que a proposta de estudar a história do discurso histórico e político tem o objetivo de notar como aparece uma análise binária do corpo social e do Estado. A pergunta que lhe fazem é a seguinte: “O que significa fazer o racismo ter início no século XVI ou no século XVII, reportar o racismo apenas aos problemas da soberania e do Estado, quando se sabe bem, afinal de contas, que o racismo religioso (o racismo antissemita em especial) existia desde a Idade Média?” (*Ibid.*, p. 99). Em sua resposta Foucault diz que não pretende fazer a história do racismo “no sentido geral e tradicional do termo”, que não pretende fazer uma história do que no ocidente pôde ter sido “a consciência de pertencer a uma raça”, tampouco, “a história dos ritos e mecanismos pelos quais se tentou excluir, desqualificar, destruir fisicamente uma raça” (*Ibid.*, p. 99-100). O foco de seu estudo está em tentar ver *como* apareceu “uma certa análise (crítica, histórica e política) do Estado, de suas instituições e de seus mecanismos de poder” (*Ibid.*, p. 100). Logo, o problema que Foucault está investigando não diz respeito “em primeira instância” ao racismo, nem ao problema das raças. Vejamos como, nesse contexto, Foucault reapresenta o problema que está trabalhando no curso de 1976.

Tratava-se - e continua sempre se tratando para mim - de tentar ver como apareceu, no Ocidente, uma certa análise do Estado, de suas instituições e de seus mecanismos. Essa análise é feita em termos binários: o corpo social não é composto por uma pirâmide de ordens ou por uma hierarquia, não constitui um organismo coerente e unitário, mas é composto por dois conjuntos, não só perfeitamente distintos, mas também opostos. E essa relação de oposição existente entre esses dois conjuntos que constituem o corpo social e que trabalham o Estado é, de fato, uma relação de guerra, de guerra permanente, pois o Estado nada mais é que a maneira mesma pela qual continua a travar-se essa guerra, sob formas aparentemente pacíficas, entre os dois conjuntos em questão. A partir daí, eu gostaria de mostrar como se articula numa análise desse tipo, evidentemente, com base a um só tempo numa esperança, num imperativo e numa política de revolta ou de revolução. É esse o fundo de meu problema, não é o racismo (*Ibid.*, p. 100)³¹.

Na quinta aula Foucault vai então trabalhar como a guerra passou a valer como um “analisador das relações de poder” na passagem dos séculos XVI-XVII. Para tanto ele apresenta as seguintes questões: “o que é essa guerra, preliminar ao Estado e que o Estado está destinado, em princípio, a fazer cessar, essa guerra que o Estado repele, em sua pré-história, na selvageria, para suas fronteiras misteriosas, e que no entanto está presente?” (*Ibid.*, p. 102) e “como essa

³¹ Foucault considera que o antissemitismo não interveio de forma “suficientemente direta” a ponto de ser considerado no estudo histórico que está realizando: “O velho antissemitismo do tipo religioso foi reutilizado num racismo de Estado somente no século XIX” (*Ibid.*, p. 101) em um momento em que o Estado funciona para assegurar “a integridade e a pureza da raça” contra a raça ou as raças “por razões que são de ordem política e biológica ao mesmo tempo” (*Id.*). É no século XIX que o antissemitismo retoma “a velha força do antissemitismo, toda uma energia e toda uma mitologia que não haviam sido, até então, utilizadas na análise política da guerra interna, da guerra social” (*Id.*).

guerra engendra o Estado? Qual é o efeito, na constituição do Estado, do fato de que foi a guerra que o engendrou? Qual é o estigma da guerra no corpo do Estado, uma vez constituído?” (*Id.*). Assim, Foucault apresenta sua leitura sobre a noção de “guerra de todos contra todos” mobilizada por Hobbes: trata-se de uma noção geral que não cessa de ser uma ameaça ao Estado constituído e que pressupõe um estado de igualdade entre os homens para acontecer: “uma guerra nascida da igualdade e que se desenrola no elemento dessa igualdade” (*Id.*). Por conseguinte, as diferenças naturais ter como resultado cessas o conflito já que o enfrentamento do forte e do fraco poderia ter como resultado a vitória definitiva do forte ou a renúncia do fraco. Em suma, Foucault diz que para Hobbes “A diferença pacífica” (*Ibid.*, p. 104) e que, contudo, a “anarquia das pequenas diferenças” e o aleatório na relação de forças primitiva criam o estado de guerra. A partir desses aspectos, Foucault considera que a guerra de todos contra todos descrita por Hobbes não é uma guerra efetiva: “Não há batalhas na guerra primitiva de Hobbes, não há sangue, não há cadáveres. Há *representações*, manifestações, sinais, expressões enfáticas, astuciosas, mentirosas” (*Ibid.*, p. 106). A leitura de Foucault é que Hobbes trata de um estado de guerra, de “uma relação de medo temporalmente indefinida” (*Id.*). O estado de guerra é formado pelo jogo das representações de uns contra os outros, um jogo que deve funcionar como “um pano de fundo permanente” (*Ibid.*, p. 107) a ser acionado “assim que algo não dê a segurança, não fixe a diferença e não coloque a força, enfim de um certo lado” (*Id.*). Portanto, para Foucault, não há guerra efetiva em Hobbes.

Então, o filósofo francês trabalha a maneira como Hobbes engendra a soberania a partir desse estado de guerra. Para isso, ele aponta a diferença entre três tipos de soberania em Hobbes: a soberania de instituição, a soberania de aquisição e a soberania que liga os filhos aos pais. A soberania de instituição resulta da concessão total e integral dos direitos dos homens a alguém ou a um coletivo que passa a ater o direito total e integral de representa-los tendo em vista o objetivo de cessar o estado de guerra. Logo, ressalta Foucault, a soberania de instituição envolve “somente o jogo da vontade, do pacto, da representação” (*Id.*). Já o mecanismo de aquisição supõe relações de força reais, históricas, imediatas. Para exemplificar a diferença entre a soberania de instituição e a de aquisição, Foucault propõe uma situação: um Estado constituído pela soberania de instituição invadido por outro acaba vencido, conseqüentemente, sua soberania é destruída; se os vencedores matam todos os vencidos o problema da soberania desaparece; se os vencedores deixam os vencidos viver, há a possibilidade de que eles venham a se revoltar para reverter a relação de força; há também a possibilidade de que eles aceitem obedecer, trabalhar para os outros, ceder suas terras e lhes pagar tributos. Logo, em ambos os casos o que Foucault ressalta é que se trata de uma relação de dominação que é “totalmente

fundamentada na guerra e no prolongamento, na paz, dos efeitos da guerra” (*Id.*). Contudo, a leitura que Foucault faz é a de que Hobbes entende essa relação de dominação na chave da soberania: ao preferir a vida, os vencidos fazem de seus vencedores os seus representantes e “restauram um soberano no lugar daquele que a guerra havia derrubado” (*Id.*). Portanto, o que fundamenta a soberania de aquisição é a vontade de preferir a vida. Trata-se de uma soberania “tão jurídica e legítima” (*Ibid.*, p. 110) quanto a soberania constituída pelo modelo da instituição e do acordo mútuo. Por fim, há uma terceira forma da soberania que é acrescentada por Hobbes às duas últimas “de uma forma bem estranha”, segundo Foucault. Trata-se da soberania que liga a criança aos pais. Com esta forma, Foucault entende que Hobbes pretende mostrar que a qualidade da vontade, sua expressão ou seu nível não são decisivos na constituição da soberania:

No fundo, pouco importa que se esteja com a faca na garganta, pouco importa que se possa ou não formular explicitamente a vontade. É preciso e basta, para que haja soberania, que esteja efetivamente presente uma certa vontade radical que faz que se queira viver mesmo quando não se pode viver sem a vontade de um outro (*Ibid.*, p. 111).

Assim, a leitura de Foucault é a de que não se deve remeter a Hobbes quando se pretende pensar a política a partir das relações de guerra. Pelo contrário, para ele Hobbes tentou “eliminar a guerra como realidade histórica” (*Id.*) já que o que vale na constituição das relações de soberania não é a decisão do mais forte, mas a vontade de viver daqueles que foram vencidos; nos três tipos de soberania apresentados por Hobbes o medo é determinante: “Não importa se se trata de um acordo, de uma batalha, de uma relação pais/filhos; de qualquer forma encontramos a mesma série: vontade, medo e soberania” (*Id.*). O *Leviatã*, segundo Foucault, contém o princípio de um discurso que diria:

(...) pouco importa que nos tenhamos combatido ou não, pouco importa que vocês tenham sido vencidos ou não; de qualquer forma, é o mesmo mecanismo que intervém para vocês, os vencidos, o mesmo que encontramos no estado natural, na constituição do Estado, ou que encontramos ainda, com toda naturalidade, na relação mais terna e mais natural que há, ou seja, aquela entre os pais e os filhos (*Ibid.*, p. 112).

Portanto, não é a guerra que engendra a soberania em Hobbes: “não é ela realmente que engendra os Estados, não é ela que reconduz ao poder civil - e às suas desigualdades - dissimetrias anteriores de uma relação de força que teriam sido manifestadas no próprio fato da batalha” (*Id.*). Ao ignorar a guerra, diz Foucault, Hobbes pretendia eliminar o discurso que se ouvia nas lutas civis de seu tempo, um discurso que utilizava o saber histórico das guerras (das pilhagens, das invasões, dos conflitos) nas lutas políticas; Hobbes pretendia eliminar, portanto, o discurso da guerra das raças. Nota-se, assim, o impacto que a opção de traçar a história do discurso histórico-político possui na leitura que Foucault faz do pensamento de Hobbes.

O inimigo - ou melhor, o discurso inimigo ao qual se dirige Hobbes - é aquele que se ouvia nas lutas civis que fissuravam o Estado, naquele momento, na Inglaterra. É um

discurso com duas vozes. Uma dizia: “Somos os conquistadores e sois os vencidos. Talvez sejamos estrangeiros, mas vós sois domésticos.” Ao que outra voz respondia: “Talvez tenhamos sido conquistados, mas não permaneceremos. Estamos em nosso país e vos saireis dele”. Foi esse discurso da luta e da guerra civil permanente que Hobbes conjurou ao repor o contrato atrás de toda guerra e de toda conquista e salvando assim a teoria do Estado. Daí o fato, é claro, de a filosofia do direito ter dado depois, como recompensa, a Hobbes o título senatorial de pai da filosofia política. Quando o capitólio do Estado foi ameaçado, um ganso despertou os filósofos que dormiam. Foi Hobbes (*Ibid.*, p. 114).

Na sequência, Foucault distingue as vertentes do discurso conjurado por Hobbes a partir da maneira como o problema da conquista é abordado. Em linhas gerais, ele apresenta esse problema da seguinte maneira: até o início do século XVI “os atos reais precisavam bem que o rei da Inglaterra exercia sua soberania em virtude do direito de conquista”, mas a partir desse período, o fato da conquista aparece também na sobreposição e no enfrentamento do conjunto de narrativas saxãs com o conjunto de lendas não-saxãs, lendas aristocráticas que se desenvolvem na corte dos reis normandos e que são reativadas no século XVI, essencialmente, as lendas do ciclo arturiano; em suma, trata-se de um problema marcado por “toda uma memória histórica das revoltas” (*Ibid.*, p. 117) que tem efeitos políticos como a expulsão de estrangeiros e a limitação do poder régio. Ao redor desse problema Foucault encontra “uma série de elementos que permitiram *codificar* as grandes oposições sociais nas formas históricas da conquista e da dominação de uma raça sobre a outra” (*Id.* - grifo nosso). No final do século XVI e começo do século XVII, o estudo de Foucault aponta que os conflitos entre a burguesia e a aristocracia contra a monarquia se expressaram a partir de um vocabulário que foi “engendrado pelo fato da conquista, pela relação de dominação de uma raça sobre a outra e pela revolta - ou pela ameaça permanente de revolta - dos vencidos contra os vencedores” (*Id.*). Deste modo, Foucault explicita que “a teoria das raças não funcionou como uma tese particular de um grupo contra o outro” (*Id.*), mas como um *instrumento* “a um só tempo *discursivo e político* que permitia a ambos os lados formularem suas próprias teses” (*Id.*- grifo nosso).

Tendo isso em vista, Foucault apresenta o modo como esse vocabulário foi mobilizado pela monarquia absolutista, pelos parlamentaristas e por um discurso popular. Resumimos as diferenças apresentadas por Foucault no seguinte quadro:

Discurso da monarquia absolutista ³²	Discurso dos parlamentares	Discurso popular
---	----------------------------	------------------

³² Quando discorre sobre os principais aspectos do discurso da monarquia absoluta, Foucault faz breves apontamentos sobre a analogia que ele porta entre a relação dos normandos na Inglaterra e a dos ingleses nas Américas: “Os normandos estão na Inglaterra com o mesmo direito que nós na América, ou seja, com o direito que é o da colonização” (*Ibid.*, p. 120). Assim, Foucault considera que além de transportar os modelos europeus para outros continentes, a colonização também surtiu efeitos nos mecanismos de poder internos aos países

<p>Afirma a primazia da conquista e da dominação, pois ancora o direito divino dos reis na vitória dos normandos sobre os saxões; considera que as leis foram formuladas pelos conquistadores normandos.</p>	<p>Nega a primazia da conquista e da dominação, pois aponta que houve transferência legítima de poder dos saxões para o rei normando que herda uma soberania limitada por leis saxãs; reivindica o retorno ao direito saxão; compara a ordem civil saxã à ordem de Atenas, a ordem militar saxã à ordem de Esparta e os conteúdos morais e religiosos com as leis de Moisés.</p>	<p>Considera que a conquista dos normandos teve como consequência a nomeação de companheiros de banditismo do rei como duques, barões etc. Reivindica invalidar todas as relações de propriedade, a supressão das leis normandas e a supressão da diferença entre a aristocracia; consideram a revolta popular a outra face da guerra contra a lei, o poder, o governo. Veicula a ideia de que é preciso travar a guerra civil até o fim contra o poder normando³³</p>
--	--	---

Foucault considera que as vertentes do discurso inglês em torno da guerra das raças põem em funcionamento um esquema binário “ao mesmo tempo como programa de ação política e como busca de saber histórico” (*Id.*). Esse esquema binário pôde, pela primeira vez articular fatos de nacionalidade (língua, país de origem, hábitos ancestrais, existência de um direito arcaico, redescoberta de velhas leis), decifrar um conjunto de instituições, analisar as instituições atuais em termos de enfrentamento e de guerra “a um só tempo cientificamente, hipocritamente, mas violentamente travada entre as raças” (*Id.*). Pela primeira vez, esse esquema binário vai pensar a revolta como uma espécie de direito absoluto: a revolta não se explica pela necessidade de romper a ordem para estabelecer uma justiça mais justa, ela “se justifica como uma espécie de necessidade da história: corresponde a certa ordem social que é

colonizadores: “Houve toda uma série de modelos coloniais que foram trazidos para o Ocidente e que fez com que o Ocidente pudesse praticar também em si mesmo algo como uma colonização, um colonialismo interno” (*Ibid.*, p. 121).

³³ Esse discurso vai se desagregar em uma direção teológico-racial semelhante ao que propunha os parlamentares e em uma direção que constata que há dominação em todas as formas históricas de poder, questiona até mesmo das leis saxãs e conduzirá, pela primeira vez “a ideia de que toda lei, toda forma de soberania, todo tipo de poder “devem ser analisados não nos termos do direito natural e da constituição da soberania, mas como movimento indefinido - e indefinidamente histórico - das relações de dominação de uns sobre os outros”. (*Ibid.*, p. 131).

a da guerra, à qual ela dará fim como uma derradeira peripécia” (*Ibid.*, p. 132). Esse discurso é, para Foucault, o grande adversário de Hobbes. Em suma, foi em torno do problema da conquista inglesa que todos os discursos e programas políticos na primeira metade do século XVII se articularam. A leitura de Foucault é a de que Hobbes elimina a guerra para eliminar este problema e todo um historicismo político.

Nesta aula, Foucault apresenta o historicismo político como um tipo de discurso que ao partir das relações de poder não pensam as relações políticas a partir do direito e da soberania, mas a partir das relações históricas de dominação: “está-se nessa relação historicamente indefinida, indefinidamente espessa e múltipla da dominação. Não se sai da dominação, portanto não se sai da história” (*Id.*). Assim, Foucault considera que o historicismo político era o discurso e o saber efetivamente ativo nas lutas políticas do século XVII e que o pensamento de Hobbes sobre a soberania poder ser entendido como uma tentativa de brecá-lo. No século XIX, o obstáculo para esse historicismo será, segundo Foucault, o materialismo dialético. Assim, Foucault encerra a aula do dia 04 de fevereiro com essa breve afirmação acerca do materialismo dialético, dizendo que seu estudo pretende fazer a história e o elogio desse historicismo político.

Depois de oferecer o quadro geral da história do discurso histórico político Foucault trabalha na quinta aula a relação desse discurso com o pensamento de Hobbes e descreve as vertentes políticas opostas nas quais ele circulou no final do século XVI-XVII na Inglaterra. A conclusão de Foucault é a de que o pensamento de Hobbes sobre a guerra não trata de batalhas efetivas, mas de representações. Isso converge com o que Foucault apresenta no curso *La société punitive*, três anos antes, quando se opôs a certa tradição que concebe como sinônimas as noções de guerra civil e de guerra de todos contra todos. É interessante que nesta aula Foucault reforça a especificidade do discurso que ele escolhe traçar a história em 1976: trata-se de um instrumento ao mesmo tempo discursivo e político. Quando Foucault fala sobre o modo como as oposições sociais foram codificadas em termos da luta entre as raças, a relação entre as práticas discursivas e não discursivas aparece intrincada: o discurso como efeito da luta política e a luta política codificada e transformada em discurso.

2.6 Aula de 11 de fevereiro de 1976 – Saber e poder: a história do discurso histórico-político na França: a formação de um saber histórico que funciona como instrumento de luta política;

Na sexta aula, Foucault trabalha a história do discurso histórico político na França. Seu estudo toma como ponto de partida uma narrativa que cumpria o papel de dizer o direito público no período do Renascimento. Trata-se de uma narrativa que considera os francos fugitivos de Tróia e que, conseqüentemente, os consideram os sucessores do Império Romano na França por

uma espécie de direito natural: a soberania do rei da França equivale a soberania do imperador romano, a França é tão imperial quanto os outros descendentes do Império Romano. Em oposição a essa narrativa, Foucault menciona um texto de François Hotman, de 1573, que introduz o tema da invasão em torno do qual os debates jurídicos e políticos do período irão se formar³⁴: esse texto contém a proposta de um modelo jurídico oposto ao absolutismo romano pois defende a origem germânica da invasão, uma maneira de dizer que o rei da França “não tem o direito de exercer sobre seus súditos um *imperium* de tipo romano” (*Ibid.*, p. 142). O texto de Hotman aborda o problema da delimitação interna do poder monárquico. Em suma, ele conta que os gauleses contaram com a ajuda dos seus “irmãos germânicos” para libertarem-se dos invasores romanos. Com isso, os francos e os germanos aparecem como uma mesma nação “cujas constituições e leis fundamentais (...) são as leis fundamentais da sociedade germânica” (*Ibid.*, p. 143). As leis da sociedade germânica veiculam ideia de um povo soberano que se reúne no Campo de Marte e nas assembleias de maio, que elege seu rei como quer e o depõe quando considera necessário; um povo que é regido por magistrados com funções temporárias, por um magistrado que está à disposição do conselho (*Id.*). Segundo o discurso de Hotman, os reis violaram essa soberania para constituírem a monarquia absolutista. Não há, em seu texto, portanto, uma tentativa de estabelecer uma dualidade, pelo contrário, há o propósito de “estabelecer uma unidade profunda e, ao mesmo tempo, de contar, de certo modo, sob a forma de história, o desdobramento do presente” (*Id.*). A importância do discurso de Hotman está no fato de que ele organiza uma maneira de limitar o absolutismo monárquico através da recuperação de certo modelo histórico esquecido e violado que fixou em certo momento do passado “os direitos recíprocos do rei e de seu povo” (*Ibid.*, p. 144).

O estudo de Foucault mostra que no século XVII a tese germânica torna-se alvo de um empreendimento que visou desqualificá-la tendo em vista os empecilhos que ela oferecia ao poder monárquico: essa resposta ganhou forma a partir do retorno ao mito troiano e da introdução de um tema absolutamente novo que apresenta os gauleses como “princípio capital, motor de certo modo, da história” e os germanos como “uma espécie de prolongamento dos gauleses” (*Ibid.*, p. 145). Segundo Foucault, a resposta a tese germânica vai apresentar os gauleses e a nação francesa como a matriz de todos os povos da Europa. Em linhas gerais, a resposta a tese germânica afirma o caráter autóctone dos gauleses, a existência de fronteiras naturais na Gália: tratava-se de apagar qualquer diferença racial e qualquer heterogeneidade

³⁴ Esse texto retoma a tese germânica de que os francos não são romanos, mas germanos que invadiram a Gália, venceram os gauleses e exerceram nessa terra “o poder imperial de que são, enquanto germanos, eminentemente revestidos” (*Ibid.*, p. 139).

entre o direito romano e germânico. Essa narrativa precisou mostrar a renúncia por parte dos germanos de seu direito em favor do direito romano para fazer “os feudos e as prerrogativas da nobreza derivarem não dos direitos fundamentais e arcaicos dessa mesma nobreza, mas simplesmente de uma vontade do rei, cujo poder e absolutismo seriam anteriores à própria organização do feudalismo” (*Ibid.*, p. 147). Desse modo, Foucault entende que essa narrativa precisou fazer “à pretensão à monarquia universal passar para o lado francês” (*Id.*).

O estudo de Foucault mostra as semelhanças e as diferenças da reativação do tema da conquista ocorrida no mesmo período na França e na Inglaterra. Nos dois casos, essa questão teve como consequência “uma enorme investigação histórica sobre a origem e a validade dos direitos efetivamente exercidos” que colocou em cena novos acontecimentos, personagens, costumes e anedotas³⁵: “compete à invasão dizer o que são a natureza, os direitos, os limites do poder monárquico (...) o que são os conselhos do rei, as assembleias, as cortes soberanas (...) dizer o que é a nobreza” (*Ibid.*, p. 148). Em suma, toda uma nova paisagem histórica que “só se compreende”, diz Foucault, “na medida em que existe uma correlação muito forte entre esse material novo e as discussões políticas sobre o direito público” (*Ibid.*, p. 149). Contudo, se na Inglaterra o ponto de articulação da história está na conquista e na dualidade normanda/saxã, na França “não há nenhuma heterogeneidade no corpo da nação” (*Ibid.*, p. 150), mas um sistema de parentesco entre gauleses e troianos, entre gauleses e germanos e entre gauleses e romanos que permite “assegurar uma continuidade na transmissão do poder e uma homogeneidade que vai ser quebrada no final do século XVII” por um discurso que é “absolutamente novo por suas funções, por seus objetos, por suas consequências” (*Ibid.*, p. 151).

O que vai romper a tese bem aceita da homogeneidade do corpo social, diz Foucault, tem relação com um relatório encomendado por Luís XIV à sua administração e a seus intendentés para seu neto, seu herdeiro, com um conjunto de conhecimentos sobre o Estado, o governo e o país. Esse relatório foi recebido pelo círculo de Borgonha “constituído de todo um núcleo da oposição nobiliária, de uma nobreza que reprovava ao regime de Luís XIV ter ferido seu poderio econômico e seu poder político” (*Ibid.*, p. 152). O círculo de Borgonha encarrega Boulainvilliers a responsabilidade de fazer a apresentação desse relatório ao duque de Borgonha e “de torná-lo mais leve, pois era enorme, e depois de explicá-lo, de interpretá-lo: de recodificá-lo - se vocês preferirem” (*Id.*).

³⁵ Meroveu, Clóvis, Carlos Martelo, Carlos Magno, Pepino; o Campo de Marte, as assembleias de maio, o ritual dos reis elevados ao poder; o batismo de Clóvis, a batalha de *Poitiers*, a coroação de Carlos Magno; as anedotas acerca do vaso de *Soissons*.

Assim, Foucault apresenta os principais aspectos que caracterizam o texto de Boulainvilliers enfatizando a oposição que ele marca em relação ao saber jurídico e administrativo. O texto de Boulainvilliers, em linhas gerais, segundo Foucault, opõe-se ao saber dos escrivães, um saber “remete sempre de uma atualidade para outra, do poder para o poder, do texto da lei para a vontade do rei” (*Ibid.*, p. 158) para valorizar em seu lugar o saber histórico “que vai retomar o direito público em sua raiz, recolocar as instituições do direito público numa rede, mais antiga, de outros compromissos mais profundos, mais solenes, mais essenciais” (*Ibid.*, p. 157). O discurso de Boulainvilliers pretende mostrar que o edifício do direito é resultado de uma série de traições “cometidos pelo poder monárquico que renegou seus compromissos para com a nobreza, e igualmente pelos homens de lei que usurparam ao mesmo tempo o poder da nobreza e, talvez sem se darem conta disso também, o poder monárquico” (*Id.*). O recurso a esse saber histórico tem o propósito de “abrir os olhos do príncipe para as usurpações de que ele não teve consciência e de lhe restituir as forças, a lembrança dos vínculos que decerto ele próprio teve interesse de esquecer, e de fazer que esquecessem” (*Ibid.*, p. 157-158). Deste modo, Foucault caracteriza a história recuperada pela nobreza, nesse período, como uma história profundamente antijurídica. O outro adversário da nobreza que aparece no texto de Boulainvilliers é o saber da repartição pública, aquele que, segundo Foucault “permitiu restringir as riquezas e o poder dos nobres” (*Id.*). Contra esse saber econômico/administrativo/quantitativo, a nobreza vai valorizar uma história dos deslocamentos das riquezas que não considera o problema da produção; a nobreza vai valorizar uma história não econômica das riquezas que visa mostrar que o estado das riquezas “não passa, afinal de contas, de uma mescla de desonestidades realizadas pelo rei com a burguesia” (*Id.*); uma história que visa mostrar como os nobres “se arruinaram nas guerras infundáveis”, como a Igreja ganhou terras e rendas, como a burguesia endividou a nobreza, como o fisco régio corroe as rendas dos nobres. Segundo Foucault, a luta contra o saber jurídico é mais intensa na época de Boulainvilliers, entre o final do século XVII e o começo do século XVIII. A luta contra o saber econômico torna-se mais acentuada e violenta no século XVIII, na época dos fisiocratas - o grande adversário de Buat-Nançay é a fisiocracia.

Em geral, diz Foucault, o que está em questão “é o saber que se constitui do Estado ao Estado”, uma tentativa de substituir esse saber por outro “cujo perfil geral é a história”. Mas um tipo de discurso histórico que vai fazer “explodir o próprio funcionamento do saber histórico”. Uma história que deixa de ser “a história que o poder contava sobre si mesmo” (*Ibid.*, p. 159), um discurso que desfaz a relação de pertencimento entre o relato histórico e o exercício do poder. Com esse discurso, um novo sujeito da história aparece, um sujeito que é ao mesmo

tempo “sujeito que fala e sujeito falado” e constrói o relato de sua própria história. Foucault trata essa questão como um deslocamento temático interno ao relato histórico:

Deslocamento, em consequência, do sujeito que fala na história, mas deslocamento do sujeito da história no sentido de que houve uma modificação no objeto mesmo da narrativa, em seu sujeito entendido como tema, objeto, se vocês preferirem: ou seja, modificação do elemento primeiro, anterior, mais profundo, que vai permitir definir em comparação a ele os direitos, as instituições, a monarquia e a própria terra (*Ibid.*, p. 160).

Segundo Foucault, o novo sujeito da história que aparece no texto de Boulainvilliers é o que era entendido na época como “sociedade”, isto é, “um agrupamento de pessoas, de indivíduos que tem em comum um estatuto, costumes, usos, uma certa lei - mas lei entendida muito mais como regularidade estatutária do que como lei estatal” (*Ibid.*, p. 161). No vocabulário da época, esse conjunto de indivíduos é designado pelo termo “nação”. A nação, portanto, não se referia a um limite territorial ou a “um sistema de sujeições a um *imperium*” (*Id.*). A partir desse conceito de nação, diz Foucault, conceitos importantes para o nacionalismo no século XIX irão se desdobrar. A partir desse novo sujeito da história toda uma “nova morfologia do saber histórico” vai se formar com novos domínios de objetos e novos referenciais: “a história sombria das alianças, das rivalidades dos grupos, dos interesses disfarçados ou traídos; a história das reversões dos direitos, das transferências das fortunas” (*Id.*). Esse novo saber histórico tem como método a “decifração sistemática de suas intenções maldosas e a rememoração de tudo quanto ele tiver sistematicamente esquecido” (*Ibid.*, p. 162). Portanto, não se trata mais de traçar a história gloriosa do poder: “é a história dos seus submundos, de suas maldades, de suas traições” (*Id.*). Um discurso novo, um novo sujeito da história, um novo campo, um novo referencial, um novo *pathos*. Depois de identificar esse discurso, em grande parte com o pensamento da direita na França, Foucault aponta algumas características desse novo saber:

(...) a paixão quase erótica pelo saber histórico; (...) a perversão sistemática de uma inteligência interpretativa; (...) a obstinação da denúncia; (...) a articulação da história baseada em algo que será um conluio, um ataque contra o Estado, um golpe de Estado ou um golpe no Estado ou contra o Estado (*Id.*).

Então, o filósofo francês faz uma observação para marcar a diferença de sua abordagem histórica com a que é mobilizada pela “história das ideias”: o seu estudo não pretende mostrar como a nobreza representou suas reivindicações e infortúnios através do saber histórico, mas notar “como, em torno dos funcionamentos do poder, se produzira, se formara certo instrumento de luta - no poder e contra o poder” e como “esse instrumento é um saber, um saber novo (ou, em todo caso, parcialmente novo), que é essa nova forma da história” (*Idem* - grifo nosso). Logo, Foucault diferencia sua abordagem histórica da abordagem da história das ideias ressaltando que sua proposta visa mostrar a formação de determinado saber histórico que

tornou-se um instrumento nas lutas políticas; essa observação de Foucault toca diretamente no ponto que trabalhamos nessa dissertação, pois dialoga diretamente com o que pretendemos mostrar: não faz sentido pensar que as pesquisas genealógicas de Foucault sobre a relação entre saber e poder se opõem às suas pesquisas arqueológicas que privilegiaram o campo discursivo tendo em vista que o estudo que Foucault realiza em 1976 privilegia estudar historicamente uma formação discursiva para tratar a relação entre saber e poder. Em suma, nos parece que em 1976 Foucault concilia suas pesquisas arqueológicas e genealógicas ao mesmo tempo em que pondera questões relativas a ambas (o caráter disperso e fragmentários das genealogias, seu comprometimento com a teoria da descontinuidade etc.). E o que é interessante marcar é que para defender sua abordagem arqueológica das críticas que recebera depois da publicação de *Les mots et les choses*, Foucault reiteradamente tratou de mostrar como sua abordagem estava conectada com uma mutação que estava acontecendo no campo dos estudos históricos; em 1976, a formação discursiva que Foucault escolhe realizar um estudo histórico tem um forte impacto na formação do campo do saber histórico no século XIX contra a qual essa mutação do saber histórico que Foucault vincula sua abordagem metodológica em 1969 se mobilizava.

Na sexta aula do curso de 1976, Foucault considera que a forma a partir da qual o texto de Boulainvilliers evoca a história pode ser entendida como uma tentativa por parte da nobreza de atacar o ponto de articulação entre saber e poder presente na relação entre o poder absoluto do soberano e o saber de sua administração. Sobre essa questão, Foucault aponta que esse mesmo tipo de discurso (em outras formulações) será mobilizado tanto pela direita quanto pela esquerda “na reação nobiliária ou nos textos revolucionários de antes ou depois de 1789” (*Ibid.*, p. 163). Nesse sentido, o estudo de Foucault mostra a tentativa do poder régio de se apropriar desse discurso: a partir de 1760, o poder régio vai tentar organizar esse saber histórico “de certo modo recolocá-lo em seu jogo de saber e de poder” (*Ibid.*, p. 164)³⁶. Em suma, justo no momento em que o saber histórico se torna uma arma política contra o saber administrativo “a monarquia quis recolonizar de certo modo esse saber” (*Ibid.*, p. 165). A leitura que Foucault faz é a de que essa reação expressa a primeira concessão do poder monárquico de que algo poderia imiscuir-se entre seu poder e sua administração e uma tentativa de utilizar o saber histórico para restabelecer “de uma forma controlada, a tradição ininterrupta da monarquia” (*Ibid.*, p. 166).

³⁶ Como resultado disso, Foucault menciona a criação, em 1760, da Biblioteca das Finanças e a criação, em 1763, do Arquivo de documentos; ele também nota a reunião dessas duas instituições, em 1781, numa Biblioteca de legislação de Administração, História e Direito Público.

Na sexta aula do curso de 1976, Foucault trabalha a história da emergência do discurso histórico-político na França: um discurso que (1) introduz um novo sujeito/objeto histórico (a “nação”, um grupo que tem em comum costumes/usos/estatuto), (2) rompe com a homogeneidade do corpo social (ideia que era bastante difundida no período das guerras religiosas), (3) se transformou em um instrumento político por ter como algo a articulação entre o saber administrativo e o poder monárquico (e que chegou a ser reapropriado pelo poder monárquico na tentativa de manter a tradição da monarquia). É assim que Foucault introduz um importante personagem em seu estudo: o texto de Boulainvilliers que contém o viés que o círculo de Borgonha deu a um relatório encomendado por Luís XIV a sua administração para contribuir com a formação de seu sucessor. Além de trabalhar os aspectos importantes que marcam o contexto de emergência desse discurso na França, Foucault comenta nessa aula algo que nos chama atenção: ele marca que a diferença de sua abordagem metodológica em relação à que tradicionalmente é mobilizada pela “história das ideias”: não se trata de mostrar como a nobreza fez uso de uma formação discursiva para defender seus interesses, mas mostrar como uma formação discursiva se formou e se tornou um instrumento de luta política.

2.7 Aula de 18 de fevereiro de 1976 - O discurso de Boulainvilliers e a ideia de que a verdadeira batalha passa pelo saber;

A sétima aula continua o conteúdo trabalhado por Foucault na aula anterior: ele inicia a retoma a definição de “nação” e o problema da dualidade nacional para dedicar-se em detalhes ao texto de Boulainvilliers e compará-lo aos discursos mobilizados pelo poder monárquico e por representantes populares.

Em linhas gerais, a narrativa encontrada no texto de Boulainvilliers, segundo Foucault, pretendia dissipar o mito da Gália feliz e, com isso, transmitir a seguinte mensagem ao rei: reivindicar o absolutismo romano é o mesmo que reivindicar uma história “cujos procedimentos não são particularmente honrosos” (*Ibid.*, p. 173). Boulainvilliers não considerava o direito imperial instaurado pelos romanos “um direito aclimatado, aceito, acatado, que formava um corpo só com a terra e o povo” (*Ibid.*, p. 172); Foucault mostra que Boulainvilliers enfatiza as consequências do rebaixamento política e econômico da aristocracia guerreira da Gália promovida pelos romanos: uma “igualitarização” (os “inferiores” passaram a acreditar que um pouco mais de igualdade resultaria em mais liberdade para todos) que teve como resultado a constituição de uma nobreza não militar, uma nobreza administrativa, jurídica e civil e um governo despótico. A partir disso, Foucault destaca que o texto de Boulainvilliers ressalta que os reais efeitos da dominação romana sobre a Gália no momento da invasão dos germanos foi o aumento dos impostos em moeda e sua desvalorização tendo em vista a ausência de uma

nobreza militar que obrigou os romanos a recorrer a mercenários. Assim, ganha centralidade no texto de Boulainvilliers um problema que será retomado por Montesquieu e que está relacionado à emergência de uma análise de tipo econômica-política.

Os francos são apresentados no texto de Boulainvilliers como uma sociedade guerreira que escolhe seus reis por consentimento e atribui aos reis a função de solucionar problemas de justiça em tempos de paz acatando a autoridade somente em momentos de guerra (uma autoridade que não necessariamente está vinculada à figura régia. Em suma, diz Foucault, os francos aparecem como “uma sociedade em que o poder é mínimo, ao menos em tempo de paz, e por conseguinte, a liberdade máxima” (*Ibid.*, p. 177). A liberdade sobre a qual Boulainvilliers recorre para caracterizar a sociedade dos francos só pode acontecer mediante a dominação: trata-se de uma noção de liberdade vinculada ao egoísmo, à avidez, ao gosto pela batalha e pela rapina. Nesse momento, Foucault aproxima essa concepção de liberdade à noção de liberdade de Nietzsche, para Foucault, Nietzsche equivale liberdade “a uma ferocidade que é o gosto pelo poder e avidez determinada, incapacidade de servir mas desejo sempre pronto a sujeitar” (*Id.*) algo que sinaliza no sentido de mostrar o impacto que o estudo histórico dessa formação discursiva teve sobre a leitura de Foucault sobre Nietzsche. Nesse contexto, tendo em vista o estudo que realiza do texto de Boulainvilliers, Foucault marca a solene entrada da figura do bárbaro na historiografia europeia.

A história contada por Boulainvilliers mostra que a aristocracia guerreira recusou qualquer sujeição ao direito imperial e se apoderou das terras gaulesas “de sorte que o rei, que era [...] seu chefe de guerra, não se tornou, com a vitória dos francos, proprietário das terras da Gália” (*Ibid.*, p. 178). Desse modo, entende-se que não havia razão para que os proprietários de terra da aristocracia guerreira “aceitassem, acima deles, um rei que teria sido, de certo modo, o herdeiro dos imperadores romanos” (*Ibid.*, p. 179). Assim, a vitória e a permanência dos francos (minoridade em relação aos gauleses) é explicada a partir da ideia de que eles tiveram a precaução de confiscar as armas dos gauleses e, com isso, constituíram uma casta militar; os francos, então ocuparam-se de guerrear e os gauleses de cultivar a terra, pagando aos senhores das terras os tributos em espécie; algo narrado como vantajoso para os gauleses tendo em vista que precisavam pagar em moeda os tributos para os romanos.

Então, Foucault aborda a maneira como o texto de Boulainvilliers destaca a importância do campo do saber como uma importante arma na batalha de seu tempo, ao narrar as tramas que resultaram na constituição da monarquia absoluta na França. Assim, o texto de Boulainvilliers conta que foi por causa da situação da ocupação da Gália pelos germanos que a organização militar se manteve até mesmo em tempos de paz. Diante disso, os guerreiros

francos se rebelaram e o rei, para manter seu poder: “foi obrigado a recorrer de novo a mercenários”. Assim, esse texto conta que a aristocracia guerreira ficou entre o poder monárquico, de caráter absoluto, e o povo gaulês que foi “chamado pelo próprio monarca para sustentar seu poder absoluto” (*Ibid.*, p. 182). Deste modo, Boulainvilliers conta que a aristocracia gaulesa que havia sido espoliada pelos francos torna-se uma importante aliada do monarca a partir do refúgio encontrado na Igreja: a aristocracia guerreira aprofundou sua influência sobre o povo através de todo um sistema de crenças que a Igreja fazia circular. É da relação da aristocracia gaulesa com a Igreja que Boulainvilliers aponta para a importância do saber como um instrumento de luta tendo em vista a prática judiciária e os conhecimentos em latim que eram desconhecidos pela aristocracia guerreira e foram cruciais para o fortalecimento do poder monárquico. Com isso, Foucault encontra no discurso de Boulainvilliers “todo um destino importante que é dado ao que se poderia chamar de língua dos saberes, o sistema língua-saber” (*Ibid.*, p. 183-184). Como a nobreza guerreira não dominava o latim, tampouco o direito romano, ela não compreendeu o que se passava no momento em que um novo sistema de direito estava sendo implantado. Para Boulainvilliers, o rei e a Igreja agiram para que a nobreza guerreira permanecesse ignorante: enquanto os guerreiros francos estavam voltados para a caminhada para o além da vida “o rei, a antiga aristocracia gaulesa manipulavam as leis em latim que deviam espoliá-los de suas terras e de seus direitos” (*Ibid.*, p. 184). Dessa forma, Foucault destaca o apelo de Boulainvilliers à revolta dos nobres espoliados e também à ideia de que “a partir de certo momento, a verdadeira batalha, pelo menos no interior da sociedade, já não passava pelas armas e sim pelo saber” (*Ibid.*, p. 185). É preciso, diz Boulainvilliers lido por Foucault, retomar a consciência de si, descobrir as fontes do saber e da memória para denunciar todas as mistificações da história: “E será retomando consciência de si, inserindo-se de novo na trama do saber, que a nobreza poderá voltar a ser uma força, colocar-se como sujeito da história” (*Id.*).

Segundo Foucault, esses aspectos destacados no texto de Boulainvilliers introduzem um tipo de análise que vai ser fundamental “nas análises histórico políticas desde o século XVIII até hoje” (*Id.*). Em suma, Foucault aponta que a guerra aparece como um “analisador geral da sociedade” (*Ibid.*, p. 186) no texto de Boulainvilliers. Logo, a guerra não aparece como um episódio de ruptura ou como algo que interrompe o direito, mas como algo que torna o direito natural “irreal, abstrato e de certo modo, fictício (...) uma abstração inutilizável” (*Id.*). Para isso, segundo Foucault, Boulainvilliers apresenta a ideia de que

(...) pode-se percorrer a história tanto quanto se quiser, em todos os sentidos, (...) nunca se encontrarão direitos naturais (...). Em toda parte só se encontra algo que é,

quer a própria guerra (...) quer ainda desigualdades que traduzem guerras e violências
(*Ibid.*, p. 186-187).

A partir dessa apresentação dos aspectos presentes no texto de Boulainvilliers e do seu impacto para as análises histórico-políticas do século XVIII até sua contemporaneidade, Foucault aborda algumas ideias que são derivadas desse tipo de análise da sociedade: (1) a ideia de que a decadência de uma sociedade ou de um Estado é certa quando as diferenças entre a aristocracia e o povo é diminuída; (2) a aplicação teórica da ideia de que as sociedades não perduram “sem uma espécie de tensão belicosa entre uma aristocracia e uma massa de povo” (*Id.*); (3) a desvalorização da conjunção entre liberdade e igualdade ou a ideia de que um tipo de liberdade que não parte de uma relação de dominação “só pode ser algo sem força e sem conteúdo” (*Ibid.*, p. 187) já que, para Boulainvilliers, a liberdade é o oposto da igualdade logo, a liberdade aparece como algo que “vai se exercer pela diferença, pela dominação, pela guerra, por todo um sistema de relações de força” (*Ibid.*, p. 188); por fim, como consequência do ponto (3) a ideia de que o par direito natural e história são rivais ou, dito de outro modo, que há relação de força entre a lei igualitária da natureza e a lei desigualitária da história: o direito natural de pessoas livres e, de certo modo, iguais, não resiste à lei da história movida por “uma liberdade que funciona como desigualdade”; a liberdade só é forte, vigorosa e plena “se for a liberdade de alguns garantida à custa dos outros; só se houver uma sociedade que garanta a desigualdade essencial” (*Id.*).

O texto de Boulainvilliers mostra que as relações de força antecedem às batalhas, percorrem as instituições

Foucault aponta também a maneira como as questões institucionais e econômicas em torno da guerra aparecem no texto de Boulainvilliers introduzindo a guerra a partir de outros aspectos que não dizem respeito somente às batalhas efetivas. Foucault nota, assim, que as relações de força atravessam as instituições destacando a importância das instituições militares: são elas que fazem a guerra não ser entendida apenas a partir da brutalidade da batalha, mas como algo que diz respeito à organização interna da sociedade: “A guerra é uma economia geral das armas, uma economia dos homens armados e dos homens desarmados, num dado Estado, e com todas as séries institucionais e econômicas que derivam daí” (*Id.*).

Além dessa maneira de pensar a guerra, Foucault destaca a maneira como o texto de Boulainvilliers aborda a questão da invasão: não há a preocupação em distinguir o momento e os efeitos da invasão ou em determinar se houve ou não revolta, mas em entender como os fortes invasores se tornaram fracos; em suma, diz Foucault: “é esse problema da passagem da força para a fraqueza e da fraqueza para a força que vai constituir o essencial de sua análise” (*Ibid.*, p. 192). Assim, o filósofo francês trata os fatores explicativos do princípio da impotência

dos francos e do fortalecimento da aristocracia gaulesa: os francos se dispersaram quando se tornaram proprietários de terras, se distanciaram do rei quando se ocuparam em guerrear pelo sistema de tributos, negligenciaram questões que dizem respeito à educação e ao aprendizado do latim. Por sua vez, a aristocracia gaulesa encontrava-se em situação de extrema fraqueza no momento da invasão, inverte essa situação através do apoio Igreja, da influência da igreja sobre o povo e dos conhecimentos de direito e de latim: “A forma, os elementos que constituíam a fraqueza da aristocracia gaulesa foram ao mesmo tempo, e a partir de certo momento, os princípios de sua reviravolta” (*Ibid.*, p. 193). A partir desses fatores, Foucault mostra como o a abordagem de Boulainvilliers da questão da invasão e da revolta na chave da força e da fraqueza resulta em uma compreensão da história como cálculo de forças. Todavia, Foucault marca também que essa dicotomia vencedores/vencidos não é suficiente para descrever os processos históricos. Além da grande batalha da invasão, serão levadas em consideração pelo texto de Boulainvilliers as “lutas diversas, com reviravoltas de frente, alianças conjunturais, reagrupamentos mais ou menos permanentes” (*Id.*). Em resumo, diz Foucault, Boulainvilliers faz com que a guerra penetre em toda relação social, mostra a guerra como “uma espécie de estado permanente entre grupos, frentes, unidades tácitas, de certo modo, que se civilizam uns com os outros, se opõem uns aos outros, ou, ao contrário, se aliam uns com os outros” (*Ibid.*, p. 194). Trata-se de uma guerra de todos contra todos, mas não no sentido abstrato conferido por Hobbes. A guerra de todos contra todos de Boulainvilliers, diz Foucault, é uma guerra de grupos contra grupos que percorre todo o corpo social e toda a história.

Assim, Foucault nota a partir da generalização da guerra como analisador das relações sociais presente no texto de Boulainvilliers que a narrativa histórica deixa de ser a continuidade de uma soberania, para se tornar uma narrativa sobre a maneira como “nasce a instituição singular, a figura histórica moderna do Estado absoluto através de relações de força que são uma espécie de guerra generalizada entre as nações” (*Ibid.*, p. 194-195). É a partir de Boulainvilliers e de todo o discurso histórico que decorre de seu texto, que a guerra tornará a sociedade inteligível porque as relações de força desdobradas da guerra vão permitir aos estudos históricos relacionar questões que dizem respeito à religião, à política, à economia, aos costumes em geral. Em suma, Foucault afirma que o modo como Boulainvilliers introduz as relações de força na história instaurou um regime de verdade, uma espécie de gabarito de inteligibilidade que é válido para o discurso histórico contemporâneo a Foucault. Nas suas palavras:

(...) o gabarito de inteligibilidade exposto por Boulainvilliers instaurou - creio eu - um certo regime, um certo poder de divisão verdade/erro, que se poderia aplicar ao discurso do próprio Boulainvilliers, e que pode fazer dizer, aliás, que seu discurso é

falso, em seu conjunto, é falso em seu detalhe. E mesmo, se vocês quiserem, totalmente falso. Ainda assim foi esse gabarito de inteligibilidade que foi estabelecido para nosso discurso histórico. E é a partir de uma inteligibilidade desse tipo que nós, daqui para a frente, podemos dizer o que é verdadeiro ou errado no discurso de Boulainvilliers (*Ibid.*, p. 196).

Depois de ressaltar o forte impacto que a maneira como Boulainvilliers introduz as relações de força na história, Foucault dedica-se a apontar a diferença que há entre o texto de Boulainvilliers e o modo como Maquiavel lida com a mesma questão. Em linhas gerais, a leitura de Foucault é a de que Maquiavel descreve a relação de força essencialmente como uma técnica política “a ser posta entre as mãos do soberano” (*Id.*). Assim, a relação de força aparece como um objeto político para Maquiavel enquanto, no discurso de Boulainvilliers, ela se torna objeto histórico, um objeto histórico-político porque torna possível que a nobreza reencontre um saber que venha a torna-la uma força política no campo das forças políticas.

A partir dessas considerações que diferenciam o discurso de Boulainvilliers do de Maquiavel sobre as relações de força Foucault conclui que um campo histórico-político se constituiu no momento em que a relação de força “pôde tornar-se objeto de saber para um grupo, uma nação, uma minoria, uma classe” (*Ibid.*, p. 197). Portanto, para Foucault, a história se tornou um instrumento determinante nas lutas políticas quando a partir do momento em que as relações de força tornam-se objeto de saber e isso acontece pela primeira vez na França no texto de Boulainvilliers.

Foucault encerra a aula do dia 18 de fevereiro com importantes observações. A partir do discurso histórico-político, diz ele, acontece uma inversão: a verdade não começa onde cessa a violência. Verdade e violência estão do mesmo lado; acontece uma ruptura em relação ao lugar-comum que estabelece que as classes em ascendência trazem os valores universais e a potência da racionalidade. Não foi a burguesia que inventou a história, diz Foucault, mas uma classe que estava em decadência que “implantou certa racionalidade histórica de que a burguesia em seguida, o proletariado, depois, se apossarão.” (*Ibid.*, p. 197). O que levou a aristocracia francesa a implantar essa racionalidade histórica, para Foucault, não tem nada a ver com a sua decadência. O que fez desse discurso o precursor de uma nova racionalidade histórica diz respeito ao modo como ele maneja a guerra que é nele considerada:

(...) a um só tempo o ponto inicial do discurso, a condição de possibilidade da emergência de um discurso histórico e o referencial, o objeto para o qual se volta esse discurso, sendo a guerra, ao mesmo tempo, aquilo a partir de que o discurso fala e aquilo de que se fala (*Ibid.*, p. 198).

Por fim, Foucault situa a narrativa de Boulainvilliers como referência de inversão para a tese de Clausewitz. Se Clausewitz, no século XVIII, pôde dizer que a guerra era a política continuada por outros meios foi porque foi precedido por certa análise histórica que mostrou a política como a guerra continuada por outros meios.

Assim, no conteúdo da aula de 18 de fevereiro de 1976, Foucault trabalha a emergência na França da formação discursiva que faz do modelo da guerra um analisador das relações sociais e menciona brevemente o impacto que essa formação discursiva teve para o campo do saber histórico do século XVIII até o século XX. Tendo em vista os textos que foram trabalhados no primeiro capítulo nos quais o debate sobre a abordagem histórica de Foucault foi diversas vezes mencionado, como pensar o movimento de Foucault em 1976? As duas primeiras aulas que Foucault ministra no *Collège de France* em 1976 apresentam um exercício de balanço em relação ao contexto geral das pesquisas realizadas nos últimos 20 anos e em relação às pesquisas que ele realizou no *Collège de France* na primeira metade da década de 1970. Nesse exercício, Foucault constata a necessidade de mudar o encaminhamento de suas pesquisas tendo em vista uma mudança na conjuntura que não é explicitada por ele. A reação de Foucault diante dessa mudança é revisar o caráter disperso de suas pesquisas do começo dos anos 1970 e realizar uma pesquisa que traça a história da matriz discursiva que faz do modelo da guerra referência de inteligibilidade para pensar as relações sociais. Tendo em vista a importância que o campo do saber histórico teve para Foucault situar sua abordagem metodológica no final dos anos 1960 / início dos anos 1970, como relacionar o estudo histórico realizado por Foucault em 1976? A pesquisa que ele realiza em 1976 pode ser entendida como parte da tarefa que ele indica em *Les mots et les choses* de revisar a maneira como tradicionalmente a história da História é contada? Ao escolher estudar uma matriz discursiva que está relacionada à formação do campo do saber histórico tem relação com a proposta de complementar a arqueologia das ciências humanas com uma arqueologia do saber histórico indicada por Foucault na entrevista com Bellour em 1967? Nos parece que, num momento em que Foucault nota a necessidade de revisar o caráter disperso de suas pesquisas, ele muda o nível de sua análise dos casos específicos, a relação entre teoria e prática penal que ele trabalhou em *La société punitive*, por exemplo, para um nível mais geral, a história de uma matriz discursiva que teve um forte impacto político tanto na formação do saber histórico a partir do século XIX quanto na deterioração do poder monárquico servindo como introdução para uma série de pesquisas que Foucault desenvolverá nos anos que seguem 1976 sobre a constituição da figura do Estado. Entendemos que o movimento realizado por Foucault em 1976 – traçar a história de uma matriz discursiva que funcionou como instrumento político - pode ser entendido como um exercício de revisão metodológica que valoriza e revisa ao mesmo tempo aspectos de suas pesquisas arqueológicas e genealógicas (o grau de comprometimento com a teoria da descontinuidade tão importante para o debate sobre suas pesquisas arqueológicas e o caráter fragmentado de suas pesquisas genealógicas). Talvez o que Foucault esteja indicando são os

limites que a abordagem histórica que faz das relações de força metro para pensar as relações sociais tem para uma pesquisa que tem como proposta um nível mais geral como a que ele se propõe a partir de 1976. Com essas questões em mente, vamos estudar a oitava aula do curso em que Foucault trabalha com mais detalhes a relação dessa matriz discursiva com o campo do saber histórico.

2.8 Aula de 25 de fevereiro de 1976 – O disciplinamento dos saberes e seu impacto no campo da história;

A partir do estudo que realiza do discurso de Boulainvilliers, Foucault trabalha, na oitava aula do curso, como se deu a constituição, no século XVIII, de um campo histórico-político que trata a história “não como uma substância inerte”, mas como relação de forças. Nesse contexto, o filósofo francês chama a atenção para “a mais estranha dentre todas as forças que lutavam entre si no interior do corpo social (...) a mais forte de todas as forças, uma força à qual nenhuma outra pode resistir, salvo violência ou revolta” (*Ibid.*, p. 200): o poder. Assim, Foucault comenta a partir do texto de Boulainvilliers a especificidade da mais forte de todas as forças poder ser exercida por um grupo pequeno (e sem força): a história contada por Boulainvilliers é, diz Foucault, a história das forças originárias do povo e da força ““finalmente constituída de alguma coisa que não tem força mas que é, porém, o poder” (*Id.*). A partir desta especificidade do poder, o filósofo francês aponta para o caráter relacional desta força: “o poder não é uma propriedade, não é uma potência; o poder sempre é apenas uma relação que só se pode, e só deve estudar de acordo com termos entre os quais atua essa relação” (*Id.*). Assim, o modelo jurídico da soberania “que fora, até então, a única maneira que se tinha de pensar a relação entre o povo e o monarca, ou ainda entre o povo e os que governam” perde importância para uma abordagem que define e analisa o caráter relacional do poder na história: o fenômeno do poder não é descrito em termos de soberania, mas em termos de dominação e de relações de força.

Para Foucault, Boulainvilliers toma como objeto o mesmo que Maquiavel ao definir o poder em termos relacionais e pensar a atuação do poder em um campo de força, mas há uma grande diferença entre eles: Maquiavel vai pensar essa questão em termos de estratégia “vista somente do lado do poder e do Príncipe” e vai tomar a história não como um domínio a partir do qual ele vai analisar as relações de poder, mas como “um ligar de exemplos, uma espécie de coletânea de jurisprudência ou de exercícios táticos para o exercício do poder” (*Ibid.*, p. 201-202). Boulainvilliers, contudo, diz Foucault, vai considerar que “a relação de força e o jogo do poder são a própria substância da história” (*Ibid.*).

Então, Foucault comenta como se constitui a partir do discurso de Boulainvilliers o que ele chama de contínuo histórico-político. Mais do que fazer oposição ao saber administrativo e econômico que davam suporte ao poder monárquico, Boulainvilliers, diz Foucault, vai confiscar esses saberes para fazê-los funcionar contra o sistema da monarquia absoluta. Em linhas gerais, Foucault comenta que Boulainvilliers faz uso de um tipo de inteligibilidade próprio ao saber administrativo para explicar a relação entre o mercenarismo, a elevação do fisco, o endividamento camponês etc.; em suma, para Foucault, ele foi o primeiro a fazer funcionar “como princípio de inteligibilidade da história o que até então era apenas o princípio de racionalidade da gestão do Estado” (*Ibid.*, p. 203). Trata-se, diz Foucault, de um fenômeno capital:

A utilização do modelo de racionalidade administrativa do Estado como gabarito de inteligibilidade especulativa da história, é isso que constitui o contínuo histórico-político. Um contínuo que vai fazer com que, daí em diante, falar da história e analisar a gestão do Estado poderá se fazer segundo o mesmo vocabulário e segundo o mesmo gabarito de inteligibilidade (*Ibid.*, p. 204).

Outro fator que é considerado por Foucault para pensar a formação de um contínuo histórico-político a partir do texto de Boulainvilliers é a maneira como a história nele aparece como um modificador das relações de poder, como um saber que funciona no campo das lutas: “combate político e saber histórico estão, daí em diante, ligados um ao outro” (*Ibid.*, p. 205). Dessa maneira, o estudo de Foucault mostra que foi a partir do século XVIII que o saber histórico tornou-se ao mesmo tempo descrição das lutas e *arma* na luta:

(...) a partir do século XVIII - e é aí que a vida e o saber políticos começam a inserir-se nas lutas reais da sociedade -, a estratégia, o cálculo imanente a essas lutas vão articular-se baseados num saber históricos que é a decifração e análise de forças. Não se pode compreender a emergência dessa dimensão especificamente moderna da política sem compreender como o saber histórico tornou-se, a partir do século XVIII, um elemento de luta: *a um só tempo descrição das lutas e arma na luta*. Logo, a organização desse campo histórico-político. A história trouxe a ideia de que estamos em guerra, e fazemos a guerra através da história (*Ibid.*, p. 205 – grifo nosso).

Foucault chama essa abordagem histórica de *historicismo* apresentando-a nos seguintes termos: “o historicismo nada mais é senão (...) esse nó, essa dependência incontornável da guerra à história e, reciprocamente, da história à guerra” (*Ibid.*, p. 206). Trata-se de um saber que é “apenas uma arma na guerra, ou ainda um *dispositivo* tático no interior dessa guerra” (*Ibid.* – grifo nosso). Então, ele situa essa abordagem histórica em relação à teoria da sociedade, à filosofia, à epistemologia e às ciências humanas: todas têm em comum uma repulsa ao historicismo; chega a cogitar que as ciências humanas só existem por serem anti-historicistas, situa os grandes filósofos desde o século XIX e a história como disciplina “e seus recursos (que tanto encantam) seja a uma filosofia da história, seja a uma idealidade jurídica e moral” na sua tentativa de escapar ao historicismo. Em linhas gerais, o anti-historicismo é apresentado por

Foucault como uma ideia “que foi relançada sem parar de um ou dois milênios pra cá e que se pode chamar “platônica” de que a verdade e o saber só podem pertencer “ao registro da ordem e da paz, que jamais se pode encontrar o saber e a verdade do lado da violência, da desordem e da guerra” (*Ibid.*, p. 207). A partir destas considerações, Foucault coloca como tarefa para si “tentar ser historicista, ou seja, analisar a relação perpétua e incontornável entre a guerra narrada pela história e a história perpassada por essa guerra que ela narra.” (*Id.*).

É possível notar nessa passagem do curso de 1976 que Foucault situa o historicismo em relação aos campos de saber indicando a força de repulsa que ela teve no campo do saber histórico e no campo das ciências humanas por veicular uma ideia antiplatônica que coloca a verdade no mesmo nível das relações de força. Esse movimento de Foucault, nos parece, vai ao encontro do que defendemos nessa dissertação: que as abordagens arqueológicas e genealógicas de Foucault se complementam na medida em que concilia a proposta de traçar a história da vontade de verdade marcada por Foucault em *L'Ordre du discours* com a descrição das *epistemes* clássica e moderna presente no livro *Les mots et les choses*. A escolha de traçar a história do discurso historicista parece, assim, cumprir o papel de estabelecer o contato entre as conclusões de Foucault em 1966 com as suas pesquisas sobre a vontade de verdade no início dos anos 1970. Tendo em vista a ênfase de Foucault em trabalhar nas aulas do curso de 1976 a emergência das ciências humanas em relação à determinado discurso que teve um impacto determinante no campo do saber histórico em relação direta com a sugestão que ele fez em 1967 quando respondeu às críticas acerca das limitações de sua abordagem arqueológica apontando para a necessidade de complementar sua arqueologia das ciências humanas com uma arqueologia dedicada ao saber histórico?

Se a arqueologia das ciências humanas de 1966 apontou a emergências das ciências humanas como um acontecimento na ordem do saber, considerando assim o nível discursivo como prioritário para a descrição da *episteme* do século XIX em diante, nessa aula do curso de 1976, Foucault trata o processo de disciplinamento dos saberes técnico e tecnológicos ocorrido no século XVIII apresentando sua abordagem como uma “genealogia” dos saberes, uma abordagem situada no nível que relaciona as práticas discursivas com as relações de poder. Retomando o que nos diz Roberto Machado sobre o termo arqueologia, mobilizado por Foucault para diferenciar-se tanto da história das ideias quanto da epistemologia francesa, e os textos trabalhados nessa dissertação no primeiro capítulo, Foucault recoloca a diferença de sua abordagem no campo de saber em relação à história das ideias nos seguintes termos:

(...) a história das ciências se situa num eixo que é, em linhas gerais, o eixo conhecimento-verdade, ou, em todo caso, o eixo que vai da estrutura do conhecimento à exigência da verdade. Em contraste com a história das ciências, a genealogia dos

saberes se situa num eixo que é diferente, o eixo discurso-poder ou, se vocês preferirem, o eixo prática discursiva-enfrentamento do poder (*Ibid.*, p. 213).

Assim, para tratar os saberes do século XVIII, Foucault engaja sua genealogia dos saberes na tarefa de “desmantelar (...) a problemática da Luzes”, isto é, o que na época e nos séculos seguintes foi descrito como “o progresso das Luzes, a luta do conhecimento contra a ignorância, da razão contra as quimeras, da experiência contra os preconceitos, dos raciocínios contra o erro, etc.” (*Ibid.*, p. 214). A genealogia dos saberes está, portanto, ligada a tarefa de livrar-se da ideia de que aconteceu no século XVIII “a caminhada do dia dissipando a noite”: é preciso perceber, diz Foucault, que algo muito diferente acontecia no século XVIII: “um imenso e múltiplo combate dos saberes uns contra os outros - dos saberes que se opõem entre si *por sua morfologia própria*, por seus detentores inimigos uns dos outros e por seus efeitos de poder intrínsecos” (*Id.* – grifo nosso). Havia, no século XVIII, múltiplos saberes que se diferenciavam por questões geográficas, relativas ao porte das empresas e das oficinas em que se desenvolviam, relativas a riqueza dos que o detinham. No século XVIII, segundo Foucault, “o segredo do saber tecnológico valia riqueza” e “a independência desses saberes, uns em relação aos outros, significava também a independência dos indivíduos” (*Id.*). O desenvolvimento das forças produtivas resultou no aumento do valor desses saberes e, por conseguinte, no aumento da tensão da luta entre eles, conformando “uma espécie de imensa luta econômico-política em torno dos saberes, (...) em torno das induções econômicas e dos efeitos de poder ligados à posse exclusiva de um saber, à sua dispersão e ao seu segredo” (*Ibid.*, p. 215).

No estudo que realiza em 1976 sobre os saberes técnicos no século XVIII, Foucault enfatiza a ativa intervenção do Estado nas tentativas de anexação e de generalização desses saberes múltiplos e heterogêneos, mediante quatro procedimentos - seleção, normalização hierarquização e centralização³⁷ – apresentados como partes de um processo de disciplinamento dos saberes que culminou na formação do campo global da ciência:

O século XVIII foi o século do disciplinamento dos saberes, ou seja, da organização interna de cada saber como uma disciplina tendo, em seu campo próprio, a um só tempo critérios de seleção que permitem descartar o falso saber, o não-saber, formas de normalização e de homogeneização e, enfim, uma organização interna de centralização desses saberes em torno de um tipo de axiomatização de fato. Logo, organização de cada saber como disciplina e, de outro lado, escalonamento desses saberes assim disciplinados do interior, sua intercomunicação, sua distribuição, sua hierarquização recíproca numa espécie de campo global ou de disciplina global a que chamam precisamente a “ciência”. A ciência não existia antes do século XVIII. Existiam ciências, existiam saberes, existia também, se vocês quiserem, a filosofia. (*Ibid.*, p. 217-128).

³⁷ Esses processos são apresentados da seguinte maneira: (i) a seleção: a eliminação e a desqualificação dos saberes considerados inúteis e dispendiosos economicamente, (ii) a normalização dos saberes entre si para derrubar as diferenças e torná-los intercambiáveis, (iii) a classificação hierárquica para encaixá-los, combiná-los e (iv) a centralização piramidal para garantir a transmissão de conteúdo entre eles de maneira hierárquica

Neste contexto, Foucault situa a filosofia em relação ao campo global da ciência: depois de afirmar a filosofia como um sistema que cumpria o papel efetivo de organizar e de colocar em comunicação os saberes heterogêneos no interior do desenvolvimento dos conhecimentos, Foucault considera que com o disciplinamento dos saberes, a filosofia perdeu seu papel operacional e como consequência desapareceu a *mathesis*, isto é, “o projeto de uma ciência universal que serviria tanto de instrumento formal quanto de fundamento rigoroso de todas as ciências” (*Id.*).

A partir do processo de disciplinamento dos saberes e do desaparecimento da *mathesis*, Foucault nota o aparecimento das universidades tal como se apresentam a partir do século XIX, a saber, como um “aparelho uniforme dos saberes” com a função de selecionar os saberes, como decorrência de um processo de renúncia no modo de funcionamento do controle do saber que era religioso, eclesiástico, que incide sobre os enunciados a partir de certo padrão de conformidade, que foi capaz de promover um “desbloqueio epistemológico”: o disciplinamento dos saberes que vai ser implantado no século XVII “vai substituir essa ortodoxia por outra coisa: um controle que não incide, pois, sobre o conteúdo dos enunciados, sobre sua conformidade ou não com certa verdade, mas sobre a regularidade das enunciações” (*Id.*). Nas palavras de Foucault:

O problema será saber quem falou e se era qualificado para falar, em que nível se situa esse enunciado, em que conjunto se pode colocá-lo, em que medida ele é conforme a outras formas e a outras tipologias do saber. Isso permite ao mesmo tempo, de um lado, um liberalismo num sentido, se não indefinido, pelo menos muito amplo quanto ao próprio conteúdo dos enunciados e, do outro, um controle infinitamente mais rigoroso, mais abrangente, mais amplo em sua superfície de apoio, no nível mesmo dos procedimentos da enunciação. E, com isso, deduz-se daí naturalmente uma possibilidade de rotação muito maior dos enunciados, um desgaste muito mais rápido das verdades; daí um desbloqueio epistemológico. (...) Passou-se, se vocês preferirem, da censura dos enunciados para a disciplina da enunciação, ou ainda, da ortodoxia para algo a que eu chamaria a “ortologia”, e que é a forma de controle que se exerce agora a partir da disciplina” (*Ibid.*, p. 220-221).

De certo modo, podemos notar que a genealogia dos saberes que Foucault apresenta nesta aula recoloca a partir de outra perspectiva as consequências da mutação no campo do saber entre o século XVIII e XIX por ele trabalhada em *Les mots et les choses*: do desaparecimento da *mathesis*, no século XVII-XVIII, Foucault desdobra um desbloqueio epistemológico no século XVIII-XIX adiante. Mas, se em *Les mots et les choses*, Foucault descreve os aspectos que diferenciam a configuração epistemológica de períodos separados por uma mutação no campo do saber, nesta aula ele apresenta o modo como essa mutação se deu tendo como objeto a relação entre os saberes técnicos e tecnológicos e os processos políticos, econômicos e sociais que incidiram sobre eles. A diferença entre a abordagem arqueológica e

a genealógica aparece, mas, em certa medida, em ambos casos, permanece no horizonte dos estudos a mutação no campo dos saberes e as suas consequências.

No encerramento da aula Foucault aproxima os estudos realizados nos cursos dos anos anteriores³⁸, com o que está realizando em 1976, com a diferença de que em suas pesquisas anteriores, ele tratou das técnicas disciplinares do poder “consideradas em seu nível mais tênue, mais elementar, consideradas no nível do próprio corpo dos indivíduos” (*Ibid.*, p. 221). O que Foucault estuda, a partir de 1976, é “uma outra forma de disciplinamento” que não incide sobre os corpos, mas sobre os saberes. Sobre isso, diz o seguinte:

E poderíamos mostrar, acho eu, como esse disciplinamento incidente sobre os saberes provocou um desbloqueio epistemológico, uma nova forma, uma nova regularidade na proliferação dos saberes. Poderíamos mostrar como esse disciplinamento organizou um novo modo de relação entre poder e saber. Poderíamos mostrar, enfim, como, a partir desses saberes disciplinados, apareceu uma regra nova que já não é a regra da verdade, mas a regra da ciência. (*Ibid.*, p. 221-222).

Foucault, então, tece algumas considerações sobre o que se passava com o saber histórico no mesmo período em que os saberes técnicos passavam por esse processo de disciplinamento. Em linhas gerais, diz Foucault, a situação é semelhante, mas são outras razões que estão em jogo. O que está em questão na batalha dos saberes tecnológicos diz respeito a uma luta econômica e política. Em relação ao saber histórico, todavia, as razões que conduziram ao enfrentamento não são, segundo Foucault, “diretamente econômicas”, “são razões de luta, e de luta política” (*Id.*). Foi no momento em que esse saber histórico se tornou um instrumento de luta política, no século XVIII, que houve uma tentativa “de parte do poder, de retomá-lo e de discipliná-lo³⁹” (*Id.*). Diferentemente do que se passava com os saberes tecnológicos, contudo, no caso do saber histórico “o enfrentamento não foi reduzido pelo disciplinamento”. Se houve eficácia do disciplinamento na ordem dos saberes tecnológicos, o mesmo não pode ser dito acerca do saber histórico: “houve disciplinamento, mas esse disciplinamento não só não impediu, mas acabou fortalecendo, através de todo um jogo de lutas, de confiscos, de contestações recíprocas, *a história não estatal*, a história descentralizada, a história dos sujeitos em luta” (*Ibid.*, p. 223 – grifo nosso). A partir daí, haverá dois níveis de consciência e de saber histórico e estes dois níveis vão, cada vez mais, ficar defasados um em relação ao outro. Mas essa defasagem não vai impedir a existência de ambos, eles permanecerão nos séculos seguintes: de um lado um saber disciplinado e de outro “uma consciência histórica polimorfa,

³⁸ Especialmente, conforme notam os editores, *Théories e institutions pénales* (1971-1972) e *La société punitive* (1973-1974).

³⁹ Para marcar essa tentativa, Foucault nota que as criações dos acervos de arquivos históricos e das Escolas de Minas e as de Obras Públicas são contemporâneas. O poder monárquico pretendia com isso disciplinar o saber histórico e estabelecer um saber do Estado.

dividida e combatente, que nada mais é que o outro aspecto, a outra face da consciência política” (*Id.*).

Na oitava aula do curso de 1976, Foucault faz um estudo genealógico dos saberes técnicos no século XVIII dando relevância para o processo de disciplinamento em curso nesse período e para a interferência que o Estado teve nesse processo. Notamos que apesar de traçar um estudo que considera as razões econômicas e políticas implicadas, Foucault esboça um cenário parecido ao que apresentou em *Les mots et les choses* quando descreveu as diferenças entre a *episteme* clássica e a *episteme* moderna: o desaparecimento da *mathesis* seguido de um desbloqueio epistemológico marcam o campo dos saberes no final do século XVIII no curso de 1976; a perda do papel de centralidade ocupado pela teoria da representação e a consequente fragmentação do campo dos saberes são os aspectos que caracterizam a diferença na configuração epistemológica entre os séculos XVIII e XIX no livro de 1966.

Nessa aula, Foucault menciona o efeito que o processo de disciplinamento teve sobre o saber histórico: se no caso dos saberes técnicos, o disciplinamento logrou desqualificar os saberes que não atendiam aos critérios econômicos dos mecanismos disciplinadores, no caso do saber histórico esse processo conformou uma história como disciplina e fortaleceu o saber que não submeteu aos mecanismos disciplinares: uma história não estatal, um saber polimorfo e combatente. Considerando que Foucault define sua arqueologia como uma abordagem histórica no livro de 1966 e as suas respostas às críticas que lhe fizeram em relação a sua abordagem metodológica situando suas pesquisas em relação direta com uma mutação *em curso* no campo do saber histórico, de que maneira podemos pensar a relação da abordagem histórica de Foucault com essa bifurcação no campo de saber que ele mostra ter acontecido no final do século XVIII? Qual relação haveria entre a mutação no campo do saber histórico contemporânea a Foucault com o cenário do saber histórico do final do século XVIII apresentado nesta aula? Nos parece que, se nos permitirmos colocar em diálogo a pesquisa de Foucault no curso de 1976 com as questões que ele trabalhou em 1966 e com debate sobre a relação de sua abordagem com o campo do saber histórico no final dos anos sessenta/começo dos setenta, essa bifurcação da história como disciplina e do saber histórico não estatal/polimorfo/combattente situa a abordagem histórica de Foucault na linha do saber histórico não disciplinar. Em certa medida, o direcionamento que Foucault dá para o estudo histórico que realiza desta matriz discursiva que não se submeteu ao processo de disciplinamento dos saberes no século XVIII pode ser entendido como algo que indica tanto o potencial que essa matriz tem de impactar as lutas políticas, quanto o perigo que ela apresenta por ser ter sido manejada pelo aparato estatal e ter sido mobilizada para a ascensão do nazismo

e do stalinismo. Assumindo que a abordagem histórica reivindicada por Foucault em seus textos tem relação com o saber histórico que não se submeteu ao processo de disciplinamento dos saberes, a mutação nesse campo do saber que é contemporânea às pesquisas históricas de Foucault por ele mencionada no livro *L'Archéologie du savoir* pode ser entendida no sentido de um esforço de liberar o saber histórico da influência das metáforas e dos conceitos vindos do campo do saber biológico (função, norma, progresso, desenvolvimento)? Ao situar suas pesquisas históricas em uma mutação em curso, Foucault dá relevância para o caráter experimental que elas possuem e aponta para a diferença que suas pesquisas históricas possuem em relação à história que a precede.

Nas próximas aulas, veremos Foucault relacionar a configuração epistêmica do saber histórico não disciplinar com o impacto que ele exerceu nas lutas políticas e a articulação desse saber com os saberes que compõem uma das faces do triedro dos saberes de *Les mots et les choses*: a biologia, com a economia política e com a filologia.

2.9 Aula de 03 de março de 1976 – Generalização tática e articulação do discurso histórico com a biologia, a economia e a filologia: a densidade da trama epistêmica como condição para que um discurso tenha impacto nas lutas políticas;

O objetivo de Foucault, na nona aula do curso, é apreender dois processos relacionados ao discurso histórico-político: a generalização tática desse discurso e seus desdobramentos em outras batalhas que envolvem sua articulação com outros saberes. Como veremos adiante, ele dedica-se mais ao primeiro estabelecendo um quadro com as diferenças das vertentes mobilizadas por classes sociais distintas desse mesmo discurso no período que antecede a Revolução Francesa.

Para tratar da generalização tática, Foucault reforça a distância de sua maneira de abordar o discurso em relação aos que consideram o discurso um produto ideológico. Contra a atribuição ideológica, Foucault responde que o discurso estudado deve ser entendido como “um dispositivo de saber e de poder que, precisamente, enquanto tática, pode ser transferível e se torna finalmente a lei de formação de um saber e, ao mesmo tempo, a forma comum à batalha política” (*Ibid.*, p. 226).

Depois de fazer essa observação, Foucault trata da articulação do saber histórico com a filologia, a biologia e a economia política (as ciências que são mobilizadas por ele em *Les mots et les choses* para tratar da precariedade epistemológica das ciências humanas). Assim, segundo Foucault, no período da Revolução Francesa, o saber histórico desdobrou-se em outras três dimensões de batalhas, que se converteram em outras táticas – por sua vez, relacionadas a três campos de saber. A primeira batalha é centrada nas nacionalidades, está em continuidade com os fenômenos da língua e, por assim ser, em continuidade com a filologia. A segunda batalha é

centrada nas classes sociais, tem como fenômeno fundamental a dominação econômica e está relacionada com a economia política. A terceira batalha é centrada na raça, tem como fenômeno fundamental as seleções e especificações biológicas e, por conseguinte, está em continuidade com a biologia. “Falar, trabalhar e viver. É tudo isso que vamos ver reinvestir-se ou rearticular-se em torno desse saber histórico e das táticas que lhe são ligadas” (*Id.*).

Para tratar da generalização tática do saber histórico, Foucault introduz algumas questões: como o saber histórico se deslocou do seu lugar de nascimento - a reação nobiliária no início do século XVIII - para se tornar, no final do século XVIII, um instrumento geral de todas as lutas políticas, de qualquer ponto de vista que o tomamos? Como e porque esse instrumento tão particular, esse discurso tão singular “que consistia em cantar o louvor dos invasores” se tornou esse instrumento geral nas táticas e nos enfrentamentos no século XVIII?

Para responder a essas questões, Foucault retoma o texto de Boulainvilliers. A leitura de Foucault é a de que Boulainvilliers fez da *dualidade nacional* o princípio de inteligibilidade da história, uma grande genealogia das lutas que buscava investigar todos os combates registrados na história para descobrir o conflito inicial e localizar as traições, as covardias, as astúcias, os imperdoáveis esquecimentos que tornaram possível uma adulteração nas relações de força. Desse modo, Foucault considera que Boulainvilliers tenta reatar o fio estratégico a partir desses elementos para traçar a linha das partilhas morais, descobrir certa relação de força real, boa e verdadeira “desembaraçada de todas as alterações que as traições (...) as fizeram sofrer” (*Ibid.*, p. 228). Com o texto de Boulainvilliers, Foucault entende que “(...) tratava-se de redescobrir um estado de coisas que fosse um estado de forças em sua retidão original” (*Id.*) capaz de retomar a verdadeira origem e de “descobrir os princípios do direito comum da nação e (...) examinar o que foi mudado na sequência do tempo” (*Id.*).

Assim, Foucault entende que o que Boulainvilliers propõe envolve “restabelecer a retidão de algo que se pode chamar o ponto *constituente* da política e da história” (*Id.* – grifo nosso). O termo “constituente” não é empregado no sentido jurídico, mas no sentido que lhe atribuíam os médicos nesse período: o ponto constituinte da história e da política é pensado em termos de “relação de força, equilíbrio e jogos de proporções, dissimetria estável, desigualdade congruente” (*Ibid.*, p. 229). Assim, Foucault entende que o discurso de Boulainvilliers não pretende o reestabelecimento de velhas leis, ele contém a ideia de que é preciso uma “revolução” das forças: “revolução no sentido em que, precisamente, se trata de passar do auge da noite para o auge do dia” (*Ibid.*, p. 229-230). Para ser possível o reestabelecimento de certa relação de força é preciso que exista algo como “um movimento cíclico da história (...) algo que permita a história girar em torno de si mesma e trazê-la de volta a seu ponto inicial” (*Ibid.*,

p. 230). Assim, Foucault nota que o que torna possível pensar a história como relação de força, nesse período, diz respeito ao acoplamento das noções de constituição e de revolução: a ideia médico-militar de constituição com uma filosofia da história que é cíclica. Trata-se, para ser preciso, diz Foucault, da reintrodução de um tema milenarista “da volta das coisas” que vai se acoplar, no século XVIII, “a um saber histórico articulado”. Portanto, para Foucault, a conjunção da noção de “constituição” com a de “relação de força” foi o que tornou possível, a partir do século XVIII, “uma filosofia da história como filosofia do tempo cíclico”. Em Boulainvilliers aparece, pela primeira vez, “no interior de um saber histórico articulado, a ideia de uma história cíclica” (*Id.*). Há, portanto, o vínculo entre constituição, revolução e história cíclica e essa conjunção é uma das características que Foucault destaca “do instrumento tático que Boulainvilliers inventara” (*Ibid.*, p. 231).

Além de recusar procurar o ponto constituinte na lei, Boulainvilliers recusa procurá-lo na natureza. Outro aspecto deste instrumento tático, diz Foucault, é seu antinaturalismo: “O grande adversário de Boulainvilliers e de seus sucessores será a natureza, será o homem natural” (*Id.*). Há dois aspectos em torno da figura do homem natural que merecem nota: o grande adversário desse discurso será tanto o homem natural criado pelos teóricos do direito e pelos juristas, quanto o homem ideal “inventado pelos economistas, esse homem que não tem história nem passado, que só é movido por seu interesse e que troca o produto de seu trabalho por outro produto” (*Ibid.*, p. 232). Assim, o discurso de Boulainvilliers conjura, a um só tempo, o homem natural e o homem ideal dos economistas: “o selvagem teórico-jurídico, o selvagem saído de suas florestas, para contratar e fundar a sociedade e (...) igualmente o selvagem *homo oeconomicus* que é destinado à troca e ao escambo” (*Id.*). O discurso histórico-político de Boulainvilliers introduziu na história “o grande bárbaro louro, o fato jurídico e histórico da invasão e da conquista violenta, a apropriação das terras e a sujeição dos homens e, enfim, um poder monárquico extremamente limitado” (*Ibid.*, p. 238).

É interessante notar o modo como Foucault marca a importância que a figura do selvagem trocador teve para o pensamento jurídico no século XVIII e para o pensamento antropológico nos séculos XIX e XX:

Esse par, no fundo, do selvagem e da troca é, creio eu, absolutamente fundamental não só no pensamento jurídico, não só na teoria do direito no século XVIII; mas também é esse par do selvagem e da troca que vamos encontrar continuamente, desde o século XVIII e a teoria do direito até a antropologia dos séculos XIX e XX. No fundo, esse selvagem, nesse pensamento jurídico do século XVIII, bem como no pensamento antropológico dos séculos XIX e XX, é essencialmente o homem da troca; é o trocador, o trocador dos direitos ou o trocador dos bens. Enquanto trocador dos direitos, ele funda a sociedade e a soberania. Enquanto trocador dos bens, ele constitui um corpo social que é, ao mesmo tempo, um corpo econômico. Desde o século XVIII, o selvagem é o sujeito da troca elementar (*Id.*).

Contra a figura do selvagem, o discurso histórico-político vai construir a imagem do bárbaro. Foucault opõe as duas figuras a partir dos termos que reunimos no quadro abaixo:

Selvagem	Bárbaro
Fundador da sociedade	Destruidor da civilização
Vetor de trocas	Vetor de dominação
Pratica a ocupação primitiva do solo	Possui relação secundária de propriedade
Abre mão de parte de sua liberdade em nome da sociedade	Não abre mão de sua liberdade
Modelo de governo repousa em contratos de cessão civil – troca de direitos	Modelo de governo essencialmente militar – elege um rei para multiplicar sua força
Homem natural – homem da troca, expressão possível da bondade	Homem da história, arrogante, desumano - Sua história depende da existência prévia de uma civilização por ele invejada.

A diferença que Foucault traça entre o selvagem e o bárbaro diz respeito à relação que estabelecem com a civilização. A figura do bárbaro se constrói a partir da civilização que ele destruiu, ao passo que o selvagem é aquele que funda uma sociedade; o bárbaro não cede sua liberdade, concebe sua liberdade como dependente da liberdade perdida dos outros; enquanto o selvagem aparece como aquele que pode abdicar de uma parte de sua liberdade para garantir sua segurança, o bárbaro admite a figura do rei para multiplicar sua força: “Isto quer dizer que o modelo de governo, para o bárbaro, é um governo necessariamente militar, que não repousa em absoluto nesses contratos de cessão civil que caracterizam o selvagem” (*Ibid.*, p. 234). O selvagem é sempre bom, mesmo que algumas teorias reconheçam algumas maldades. Ele é uma figura que cumpre a função de trocar “da melhor maneira possível para seus interesses, mas numa forma de reciprocidade em que reconhecemos (...) a forma aceitável e jurídica, da

bondade” (*Ibid.*, p. 234-235). O bárbaro é sempre maldoso e tem qualidades reconhecidas: ele não é o homem da natureza, é o homem da história.

Deste modo, Foucault destaca quatro elementos no discurso de Boulainvilliers: a constituição, a revolução, a barbárie e a dominação. O estudo de Foucault considera que as posições táticas da nobreza, da burguesia e do poder monárquico vão se diferenciar a partir do modo como a figura do bárbaro é considerada para o alcance de uma revolução constituinte. Quais serão os traços que serão descartados e quais serão conservados para um estado equilibrado de relações de força? De que maneira a história da constituição do feudalismo vai aparecer? Foucault tomará três exemplos considerados politicamente e epistemologicamente importantes:

O primeiro modelo não deixa nada do bárbaro passar para a história. Ele visa mostrar que a monarquia francesa não foi fundada no fato da invasão germânica e que a nobreza francesa não tem os conquistadores germanos entre seus ancestrais. Trata-se da tese da monarquia sustentada por Dubos e Moreau. No lugar da grande invasão, essa narrativa conta que houveram várias invasões por outros povos, como os burgúndios e os godos, por exemplo. Para lidar com essas invasões, os romanos recorreram aos francos, uma pequena população que tinha méritos militares. Não se trata de invasão e de conquista, mas de imigração e aliança. Os francos aparecem como pouco numerosos, que não mantiveram seus costumes, que não detinham conhecimentos de administração pública e de governo e que tinham copiado dos romanos as técnicas militares: “Nada da Gália romana foi desnaturado pelos francos, diz Dubos. A ordem triunfou” (*Ibid.*, p. 241). Com a absorção dos francos, o rei ocupa a posição de herdeiro dos direitos do imperador romano. De acordo com essa narrativa: não houve uma aristocracia de tipo bárbaro, “mas logo de saída, uma monarquia absoluta” (*Id.*). O feudalismo é explicado como um fenômeno tardio, decorrente do enfraquecimento do poder central e de uma invasão interna “por pessoas que usurparam um poder do qual eram simplesmente delegados” (*Id.*). O efeito dessa invasão interna foi a emergência de uma casta entre o rei e o povo: uma aristocracia artificial. Foi contra os efeitos dessa invasão interna que se desencadearam as lutas: “o monarca de um lado, as cidades igualmente, que haviam guardado a liberdade dos municípios romanos, vão lutar juntos contra os feudais” (*Ibid.*, p. 242).

A segunda filtragem do bárbaro que Foucault apresenta é muito próxima do discurso de Boulainvilliers. Ela constrói a ideia de que a monarquia e a aristocracia são figuras gêmeas nascidas da democracia germânica. Os expositores desta filtragem são: Marat, Bonneville e Mably. Trata-se de um elogio a um certo tipo de liberdade bárbara e ao caráter exclusivo dos privilégios da aristocracia. Os francos são retratados como aqueles “que não conheciam forma

alguma de aristocracia, que só conheciam um povo igualitário de soldados-cidadãos”, um povo “altivo e brutal”, “sem pátria, sem lei” cujo sustento se dava a partir do saque. A partir dessa democracia brutal, uma série de processos são descritos e o que era uma qualidade passa a ser um defeito: por terem se ocupado em demasia das pilhagens, os francos negligenciaram as instâncias de poder e, assim, deixaram o rei agir; conseqüentemente, constitui-se acima deles uma monarquia com tendência a se tornar uma monarquia absoluta. Nesse ínterim, os funcionários oficiais vão assumindo poderes “de sorte que se está deixando a democracia geral que fora trazida pela barbárie franca e entrando num sistema a um só tempo monárquico e aristocrático” (*Ibid.*, p. 244). Trata-se de um processo lento que teve momentos de reação. Um deles diz respeito à restauração do Campo de Marte e das assembleias gerais por Carlos Magno. Dessa breve retomada da democracia germânica irão desdobrar-se duas figuras gêmeas: a monarquia de Hugo Capeto e a aristocracia. Contra a democracia franca, os aristocratas vão aceitar escolher um rei e receberão como recompensa os feudos: “É, em consequência, mediante uma cumplicidade entre os nobres que fizeram o rei e o rei que fez o feudalismo que nasce, acima da democracia bárbara, a figura gêmea da monarquia e da aristocracia” (*Ibid.*, p. 245). Um duplo processo que tem como pano de fundo a democracia germânica.

O terceiro modelo de filtragem da figura do bárbaro é o da burguesia, um tipo de análise que teve menos brilho em sua época, mas que terá a fortuna histórica maior. Essa narrativa vai distinguir duas barbáries: a barbárie má dos germanos e a barbárie boa dos gauleses “a única realmente portadora de liberdade” (*Id.*); vai dissociar liberdade e germanidade, romanidade e absolutismo: “Isto quer dizer que vão se descobrir na Gália romana esses elementos de liberdade acerca dos quais todas as teses precedentes haviam admitido mais ou menos que haviam sido importadas pelos francos” (*Id.*). Esse modelo de filtragem do bárbaro entende que o sistema político dos romanos tinha dois planos: o império absoluto do governo central e as liberdades periféricas. Ao mesmo tempo em que é parte desse império, a Gália romana possui focos de liberdade que são as velhas liberdades dos gauleses que continuam a funcionar nas cidades: “A liberdade (e é pela primeira vez, acho eu, que isso aparece nessas análises históricas) é, pois, um fenômeno compatível com o absolutismo romano; é um fenômeno gaulês, mas é sobretudo um fenômeno urbano” (*Id.*). Segundo essa narrativa, na época das invasões germânicas, as cidades serão destruídas, mas não permanecerão no alvô; elas vão se reconstituir e vão se beneficiar de um momento de enriquecimento. No período do feudalismo, as cidades vão rebelar-se contra as tentativas dos senhores de tomarem proveito do seu enriquecimento. Com essa filtragem do bárbaro, Foucault pontua que será a primeira vez que a história da cidade, da riqueza e dos seus efeitos políticos serão articuladas no interior da análise histórica. Uma

narrativa que mostra a formação do terceiro estado “graças à sua energia, à sua riqueza, ao seu comércio, graças a um direito urbano muito elaborado, copiado em parte do direito romano, mas igualmente articulado com base na antiga liberdade, ou seja, a antiga barbárie gaulesa” (*Ibid.*, p. 247). Além disso, Foucault marca que será a primeira vez que a romanidade “que sempre tivera no pensamento histórico e político do século XVIII a cor do absolutismo e que sempre estivera ao lado do rei, vai colorir-se de liberalismo” (*Id.*). Às vésperas da Revolução, diz Foucault, a burguesia vai tornar a romanidade seu objeto: vai despojá-la de suas conotações monarquistas e absolutistas: “Vai poder haver uma romanidade liberal (...). Pode-se voltar à romanidade, mesmo quando se é burguês. E vocês sabem que a Revolução não se privará disso” (*Ibid.*, p. 248). Foucault ressalta que ao regressar mais de um milênio no referencial histórico, o modelo da burguesia promoveu uma grande fragmentação no campo da história: enquanto os dois primeiros modelos retomam ao fato da invasão, Carlos Magno, de um lado, os Capeto, de outro, o modelo da burguesia vai estender-se a organização municipal dos romanos até as velhas liberdades gaulesas e célticas:

(...) um milênio e meio de história que vai se tornar o campo do debate histórico e político. O fato jurídico e histórico da invasão agora se fragmentou completamente, e lidamos com um imenso campo de lutas generalizadas que cobrem, pois, 1500 anos de história, com atores tão variados quanto os reis, a nobreza, o clero, os soldados, os oficiais monárquicos, o terceiro estado, os burgueses, os camponeses, os habitantes das cidades, etc. É uma história que se apoia sobre instituições como as liberdades romanas, as liberdades municipais, a Igreja, a educação, o comércio, a língua e assim por diante. *Fragmentação geral do campo da história; e é precisamente nesse campo que os historiadores do século XIX vão retomar o trabalho.* (*Ibid.*, p. 249 – grifo nosso).

Foucault justifica o interesse em marcar detalhadamente as diferenças entre os discursos da monarquia, da aristocracia e da burguesia por uma razão de método e por uma razão de fato. Para falar de sua razão de método, Foucault ressalta os seguintes aspectos: a partir do discurso de Boulainvilliers, Foucault vê formar-se um campo histórico e político “cuja área de objetos, cujos elementos pertinentes, cujos conceitos, cujos métodos de análise são muito próximos uns dos outros” (*Id.*), comum a historiadores “muito opostos em suas teses bem como em suas hipóteses ou em seus sonhos políticos” (*Ibid.*, p. 250). Assim, segundo ele, é possível percorrer a rede de proposições em cada tipo de análise dos historiadores com posições políticas divergentes “sem ruptura nenhuma”. Desse modo, Foucault considera que é a configuração cerrada da trama epistêmica de um saber o que permite transitar entre posições políticas diversas:

Temos, pois, uma trama epistêmica muito densa de todos os discursos históricos, sejam quais forem afinal as teses históricas e os objetivos políticos que eles se proponham. Ora, essa trama epistêmica ser tão densa não significa de modo algum que todo mundo pense da mesma forma. Essa é mesmo, pelo contrário, a condição para que se possa pensar de uma forma diferente e para que essa diferença seja

politicamente pertinente. Para que os diferentes sujeitos falem, possam ocupar posições taticamente opostas, para que possam (...) encontrar-se em posição de adversários, para que, em consequência, a oposição seja uma oposição tanto na ordem do saber quanto na ordem da política, era justamente preciso que houvesse esse campo muito denso, essa rede muito densa que regularizasse o saber histórico. Quanto mais regularmente formado é o saber, mais é possível, para os sujeitos que nele falam, distribuir-se segundo linhas rigorosas de afrontamento, e mais é possível fazer esses discursos, assim afrontados, funcionarem como conjuntos táticos diferentes em estratégias globais (em que não se trata simplesmente de discurso e de verdade, mas igualmente de poder, de status, de interesses econômicos). Em outras palavras, a reversibilidade tática do discurso depende diretamente da homogeneidade das regras de formação desse discurso. É a regularidade do campo epistêmico, é a homogeneidade no modo de formação do discurso, que vai deixá-lo utilizável nas lutas que, quanto a elas, são extradiscursivas. Era por essa razão de método, portanto, que insisti nessa distribuição das diferentes táticas discursivas no interior de um campo histórico-político coerente, regular e formado de maneira muito densa” (*Ibid.* p. 250-251).

A razão de método que justifica a atenção que Foucault dedica às diferentes táticas discursivas do saber histórico no século XVIII - da monarquia, da aristocracia e da burguesia - chama atenção para a regularidade da trama epistêmica do campo discursivo partilhado por elas e para a relação entre os aspectos de uma configuração epistêmica e seu impacto nas práticas extradiscursivas. Em nota de rodapé sobre a passagem acima, os editores do curso consideram-na “uma peça significativa para ser incorporada à documentação do debate e das controvérsias suscitadas pelo conceito de *episteme*, elaborado por Foucault em *Les mots et les choses* e retomado em *L’Archéologie du savoir*” (*Ibid.*, p. 251). No primeiro capítulo, trabalhamos os trechos de *Les mots et les choses* em que Foucault apresenta o conceito de *episteme* atrelado ao de *a priori* histórico, os momentos em que ele separa a *episteme* clássica da moderna por uma descontinuidade profunda, o momento em que ele faz considerações sobre a relação das práticas extradiscursivas para ressaltar a emergência do homem como objeto de conhecimento como um acontecimento da ordem do saber, o trecho em que ele descreve os conceitos e a relação das dinastias dos modelos predominantes na configuração epistêmica das ciências humanas, os trechos em que ele retoma os conceitos de *episteme* e *a priori* histórico em *L’Archéologie du savoir* e em *Réponse à une question* enfatizando o caráter não definitivo de suas pesquisas, o conceito de *episteme* como campo aberto de relações e o de *a priori* histórico como o que lhe permite pesquisar a história dos discursos através de suas próprias especificidades. Considerando que na entrevista com Bellour, em 1967, ao ser questionado sobre sua abordagem arqueológica de *Les mots et les choses*, Foucault ressaltava que o estudo que atém-se aos aspectos próprios às formações discursivas não exclui de seu horizonte as práticas não discursivas, podemos ler a passagem da nona aula do curso de 1976 em que Foucault relaciona a densidade epistêmica com a capacidade de uma formação discursiva tornar-se instrumento para as lutas políticas extradiscursivas como um indício de que Foucault nunca abandonou completamente

o conceito de *episteme* e, por suposto, que as abordagens arqueológicas e genealógicas não se opõem.

Antes de terminar a aula, Foucault apresenta a razão de fato para a atenção dedicada às três táticas discursivas. Nesse sentido, ele chama atenção para o discurso da burguesia/terceiro Estado tendo em vista que eles tinham menos interesse em “investir seus projetos políticos na história”, já que não havia razão para veicular a ideia de que era preciso retornar a certo equilíbrio de relações de força pois não podiam “situar-se a si mesmos como sujeitos históricos nesse jogo de relações de força” (*Ibid.*, p. 151). Assim, Foucault remete ao anti-historicismo da burguesia nos anos que seguiram à Revolução Francesa: na primeira metade do século XVIII, a burguesia foi favorável ao despotismo esclarecido, isto é, “certa forma de limitação do poder monárquico que não repousava porém na história, mas numa limitação devida ao saber, à filosofia, à técnica, à administração pública, etc.” (*Ibid.*, p. 252); na segunda metade do século XVIII, no período da Revolução Francesa, a burguesia reclamou uma constituição que fosse a-histórica:

Daí, vocês compreendem, o recurso ao direito natural, o recurso a algo como o contrato social. O rousseaunismo da burguesia no final do século XVIII, antes e no início da Revolução, era exatamente uma resposta ao historicismo dos outros sujeitos políticos que lutavam nesse campo da teoria e da análise do poder. Ser rousseauniano, apelar precisamente ao selvagem, apelar ao contrato, era escapar a toda essa paisagem que era definida pelo bárbaro, por sua história e por suas relações com a civilização.⁴⁰ (*Id.*).

Desse modo, Foucault encerra a aula tratando dos elementos que compunham a literatura no momento em que a burguesia execrava o feudalismo. Na época da Revolução, diz ele, acontece a “valorização ambígua do gótico” nos romances medievais: ao mesmo tempo em que são romances de terror, são romances políticos “pois são sempre narrativas de abuso de poder, de extorsões; é a fábula de soberanos injustos, de senhores implacáveis e sanguinários, de padres arrogantes” (*Ibid.*, p. 253-254). Trata-se da reativação no plano do imaginário “de todo um saber sobre o feudalismo, de todo um saber sobre o gótico que tem, no fundo um século de idade” (*Ibid.*, p. 254). Contudo, para Foucault, o protagonismo dessa reativação não se deve à literatura, mas ao fato dele ter sido “o móbil de uma luta agora secular no plano do saber e das formas de poder” (*Id.*). A briga narrativa sobre quem eram os senhores, os feudos, seus

⁴⁰ Foucault menciona alguns episódios em que o caráter anti-historicista da burguesia não predomina. No momento da convocação dos Estados-gerais, por exemplo, ele retoma que a burguesia reativou uma série de saberes históricos e que, durante a Revolução, a burguesia reativou um “certo número de momentos ou de formas históricas que funcionavam (...) como fatos da história” que permitiam graças aos seus signos, ao vocabulário, às instituições e manifestações “dar uma figura visível a uma Revolução compreendida como ciclo e como volta” (*Ibid.*, p. 253). Durante a Revolução, a burguesia execrou o feudalismo e isso é entendido por Foucault como uma outra reativação histórica, tendo em vista que o modo como conduziu essa execração retorna à tese da invasão de Boullainvilliers, no sentido de incentivar a expulsão dos francos que usurparam as terras do povo da Gália.

poderes e suas formas de dominação aconteceu no plano político e histórico muito antes dos romances medievais⁴¹.

Os processos apresentados por Foucault nesta aula que dizem respeito ao discurso histórico-político no período da Revolução Francesa fazem referência, de certo modo, a questões que são trabalhadas no livro *Les mots et les choses*: (i) o desdobramento do discurso histórico-político nas mesmas ciências que ocupam posição de destaque no estudo de 1966 – biologia, economia política e filologia (apresentadas em 1976 como campos de batalhas); (ii) a posição de centralidade ocupada pelos aspectos da *episteme* de uma formação discursiva para sinalizar o que é capaz de tornar um saber capaz de intervenção nas práticas não-discursivas; (iii) o anti-historicismo que emerge no começo do século XIX.

2.10 Aula de 10 de março de 1976 – O apaziguamento do discurso histórico e sua autodialetização depois da Revolução Francesa;

Depois de ter trabalhado na aula anterior os dois processos que marcam a história do discurso histórico-político no período da Revolução Francesa (o desdobramento/articulação com os três campos de saber destacados em *Les mots et les choses* pela contribuição à configuração epistêmica da modernidade, apresentados no curso de 1976 em sua relação com questões que dizem respeito a fenômenos não discursivos e a generalização tática dessa matriz discursiva que a desloca de seu lugar de nascimento para tornar-se no fim do século XVIII “instrumento geral de todas as lutas políticas”), Foucault vai trabalhar, na penúltima aula do curso, a partir da maneira como esse discurso é mobilizado pela burguesia, uma transformação importante que diz respeito à uma inversão no eixo temporal da reivindicação e à uma nova relação que ele estabelece entre a noção de nação e a de Estado.

Desse modo, Foucault inicia a penúltima aula do curso de 1976 dizendo que não foi o discurso do direito e da teoria política, mas o discurso da história que, no século XVIII, fez da guerra “o analisador principal, e quase exclusivo, das relações políticas” (*Ibid.*, p. 257). Nesta aula, ele vai mostrar como foi que a partir da Revolução Francesa o elemento da guerra vai ser “se não eliminado do discurso da história, pelo menos reduzido, delimitado, colonizado, implantado, repartido, civilizado se vocês preferirem, e até certo ponto apaziguado” (*Id.*). Foucault vai mostrar como foi a partir da redefinição da noção de nação no discurso da burguesia que, no século XIX, o discurso histórico vai apaziguar o duplo perigo presente no

⁴¹ O problema do feudal, diz Foucault, impregnou o século XVIII: “E foi somente no momento da Revolução - portanto um século depois desse enorme trabalho no plano do saber e no plano da política - que finalmente houve uma reassunção, imaginária, nesses romances de ficção científica e política” (*Id.*).

discurso histórico do século XVIII: “da guerra infundável como pano de fundo da história e da relação da dominação como elemento principal da política” (*Ibid.*, p. 258).

A leitura de Foucault é a de que o apaziguamento do elemento da guerra no discurso histórico não é efeito “do transplante ou, de certo modo, do controle assumido por uma filosofia dialética sobre a história” (*Id.*), mas um movimento de dialetização interna ao discurso histórico em decorrência de seu “emburguesamento”. Foucault vai então descrever o modo como o elemento da guerra reaparece no discurso histórico no final do século XVIII:

E o problema seria saber como, a partir desse deslocamento (se não dessa decadência) do papel da guerra no discurso histórico, essa relação de guerra dominada assim no interior do discurso histórico vai reaparecer, mas com um papel negativo, de certo modo, exterior: um papel não mais constitutivo da história, mas protetor e conservador da sociedade; a guerra não mais como condição de existência da sociedade e das relações políticas, mas condição de sua sobrevivência em suas relações políticas. Vai aparecer, nesse momento, a ideia de uma guerra interna como defesa da sociedade contra os perigos que nascem em seu próprio corpo e de seu próprio corpo; é, se vocês preferirem, *a grande reviravolta do histórico para o biológico*, do constituinte para o médico no pensamento da guerra social (*Ibid.*, p. 258).

Assim, para tratar do deslocamento da guerra no discurso histórico depois da Revolução Francesa, Foucault retoma a análise do termo “nação”. Segundo ele, foi a reelaboração política desse termo por parte da burguesia que conduziu a um processo de autodialetização do discurso histórico: “Foi deste papel, ou seja, da reelaboração política da nação, que se fez uma transformação que tornou possível *um novo tipo de discurso histórico*” (*Ibid.*, p. 259 – grifo nosso). Para trabalhar essa redefinição política do termo nação, Foucault toma como base o texto de Sieyès sobre o terceiro estado a partir do qual ele nota certo número de transformações. Mas antes de trabalhar diretamente o texto de Sieyès, Foucault recupera o sentido que o termo nação possuía no discurso da monarquia e no discurso da reação nobiliária: para o discurso da monarquia a nação tinha como condição de possibilidade / de unidade substancial a pessoa do rei⁴²; para a reação nobiliária, entretanto, não é a figura do rei que constitui uma nação, mas o contrário, uma nação precisa de um rei para lutar contra outras nações. Já para Sieyès, no que diz respeito ao aspecto jurídico, para haver nação, é preciso que haja leis comuns e instâncias que as formulem; além disso, para haver nação, para que ela subsista e prospere, é preciso uma série de condições: é preciso que haja agricultura, artesanato, indústria, comércio e artes liberais, de um lado, e, de outro, instituições como o exército, a justiça, a Igreja e a administração pública. A partir desses dois conjuntos considerados por Sieyès condições históricas de uma nação, Foucault nota uma inversão nas análises históricas feitas até então

⁴² “O que faz uma nação é que há indivíduos que, uns ao lado dos outros, não são mais do que indivíduos, não formam sequer um conjunto, mas têm, todos, cada qual individualmente, uma certa relação, a um só tempo jurídica e física, com a pessoa real, viva, corporal do rei” (*Ibid.*, p. 259-260).

“seja no sentido da tese monarquista, seja numa direção do tipo rousseuniana” (*Ibid.*, p. 262): a agricultura, o comércio, a indústria, o exército, a justiça etc. deixam de ser efeitos da existência ou instrumentos da existência para se tornarem condições de existência de uma nação:

Ora, a partir daí, pode-se analisar – o que Sieyès faz – o que se passa na França no final do século XVIII, segundo ele. Há, de fato, uma agricultura, um comércio, um artesanato, artes liberais. Quem garante essas diferentes funções? O terceiro estado, e o terceiro estado somente. Quem faz funcionar o exército, a igreja, a administração pública, a justiça? É claro, em certos cargos importantes, encontram-se pessoas que pertencem à aristocracia, mas, em nove décimos desses aparelhos, é o terceiro estado, segundo Sieyès, que garante seu funcionamento. Em compensação, esse terceiro estado que, efetivamente, assume em si as condições substanciais da nação, não recebeu o estatuto formal delas. Não há na França leis comuns, mas uma série de leis das quais umas se aplicam à nobreza, outras ao terceiro estado, outras ao clero, etc. Não há leis comuns. Não há legislatura tampouco, porque as leis ou as ordenações são fixadas por um sistema que Sieyès chama “áulico”, o sistema da corte, ou seja, do arbítrio monárquico (*Ibid.*, p. 263-264).

Depois de comentar as consequências políticas das formulações sobre o terceiro estado no discurso de Sieyès – o terceiro estado como condição histórica de uma nação que coincide com o Estado - e de dizer que tais formulações vão constituir “a matriz de todo um discurso político que, como vocês bem saber, ainda não está esgotado agora” (*Ibid.*, p. 265), Foucault comenta duas características do discurso de Sieyès. A primeira diz respeito à introdução de uma nova relação da particularidade com a universalidade: “que vai ser o inverso daquela que havia caracterizado o discurso da reação nobiliária”; contra a ideia de que os privilégios da nobreza localizam-se no direito singular “selado pelo sangue, afirmado na vitória”, uma ideia diferente vai aparecer: o terceiro estado, mesmo não sendo a totalidade do corpo social, aparece como o único grupo capaz de constituir uma nação: “Talvez não sejamos, nós sozinhos, a totalidade do corpo social, mas somos capazes de trazer conosco a função totalizadora do Estado. Somos suscetíveis de universalidade Estatal” (*Ibid.*, p. 265). A segunda característica que Foucault destaca do discurso de Sieyès diz respeito à uma inversão no eixo temporal da reivindicação: diferentemente dos discursos da monarquia e da reação nobiliária direcionado para um direito passado “estabelecido quer por um consenso, quer por uma vitória, quer por uma invasão”, o discurso de Sieyès direciona a reivindicação para uma virtualidade de um futuro iminente contida no presente:

A reivindicação vai poder se articular a partir de uma virtualidade, de um futuro, de um futuro que é iminente, que já está presente no presente, pois se trata de uma certa função de universalidade estatal, já assegurada por “uma” nação dentro do corpo social, a qual, em nome disso, exige que seu estatuto de nação única seja efetivamente reconhecido, e reconhecido na forma jurídica do Estado (*Ibid.*, p. 266).

Além das consequências políticas, Foucault aborda as consequências teóricas decorrentes do tipo de análise presente no discurso de Sieyès. O que define uma nação, a partir do texto de Sieyès, não é uma ancestralidade, sua relação com o passado, mas a sua relação com o Estado. A partir disso, Foucault desdobra uma série de questões: o que vai definir uma

nação não será mais uma comparação com outras nações, mas uma relação vertical entre um conjunto de indivíduos “suscetíveis de constituir um Estado, até a existência efetiva do próprio Estado”, em suma, diz Foucault: “É ao longo desse eixo vertical nação/Estado, ou virtualidade estatal/realidade estatal, que a nação vai ser caracterizada e situada” (*Ibid.*, p. 266). A partir disso, o que atribui força a uma nação não é mais algo da ordem do vigor físico, das relações de dominação entre nações, mas algo da ordem do que é necessário para “gerir, governar, assegurar, por si, a constituição e o funcionamento da figura e do poder estatais” (*Ibid.*, p. 267). Assim, Foucault aponta para uma mudança importante que acontece no campo do discurso histórico depois da Revolução Francesa: no lugar de centralidade ocupado pelas relações de dominação, vai assumir centralidade as relações em torno da estatização: “A nação é o núcleo ativo, constitutivo, do Estado” (*Id.*).

Assim, depois de comentar as consequências políticas e teóricas das formulações presentes no texto de Sieyès, Foucault trata das implicações que elas tiveram no campo do discurso histórico. Um novo tipo de discurso histórico vai emergir, um discurso que vai recolocar o problema do Estado e por isso se aproximará do discurso de louvação ao poder contra o qual se posicionou a aristocracia no século XVII, mas com algumas diferenças:

Mas, nessa nova história, não se tratará de fazer o Estado enunciar um discurso que será o dele próprio e o de sua justificação. Vai se tratar de fazer a história das relações que se tramam eternamente entre a nação e o Estado, entre as virtualidades estatais da nação e a totalidade efetiva do Estado. Isso permite escrever uma história que, claro, não será derivada do círculo da revolução e da reconstituição, da volta revolucionadora à ordem primitiva das coisas, como era o caso no século XVII. Mas vamos ter, agora, ou poderemos ter, uma história do tipo retilíneo, em que o momento decisivo será a passagem do virtual para o real, a passagem da totalidade nacional para a universalidade do Estado, uma história, por conseguinte, que estará polarizada para o presente e para o Estado ao mesmo tempo; uma história que culmina nessa iminência do Estado, da figura total, completa e plena do Estado no presente. E isto vai permitir também – segunda coisa – escrever uma história em que a relação em que a relação das forças que são postas em jogo não será uma relação de tipo guerreiro, mas uma relação do tipo inteiramente civil, se vocês quiserem. (*Ibid.*, p. 268).

O que se desdobra do discurso de Sieyès é um novo tipo de história: uma história de tipo retilíneo, que se volta para o presente, que tem como momento decisivo a passagem da totalidade nacional para a universalidade do Estado e que desloca o elemento guerreiro no sentido de “um esforço, uma rivalidade, uma tensão direcionada para a universalidade do Estado” (*Ibid.*, p. 269). A finalidade da luta deixará de ser estabelecer / reestabelecer relações de dominação (como era no discurso de Boulainvilliers); a partir desse discurso, a luta “terá como objeto e espaço o Estado, será essencialmente civil. Ela vai se desenrolar essencialmente através e em direção à economia, das instituições, da produção, da administração” (*Id.*).

A partir disso, Foucault formula o que considera uma das questões fundamentais da história e da política no século XIX e XX, a saber:

Como se pode compreender uma luta em termos propriamente civis? Isso que chamamos a luta, a luta econômica, a luta política, a luta pelo Estado, pode ser efetivamente analisado em termos não guerreiros, em termos propriamente econômico-políticos? Ou devemos descobrir, por trás disto algo que seria, justamente, o pano de fundo indefinido da guerra e da dominação, que os historiadores do século XVIII haviam tentado assinalar? (*Id.*).

E, depois de tratar das condições de possibilidade do novo tipo de história, Foucault dedica-se a trabalhar os aspectos que caracterizam a forma concreta que essa história vai assumir. Para tanto, ele considera o jogo de dois gabaritos de inteligibilidade “que se justapõem, se entrecruzam, até certo ponto, e se corrigem reciprocamente” (*Ibid.*, p. 270). A partir da maneira como esses gabaritos serão valorizados um em detrimento do outro, Foucault situará dois tipos de história: uma reacionária e outra liberal. O primeiro gabarito remete às relações de força, de luta, de dominação presente na origem da história contada pelos historiadores do século XVIII⁴³. O segundo gabarito tem como condição de possibilidade a redefinição do termo nação, ele “completa e inverte ao mesmo tempo essa dualidade originária” (*Ibid.*, p. 271), pois não toma como ponto de partida a primeira guerra / invasão / dualidade nacional, ele funciona regressivamente a partir do presente. Do segundo gabarito, Foucault desdobra “a inversão do valor do presente no discurso histórico” como um importante fenômeno na história do discurso histórico. Depois de mencionar o valor negativo que o presente tinha no discurso da reação nobiliária do século XVIII, ele apresenta em detalhe como o presente aparece para o discurso histórico no século XIX como momento de contato entre o universal e o real:

(...) no gabarito de inteligibilidade da história, a partir do momento em que a história é polarizada pela relação nação/Estado, virtualidade/atualidade, totalidade funcional da nação/universalidade real do Estado, vocês vêem bem que o presente vai ser o momento mais cheio, o momento da maior intensidade, o momento solene, o momento em que se faz a entrada do universal no real. Esse ponto de contato do universal e do real num presente (um presente que acaba de suceder e que vai suceder), na iminência do presente, é isso que lhe vai lhe dar, a um só tempo, o valor, a intensidade, e que vai constituí-lo como princípio de inteligibilidade. O presente já não é o momento do esquecimento. É, ao contrário, o momento em que vai brilhar a verdade, aquele em que o obscuro, ou o virtual, vai revelar-se em plena luz. O que faz que o presente se torne, ao mesmo tempo, revelador e analisador do passado (*Ibid.*, p. 272).

Assim, para Foucault, o que vai definir a “utilizabilidade política” do discurso histórico na primeira metade do século XIX está relacionado com o modo como ele faz funcionar esses dois gabaritos, “a maneira pela qual se vai privilegiar um ou o outro” (*Ibid.*, p. 273): o privilégio do começo dilacerado caracterizará uma história reacionária e o privilégio ao momento presente da universalidade vai caracterizar a história liberal: “Mas, de fato, nenhuma dessas duas histórias, cada qual com sua posição tática própria, poderá eximir-se de utilizar, de uma maneira ou de outra, os dois gabaritos” (*Id.*). Como exemplo de uma história de tipo reacionária,

⁴³ Aqui, Foucault faz referência a historiadores como Guizot, Augustin Thierry, Thiers, Michelet, Montlosier.

Foucault fala sobre a história escrita por Montlosier em que encontra o privilégio das relações de dominação, mas com um funcionamento diferente do encontrado no discurso histórico do século XVIII, pois não trata a sobreposição de um povo vencedor sobre o um povo vencido, mas da combinação de três sistemas de dominação interna dos gauleses, dos romanos e dos germanos. A história de Montlosier entende a nobreza da Idade Média como uma mistura dessas três aristocracias e trata a relação da nobreza com o povo nos seguintes termos:

De sorte que temos uma relação de dominação entre algo que era uma nobreza, que era uma nação, mas que era também, a nação inteira, ou seja, a nobreza feudal; e depois (no exterior dessa nação, como objeto, como parceiro de sua relação de dominação), vamos ter todo um povo de tributários, de servos, etc., que são, na realidade, não a outra parte da nação, mas que estão fora da nação. Portanto, Montlosier faz funcionar um monismo no plano da nação, e em proveito da nobreza, e depois um dualismo no plano da dominação (*Ibid.*, p. 275-276).

Para Foucault, o discurso de Montlosier retoma e transplanta diretamente temas e elementos políticos dos estudos históricos de Boulainvilliers e de du Buat-Nançay, mas o faz a partir de outro modelo. Isso porque, apesar de reativar todos os elementos de análise utilizados no século XVIII, aparecerá uma modificação fundamental. No discurso de Montlosier, o poder régio, a monarquia, é responsabilizada pela criação de um novo povo, de uma nova classe “igual em direito ao antigo povo, ou seja, a nobreza, e muito superior em número” (*Ibid.*, p. 276). O rei, segundo Montlosier, diz Foucault, serve-se dessa nova classe para extrair os privilégios econômicos e políticos da nobreza, utiliza as revoltas populares contra os privilégios dos senhores. Assim, Montlosier entende que por trás das revoltas populares é possível notar a ação do rei: “O rei é que animava todas as revoltas, porque cada revolta enfraquecia o poder dos nobres e, por conseguinte, fortalecia o poder dos reis, obrigavam os nobres a fazer concessões (...) cada medida régia de libertação aumentava a arrogância e a força do novo povo” (*Ibid.*, p. 277). Montlosier associa a figura do rei às revoltas populares e faz a leitura de que o derradeiro momento das revoltas será “aquele em que o Estado inteiro, tendo caído nas mãos dessa nova classe, escapa ao poder monárquico” (*Id.*): a derradeira revolta será contra “aquele que esqueceu que era o derradeiro aristocrata a ainda possuir poder: o rei” (*Ibid.*, p. 278). Desse modo, Montlosier entende a Revolução Francesa, como um processo que conclui o trabalho realizado pelo rei, o povo aparece como um herdeiro legítimo dos reis. Estabelecido esse cenário, o discurso de Montlosier conclama que a nobreza deve reaver seus direitos, recuperar seus bens, para reconstituir as relações de dominação que outrora tivera. Com isso, Foucault considera que esse discurso conjuga as relações de dominação com a ideia de que o momento presente é o ponto último na relação entre a aristocracia e a monarquia: “àquele em que se constitui uma totalidade estatal nas mãos de uma coletividade nacional” (*Ibid.*, p. 279).

O outro tipo de história, aquela que combina os gabaritos de inteligibilidade mencionados, mas privilegiando o tempo presente, está presente no discurso de Augustin Thierry “adversário explícito de Montlosier” (*Id.*). As características principais desse discurso histórico são apresentadas por Foucault da seguinte maneira: trata-se de um discurso que, além de considerar o presente o ponto de inteligibilidade da história, projeta para o passado a totalização estatal do presente e pensa o momento da revolução como um momento pleno, de reconciliação, mas uma reconciliação que “traz ainda a fisionomia e os traços da guerra”. O problema principal de Augustin Thierry será, segundo Foucault, mostrar como a batalha que percorre toda a história pôde conduzir a um presente que não tem a forma da guerra e da dominação, será o de “mostrar de que forma essa guerra pôde levar a gênese de uma universalidade em que a luta, ou a guerra em todo caso, tem de desaparecer” (*Ibid.*, p. 280). A história narrada por Thierry, diz Foucault, “vai consistir em descobrir a origem de um processo que é duelo, no início, mas que será monista e universalista ao mesmo tempo, no final” (*Id.*). A rivalidade, o enfrentamento é pensado em termos econômico e jurídicos pela posse e administração do Estado entre uma sociedade de tipo rural constituída antes da sociedade medieval e que vai ser organizada depois da conquista em torno do feudalismo e uma sociedade urbana: o enfrentamento é resultado da invasão, mas será um enfrentamento político e econômico: “Guerra, talvez, mas guerra do direito e das liberdades de um lado, contra a dívida e a riqueza do outro” (*Ibid.*, p. 281). Para Augustin Thierry, os enfrentamentos constituem o motor fundamental da história, sua leitura é a de que a sociedade de tipo urbana prevalece não apenas por uma vitória militar, mas porque é portadora de riqueza, de capacidade administrativa, de uma moral. Desse modo, Foucault considera que o discurso de Thierry universaliza a sociedade urbana “a partir não de uma relação de dominação, que teria se virado inteiramente a seu favor, mas pelo fato de que todas as funções constitutivas do Estado estão, nascem em suas mãos, ou passam, em todo caso, por suas mãos” (*Ibid.*, p. 282). Assim, o discurso de Augustin Thierry entende o período da revolução como um momento de luta, mas uma luta civil em que o que está em disputa é o Estado; o presente aparece como o momento em que o terceiro estado, portador da universalidade, faz desaparecer a dualidade antiga e as relações de dominação que funcionaram até então. A história de Augustin Thierry delimita a função da guerra como analisador das relações sociais e tem como relação fundamental não mais as relações de dominação de uma nação a outra, mas o Estado. É no interior do tipo de análise histórica como a de Augustin Thierry que vai constituir-se, segundo Foucault, um discurso filosófico de tipo dialético. Assim, Foucault encerra a penúltima aula abordando a

relação desse tipo de análise histórica com a constituição de uma “filosofia da história” no começo do século XIX:

A possibilidade de uma filosofia da história, ou seja, o aparecimento, no início do século XIX, de uma filosofia que encontrará na história, e na plenitude do presente, o momento em que o universal se expressa em sua verdade, vocês vêem que essa filosofia, eu não digo que é preparada, digo que já funciona no interior do discurso histórico. Houve uma autodialeção do discurso histórico que foi feita independentemente de qualquer transferência explícita, ou de qualquer utilização explícita, de uma filosofia dialética para o discurso histórico. Mas a utilização explícita, pela burguesia, de um discurso histórico, a modificação, pela burguesia, dos elementos fundamentais da inteligibilidade histórica que ela havia recolhido do século XVIII, foi, ao mesmo tempo, uma autodialeção do discurso histórico. E vocês compreendem como, a partir daí, entre discurso da história e discurso da filosofia, puderam estabelecer-se relações. No fundo, a filosofia da história não existia, no século XVIII, senão como especulação sobre a lei geral da história. A partir do século XIX, começa algo novo e, creio eu, fundamental. A história e a filosofia vão formular esta questão em comum: o que, no presente, traz consigo o universal? Essa é a questão da história, essa é igualmente a questão da filosofia. Nasceu a dialética. (*Ibid.*, p. 283-284).

Na penúltima aula do curso *Il faut défendre la société*, Foucault continua a analisar as transformações que ocorrem no discurso histórico depois da Revolução francesa tendo como ponto de partida a redefinição do termo “nação” presente no discurso de Sieyès sobre o terceiro estado que abre espaço para a emergência de um novo tipo de discurso histórico tendo em vista a inversão da referência temporal para o presente como momento de contato do universal com o real em torno da figura do Estado. Em suma, Foucault marca a grande diferença entre o discurso dos historiadores do século XVIII e o discurso histórico do século XIX considerando o modo como é manejado o elemento guerreiro. Assim, ele dedica sua atenção para os discursos que marcaram o começo do século XIX, na França, de Augustin Thierry e Montlosier, mostrando uma transformação fundamental que, de certo modo, apaziguou o elemento guerreiro presente no discurso histórico até então. Assim, ele nota que os dois desdobramentos dessa transformação (uma história reacionária e uma história liberal) são portadores de gabaritos de inteligibilidade comuns, diferenciados pelo privilégio concedido, no primeiro caso, para a o tempo presente como momento de totalização e referência para o passado e, no segundo, para as relações de dominação. O estudo de Foucault ressalta o papel de centralidade que o Estado ocupa nesses discursos históricos do começo do século XIX e aborda a relação entre a filosofia e a história, notando que a ideia de que o tempo presente porta a universalidade é própria ao discurso histórico, isto é, não foi introduzida pela filosofia da história. Em suma, a conclusão de Foucault, na penúltima aula, é a de que a dialética, como filosofia da história, nasce justamente no momento em que o discurso histórico está apaziguando a questão do conflito entre as raças para tratar o Estado e o tempo presente como referencial para pensar o passado.

Considerando as especificidades do estudo de 1976, entendemos que, em certa medida, o conteúdo trabalhado na penúltima aula reforça como a proposta de rever e traçar a história da História é marcante no curso de 1976. Se, no livro de 1966, quando trata da relação da História com as ciências humanas, Foucault opõe-se à ideia de que foi por razões políticas e sociais que a partir do século XIX foi dedicado mais atenção para a história humana, tendo em vista a ideia de que a burguesia “encontrou, no calendário de sua vitória, a espessura histórica das instituições, o peso dos hábitos e das crenças, a violência das lutas, a alternância dos sucessos e dos fracassos” (2007a, p. 509), para marcar a ambiguidade da historicidade propriamente humana, tendo em vista a fragmentação que acontece no campo do saber no final do século XVIII / começo do XIX: a busca por uma historicidade propriamente humana é tornada possível pelo campo que se abre no saber com a emergência da historicidade própria ao objeto da economia política, da filologia e da biologia – a historicidade do homem comporta o encontro da historicidade da vida humana, das necessidades e das linguagens. Todavia, no estudo de 1976, na penúltima aula, ocasião em que Foucault traça a história do discurso contra-histórico, que faz do modelo da luta referência para a história, ele marca uma diferença fundamental entre os discursos do século XVIII e XIX, mas em outros termos: a introdução de um novo gabarito de inteligibilidade que faz valer o presente como momento de realização da universalidade do Estado. A breve menção que ele faz ao processo de desdobramento desse discurso histórico no final do século XVIII com os fenômenos associados à biologia, à economia política e à filologia poderia contar como um aceno no sentido da fragmentação do campo do saber clássico que ele tanto ressaltara no livro de 1966? Como algo que serve de introdução para a temática biopolítica que ele vai apresentar na última aula? Entendemos que a pesquisa histórica de Foucault em 1976 com suas particularidades, seu contexto e proposta, introduz a temática com a qual ele irá trabalhar nos cursos subsequentes (a biopolítica), acena para as pesquisas genealógicas do início dos anos 1970 (o balanço sobre o caráter disperso dessas pesquisas na primeira aula e a referência ao pensamento de Hobbes, por exemplo) e para os traços marcantes de sua abordagem arqueológica (a menção à condição de possibilidade das ciências humanas, ao desdobramento do discurso histórico em táticas que correspondem às três ciências que compõem uma das faces do triedro dos saberes, à preocupação em ressaltar a forma do discurso histórico a partir do século XIX, à importância dedicada à configuração epistêmica do discurso histórico para pensar seu impacto nas lutas políticas etc.). De modo que nos parece difícil considerar que há na trajetória de Foucault uma espécie de ruptura marcada pela importância assumida pelas práticas não discursivas depois de *Les mots et les choses* e pela questão em torno das relações de poder na primeira metade da década de 1970. Talvez uma leitura mais acertada

indicaria que as pesquisas arqueológicas de Foucault, incluindo o livro de 1966, nunca perderam de vista a relação entre o campo do saber e as práticas extradiscursivas.

2.11 Aula de 17 de março de 1976 – O discurso da guerra das raças e a biopolítica;

Foucault inicia a última aula do curso relembrando o objetivo de sua pesquisa em 1976: reconstituir a história da guerra das raças para notar como o problema da guerra se tornou um gabarito de inteligibilidade dos processos históricos. Para concluir sua proposta, ele vai abordar como o tema da raça “não vai desaparecer, mas ser retomado em algo muito diferente”, no final do século XVIII, a partir do século XIX: o “racismo de Estado”: “é o nascimento do racismo de Estado que eu gostaria de lhes narrar um pouquinho hoje, pelo menos de situar o problema para vocês” (*Ibid.*, p. 285).

Parece-me que um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi, é o que se poderia denominar a assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de *estatização do biológico* ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico. (*Ibid.*, p. 286 – grifo nosso).

Para compreender como a vida se torna objeto de atenção por parte do Estado, Foucault toma como ponto de partida a maneira como a teoria clássica da soberania, que serviu de quadro para sua análise sobre a guerra e sobre as raças, compreende o direito de vida e de morte. Trata-se, diz Foucault, de um direito estranho “já no nível teórico”, que apresenta uma flagrante dissimetria: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida; a vida não é tomada como um fenômeno natural, imediato, fora do campo do poder político. Na passagem seguinte, Foucault comenta como o paradoxo teórico da teoria clássica da soberania (a vida e a morte se tornam direitos pela vontade do soberano) complementa-se com um desequilíbrio prático (o direito de vida e de morte só se exerce do lado da morte):

Quando se vai um pouco mais além e, se vocês quiserem, até o paradoxo, isto quer dizer no fundo que, em relação ao poder, o súdito não é, de pleno direito, nem vivo nem morto. Ele é, do ponto de vista da vida e da morte, neutro, e é simplesmente por causa do soberano que o súdito tem direito de estar vivo ou tem direito, eventualmente, de estar morto. Em todo caso, a vida e a morte dos súditos só se tornam direitos pelo efeito da vontade soberana. Aí está, se vocês quiserem, o paradoxo teórico. Paradoxo teórico que deve se completar, evidentemente, por uma espécie de desequilíbrio prático. Que quer dizer, de fato, direito de vida e de morte? Não, é claro, que o soberano pode fazer viver como pode fazer morrer. O direito de vida e de morte só se exerce de uma forma desequilibrada, e sempre do lado da morte. O efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar. Em última análise, o direito de matar é que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. É essencialmente um direito de espada. Não há, pois, simetria real nesse direito de vida e de morte. Não é o direito de fazer morrer ou de fazer viver. É o direito de fazer morrer ou de deixar viver. O que, é claro, introduz uma dissimetria flagrante. (*Ibid.*, p. 286-287).

Então, Foucault comenta que no século XIX acontece “uma das mais maciças transformações do direito político” que, segundo ele, vai no sentido inverso às conclusões

teórico e práticas do direito de vida e de morte, tal como aparecia na teoria da soberania, e que, mesmo assim, não vai substituí-la, vai penetrá-la, modifica-la, complementá-la: ao invés de deixar viver *ou* fazer morrer, essa transformação acarreta o poder de “fazer” viver e “deixar” morrer. Ele observa que essa maciça transformação no direito político que acontece no século XIX não se deu repentinamente. Para abordar essa questão, Foucault menciona brevemente a maneira como a proteção à vida aparecia no texto dos juristas do século XVII e XVIII como justificativa para que os indivíduos viessem a constituir e delegar poderes absolutos ao soberano. Nesse sentido, Foucault apresenta algumas questões para ilustrar o modo como o problema da vida começa a ser problematizado no campo do pensamento político: como pode, então, a vida, que funda o direito do soberano e tornar-se direito do soberano? “Não deve a vida ficar fora do contrato, na medida em que ela é que foi o motivo primordial, inicial e fundamental do contrato?” (*Ibid.*, p. 288). No entanto, Foucault não segue no nível das práticas discursivas. A partir deste ponto, sua análise migra para o nível dos mecanismos, das técnicas e das tecnologias de poder. A nossa leitura é a de que essa mudança mostra como o estudo histórico discurso da guerra das raças tem como proposta trabalhar seus impactos no campo das tecnologias de poder. Dito de outro modo, como no curso de 1976, ao dedicar-se a tratar da história de uma matriz discursiva que passa por importantes transformações no período que é separado por uma profunda descontinuidade epistêmica no livro de 1966, Foucault não está opondo uma análise genealógica da relação entre saber e poder à uma abordagem arqueológica das formações discursivas, mas recuando mas até certo ponto (como ele diz na primeira aula de 1976) com a teoria da descontinuidade, lidando com o que trabalhara nos anos que seguiram a publicação de *Les mots et les choses*, com a noção de *episteme* como um campo aberto de relações e com a problemática da periodização que não implica a necessidade de sobrepor as periodizações que aparecem conforme o estudo histórico muda de objeto e de nível. Em suma, o que notamos a partir do estudo do conteúdo das aulas do curso de 1976, dos textos em que Foucault responde à questões polêmicas sobre sua arqueologia das ciências humanas é que há um esforço de Foucault em mostrar logo depois da publicação de *Les mots et les choses*, que sua proposta nunca foi desconectar a prática discursiva das demais práticas, mas mostrar como elas se relacionam sem perder de vista como as regularidades próprias ao campo dos saberes possuem uma historicidade que independe do sujeito de conhecimento e que elas podem ter impactos nas práticas que não são discursivas, elas tem impactos nas lutas políticas (tal como mostra em 1976). O que nos leva a entender que a abordagem arqueológica de Foucault é múltipla, está inserida em uma trajetória, passou por revisões, mas não foi de todo desconsiderada por Foucault a partir dos anos 1970.

Assim, Foucault encadeia a transformação maciça no direito político ao aparecimento, no final do século XVII / começo do XVIII, de uma tecnologia disciplinar que incide sobre o corpo individual, apresentando-a da seguinte forma:

Eram todos aqueles procedimentos pelos quais se assegurava a distribuição espacial dos corpos individuais (sua separação, seu alinhamento, sua colocação em série e em vigilância) e a organização, em torno desses corpos individuais, de todo um campo de visibilidade. Eram também as técnicas pelas quais se incumbiam desses corpos, tentavam aumentar-lhes a força útil através do exercício, do treinamento, etc. Eram igualmente técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder que devia se exercer, da maneira menos onerosa possível, mediante todo um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações, de relatórios: toda essa tecnologia, que podemos chamar de tecnologia disciplinar do trabalho (*Ibid.*, p. 288)⁴⁴.

Além da tecnologia do poder disciplinar, para tratar essa importante transformação no direito político de vida e de morte, a pesquisa de Foucault ressalta o aparecimento, na segunda metade do século XVIII, de outra tecnologia de poder. Trata-se de uma técnica de poder que, assim como o novo direito de vida e de morte não exclui o direito de vida e de morte tal como era definido pela teórica clássica da soberania, diz Foucault, não exclui a tecnologia disciplinar, a embute, a integra, a modifica parcialmente “vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar prévia”. Foucault apresenta os principais aspectos dessa nova tecnologia de poder: ela direciona-se ao corpo individual do homem na medida em que ele é um ser vivo, na medida em que compõe uma espécie. Trata-se, portanto, se comparada a tecnologia disciplinar, de uma tecnologia de poder que vai trabalhar em outra escala, ter outro suporte e ser auxiliada “por instrumentos totalmente diferentes”:

(...) a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela formam, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante mas que é massificante, se vocês quiserem, que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie. Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de “biopolítica” da espécie humana (*Ibid.*, p. 289).

Em suma, a biopolítica, para Foucault, abarca um conjunto de processos relacionados à natalidade, à mortalidade, à taxa de reprodução e à fecundidade de uma população que, em conjunto com os problemas econômicos e políticos constituíram, a partir da segunda metade do século XVIII, “os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica”

⁴⁴ Em *Surveiller et punir* (1975), Foucault trabalha a tecnologia disciplinar com mais detalhes. Pela opção de concentrar-se no conteúdo das aulas do curso de 1976, não vamos recorrer a este livro nesta dissertação. Mas ressaltamos que temos como proposta subsequente dedicar atenção especial para *Surveiller et punir* e *La Volonté du savoir* (1976), tendo em vista, no segundo caso, a maneira como Foucault irá abordar a biopolítica nesse livro.

(*Ibid.*, p. 290): (1) a estatística e a demografia e o problema da medição dos fenômenos da população e da natalidade, (2) a medicina com a função da higiene pública e o problema da morbidade e da doença como um fenômeno de população. Além desses campos de saber, Foucault trata da introdução de instituições de assistência e de mecanismos de seguridade (seguros, poupança individual e coletiva) relacionadas ao problema da velhice e dos indivíduos que saem do campo de atividade produtiva. Ele também aborda a emergência do problema da relação entre a espécie humana e o seu meio de existência e do problema do crescimento das cidades. E desdobra desses problemas a emergência de um novo personagem que, até então, não havia sido tematizado pela teoria do direito e pela prática disciplinar: a população, como um problema político, científico e biológico.

A teoria do direito, no fundo, só conhecia o indivíduo e a sociedade: o indivíduo contratante e o corpo social que fora constituído pelo contrato voluntário ou implícito dos indivíduos. As disciplinas lidavam praticamente com o indivíduo e com seu corpo. Não é exatamente com a sociedade que se lida nessa nova tecnologia de poder (ou, enfim, com o corpo social tal como o definem os juristas); não é tampouco com o indivíduo-corpo. É um novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de “população”. (*Ibid.*, p. 292).

Então, Foucault ressalta a natureza dos fenômenos que são levados em consideração por essa nova tecnologia de poder: são fenômenos coletivos cujos efeitos econômicos e políticos são notados no nível da massa, são aleatórios e imprevisíveis, mas, se tomados no plano coletivo, apresentam constantes que são fáceis de estabelecer, são fenômenos de longa duração, “são fenômenos de série” (*Ibid.*, p. 293). Os mecanismos empregados por essa tecnologia de poder são muito diferentes daqueles empregados pelo poder disciplinar, pois atuam no nível das estimativas, não tentam modificar um fenômeno específico, atuam nas determinações gerais: encompridar a vida, reduzir a mortalidade, estimular a natalidade, enfim, estabelecer mecanismos reguladores “que vão poder fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeostase, assegurar compensações (...) otimizar (...) um estado de vida” (*Ibid.*, p. 293-294). A tecnologia do biopoder leva em consideração, portanto, os processos biológicos visando assegurar sobre eles uma regulamentação⁴⁵. Comparando as duas

⁴⁵ Uma manifestação concreta desse poder aparece, segundo Foucault, na “desqualificação progressiva da morte”, o progressivo desaparecimento da ritualização pública da morte desde o final do século XVIII: “o que outrora conferia brilho (e isto até o final do século XVIII) à morte, o que lhe impunha sua ritualização tão elevada, era o fato de ser a manifestação de uma passagem de um poder para outro” (*Ibid.*, p. 295): passagem do poder soberano da terra ao poder soberano do além. Com a tecnologia do biopoder, adquire força “o direito de interferir para fazer viver, e na maneira de viver”, isto é, “aumentar a vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências, daí por diante, a morte, como termo da vida, é evidentemente o termo, o limite, a extremidade do poder” (*Ibid.*, p. 295-296). A morte cai para o lado de fora do poder, o que será objeto de domínio será a mortalidade.

tecnologias de poder, diz Foucault: “num caso, trata-se de uma tecnologia em que o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades e, no outro, de uma tecnologia em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto” (*Ibid.*, p. 297).

A emergência destas duas tecnologias de poder ao mesmo tempo heterogêneas e complementares ocorre num contexto em que o esquema organizador da soberania torna-se inoperante “para reger o corpo econômico e político de uma sociedade em via, a um só tempo, de explosão demográfica e de industrialização” (*Ibid.*, p. 297-298). Aqui, Foucault não fala em teoria da soberania, mas em mecânica do poder de soberania. Segundo sua leitura, as tecnologias de poder que emergem no século XVIII são acomodações da mecânica do poder soberano:

Foi para recuperar o detalhe que se deu uma primeira acomodação: acomodação dos mecanismos de poder sobre o corpo individual, com vigilância e treinamento – isso foi a disciplina. É claro, essa foi a acomodação mais fácil, mais cômoda de realizar. É por isso que ela se realizou mais cedo – já no século XVIII – início do século XVIII – em nível local, em formas intuitivas, empíricas, fracionadas, e no âmbito local de instituições como a escola, o hospital, o quartel, a oficina, etc. E, depois, vocês têm em seguida, no final do século XVIII, uma segunda acomodação, sobre fenômenos globais, sobre os fenômenos de população, com os processos biológicos ou bio-sociológicos das massas humanas. Acomodação muito mais difícil, pois, é claro, ela implicava órgãos complexos de coordenação e de centralização (*Ibid.*, p. 298).

Assim, Foucault organiza em duas séries essas duas tecnologias de poder: a disciplinar na série corpo – organismo – disciplina – instituições e a biopolítica na série população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado; então apresenta alguns exemplo em que há uma combinação de seus aspectos: a polícia é apontada por ele como um aparelho de disciplina e de Estado simultaneamente; o projeto de uma cidade operária combina mecanismos disciplinares que incidem sobre a disposição dos corpos e mecanismos reguladores que incidem sobre a população e induzem a comportamentos específicos – poupança, regras de higiene etc.; o domínio da sexualidade é mencionado como um domínio de encontro das duas tecnologias: o do comportamento individual passível de controle e de vigilância e o da unidade múltipla dos corpos – a população – tendo em vista os efeitos procriadores da sexualidade. Nesse sentido, ele faz algumas considerações sobre a importância que a medicina assume no século XIX como um saber-poder com efeitos simultaneamente disciplinares e regulamentadores. Em um nível mais geral, Foucault considera a “norma” como um elemento que vai circular entre o disciplinar e o regulamentador e vai permitir, a um só tempo “controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica” (*Ibid.*, p. 302). Assim, ele conclui que considerar que o poder tomou posse da vida a partir do século XIX é entender que ele alcança tudo o que envolve o orgânico e o biológico, o corpo e a população através do jogo das tecnologias disciplinares e de regulamentação.

Depois de tratar o aparecimento das duas tecnologias de poder como acomodações do poder soberano, Foucault aponta que o cenário apresentado a partir do século XIX é o de um recuo do poder soberano que corresponde a um avanço do biopoder disciplinar. Nesse cenário, Foucault pergunta como o poder de matar vai se exercer e sua resposta indica que o poder de matar se atualiza a partir do século XIX através da inserção de algo que Foucault chama de “racismo de Estado”⁴⁶. Trata-se de um modo de exercício do poder inteiramente novo que permite estabelecer entre a vida de um e a morte de outro uma relação que não é militar e guerreira de enfrentamento, mas biológica:

A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura (*Ibid.*, p. 305).

Assim, depois de considerar a relação intrínseca entre os Estados modernos e esse racismo, Foucault apresenta as funções exercidas pelo racismo de Estado: a introdução de cesuras que estabelecem critérios sobre o que deve viver e morrer no interior de uma população e introdução da ideia de que a permanência / aperfeiçoamento da vida requer a aniquilação dos portadores dos perigos biológicos para a espécie humana. Em linhas gerais, o direito de tirar a vida de outro não envolve mais “à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico” e o “fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça” (*Ibid.*, p. 306). Desse modo, para Foucault, nesse cenário, o racismo de Estado aparece como *condição* para que se possa exercer o direito de matar tanto para uma sociedade de normalização, quanto para um poder de soberania que queira funcionar com os instrumentos da normalização. Tirar a vida não diz respeito apenas ao assassinio direto, mas ao fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte, a morte política, a expulsão, a rejeição. Dessa maneira, Foucault ressalta a maneira como as noções biológicas / evolucionistas de hierarquia das espécies, luta pela vida entre as espécies, seleção dos menos adaptados etc. tornam-se não apenas um modo de reproduzir o discurso político em termos biológicos ou uma maneira de “ocultar um discurso político sob uma vestimenta científica”, “mas realmente uma maneira de pensar a colonização, a necessidade das guerras, a criminalidade, os fenômenos da loucura e da doença mental, a história das sociedades com suas diferenças de classes, etc.” (*Ibid.*, p. 307). Assim, a leitura que Foucault faz é a de que, nas sociedades modernas, o racismo funciona para justificar o genocídio colonizador, a introjeção da ameaça biológica nas

⁴⁶ Cumpre apenas ressaltar que Foucault não entende que o racismo nasce no século XIX, tampouco tem a pretensão de fazer no curso de 1976 a história do racismo pensado no seu sentido mais geral, como mencionado anteriormente. Aqui, ao falar sobre o racismo de Estado, Foucault faz a seguinte consideração: “não quero de modo algum dizer que o racismo foi inventado nessa época. Ele existia há muito tempo” (*Ibid.*, 304).

populações, a pena de morte, o isolamento de indivíduos considerados criminosos ou loucos; o racismo cumpre o papel de atualizar o velho direito de morte atrelado ao funcionamento do poder soberano:

A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado a isto que nos coloca, *longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história*, num mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito da morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é aí, creio eu, que efetivamente ele se enraíza (*Ibid.*, p. 309 – grifo nosso).

De acordo com Foucault, os Estados modernos mais assassinos são, conseqüentemente, os mais racistas. Assim, ele encerra a última aula do curso falando sobre o nazismo e sobre a experiência do socialismo e os problemas relativos ao racismo de Estado. Ele descreve o Estado nazista como o Estado que levou ao paroxismo os mecanismos do poder disciplinar e as regulamentações do biopoder. Trata-se, diz Foucault, de uma sociedade marcada pela disseminação do poder de matar por todo o corpo social atravessado pela ideia de que a guerra é o objetivo político mais importante: “uma sociedade que generalizou absolutamente o biopoder, mas que generalizou, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar” (*Ibid.*, p. 311). A leitura de Foucault é a de que somente o Estado nazista levou ao paroxismo “o jogo entre o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder” (*Ibid.*, p. 312), mas que todos os Estados modernos, inclusive os Estados socialistas, são atravessados pelo jogo entre o direito de matar e os mecanismos do biopoder. Assim, Foucault considera que um socialismo que não coloca em primeira instância os problemas econômicos e jurídicos da propriedade, os problemas do modo de produção e dos mecanismos de poder incorre em reativar os mesmos mecanismos de poder que estão presentes num Estado capitalista. Do mesmo modo, no campo das análises socialistas, Foucault nota que as análises que insistem “na transformação das condições econômicas como princípio de transformação e de passagem do Estado capitalista para o Estado socialista” não necessitam mobilizar o racismo, mas que as análises que insistem no problema da luta, da eliminação do adversário, fazem ressurgir o racismo. Foucault encerra o curso de 1976 formulando o seguinte problema: “Como se pode fazer um biopoder funcionar e ao mesmo tempo exercer os direitos da guerra, os direitos do assassinio e da função da morte, senão passando pelo racismo?” (*Ibid.*, p. 315).

Em linhas gerais, Foucault dedica a última aula do curso para tratar da transformação que impacta significativamente o discurso que faz a guerra o modelo de análise das relações políticas e sociais a partir do século XIX. Essa transformação é tratada no nível dos mecanismos de poder, se passa no momento em que acontece a industrialização e uma explosão demográfica

nas sociedades ocidentais e está atrelada a certa inoperância organizadora do poder soberano diante desse cenário. A partir disso, Foucault aborda a emergência de duas tecnologias de poder - o poder disciplinar e o biopoder – concentrando-se no problema relacionado à forma que o direito de matar vai adquirir nesse contexto, sendo operacionalizado por um certo tipo de racismo que ganhará força através da articulação do discurso biológico evolucionista com o discurso político.

As análises do poder disciplinar e da biopolítica realizadas por Foucault nessa aula se fazem a partir de uma abordagem que recusa pensar os problemas políticos a partir de noções como as de mentalidade e ideologia, e essa recusa esteve presente nos argumentos de Foucault em todo o debate promovido após a publicação de *Les mots et les choses*. Em 1976, Foucault trabalha as transformações relacionadas ao campo dos saberes – a articulação no século XIX do saber histórico associado ao discurso da guerra das raças com a filologia, a economia política e a biologia, por exemplo – relacionando-as às transformações ocorridas no plano dos mecanismos de poder – direito soberano sobre a vida dos súditos, tecnologia disciplinar e biopolítica – mantendo as descontinuidades epistêmicas apontadas em 1966, ressaltando as especificidades trazidas pela emergência das novas tecnologias de poder no século XVIII, assim como os vínculos de continuidade entre elas e o velho direito de matar relacionado ao poder soberano. No próximo curso ministrado por Foucault no *Collège de France, Sécurité, Territoire, Population*, ele trata brevemente da relação da emergência das duas tecnologias de poder com a emergência das ciências empíricas e com a emergência do homem como objeto de conhecimento. Na aula de 25 de janeiro de 1978, Foucault considera que o operador de transformação que permitiu a *passagem* da história natural à biologia, das análises da riqueza à economia política e da gramática geral à filologia é a população. Trata-se, nas palavras de Foucault, de “um jogo incessante entre as técnicas de poder e o objeto destas que foi pouco a pouco recortando no real, como campo de realidade, a população e seus fenômenos específicos” (2008, p. 102-103). A população e as técnicas de poder proporcionaram a abertura de uma série de domínios de objetos de saberes e “foi porque esses saberes recortavam sem cessar novos objetos que a população pôde se constituir, se continuar, se manter como correlativo privilegiado dos modernos mecanismos de poder” (*Ibid.*, p. 103). Além disso, Foucault afirma que o homem, tal como foi pensado pelas ciências humanas do século XIX e “tal como foi refletido no humanismo do século XIX”, nada mais é que “uma figura da população”. Segundo sua análise, enquanto o problema do poder se definia nos termos da teoria da soberania, o homem não podia existir: “o homem foi para a população o que o sujeito de direito havia sido para o soberano.” (*Id.*). Quando o estudo de Foucault, em 1966, isolou as práticas discursivas,

sua análise encontrou uma profunda descontinuidade entre a Idade Clássica e a modernidade, notada a partir da distinção entre saberes com objetos semelhantes: a história natural e a biologia, a gramática geral e a filologia e a análise da riqueza e a economia política. Quando sua abordagem trata da relação entre práticas discursivas e não discursivas, Foucault encontra o que ele chama de operador de transformação, tratando a relação entre os períodos estudados não em termos de ruptura, mas de passagem. Em seu estudo de 1966, Foucault considera que foi a fragmentação do campo de saber tal qual se dispunha na Idade clássica, o que tornou possível o aparecimento do homem como objeto de conhecimento, no final do século XVIII; quando aborda as três vertentes do discurso histórico-político no período da Revolução francesa, especificamente, das transformações ocorridas no discurso mobilizado pela burguesia, Foucault também menciona uma fragmentação no campo do saber histórico que se tornará referência para os historiadores a partir do século XIX. Nas discussões decorrentes das polêmicas geradas por *Les mots et les choses*, Foucault diversas vezes opôs-se aos procedimentos tradicionais mobilizados pelos historiadores das ideias; em seu estudo de 1976, essas questões estão presentes em diversas ocasiões. O discurso que fora isolado das práticas políticas no livro de 1966 será considerado uma prática como as outras nos debates subsequentes e aparecerá dessa forma no curso de 1976. Desse modo, a partir dos textos que analisamos, consideramos que as pesquisas de Foucault percorrem caminhos metodológicos que levam em consideração contextos, objetos, relações e níveis de análise diversos. O curso de 1976 localiza-se em um momento de balanço de Foucault sobre o percurso a ser seguido por ele. Assim, entendemos que o recurso de traçar a história da matriz discursiva da guerra das raças, passando pelos mesmos marcos temporais trabalhados em 1966, relacionando essa matriz discursiva com as condições de possibilidade das ciências humanas e com a emergência da biologia, da economia política e da filologia, para, por fim, introduzir em seus cursos a temática da biopolítica – acentuando o impacto da biologia nos discursos políticos e na justificativa de práticas de governo para a defesa da sociedade – sinalizam para a diferença e para a complementariedade entre o estudo arqueológico das ciências humanas e o estudo genealógico das relações entre as práticas discursivas e políticas.

Considerações finais

No prefácio de *Les mots et les choses*, Foucault apresenta a proposta do livro como uma investigação sobre a instauração da ordem desde o século XVI. Ele dedica-se ao estudo da ordem por entendê-la como garantidora da enunciação sobre as coisas, como algo que se oferece nas coisas sua lei anterior. O nível de sua investigação requer distância da influência dos códigos culturais e das ordens empíricas, para acessar um lugar intermediário onde Foucault

pretende encontrar o solo positivo a partir do qual as interpretações se constituem e onde Foucault aposta encontrar o fato bruto de que as coisas são em si mesmas ordenáveis. Essa região onde reside o fato bruto da ordem pode manifestar-se de diversas maneiras de acordo com as configurações culturais das épocas estudadas: de forma contínua, descontínua, ligada ao espaço, constituída pelo impulso do tempo, organizada por semelhanças ou por diferenças crescentes etc. Foucault considera que as modalidades da ordem na cultura em que ele está inserido devem as suas leis às permutas, sua regularidade aos seres vivos e o seu encadeamento e valor representativo às palavras. Para encontrar as modalidades da ordem que formaram o suporte positivo de conhecimento para a economia política, a biologia e a filologia, Foucault vai investigar a linguagem no modo como foi falada efetivamente, os seres vivos no modo como foram efetivamente percebidos e as trocas no modo como foram efetivamente realizadas. O solo positivo em que as ideias aparecem, as ciências se constituem, as experiências tornam-se filosofias e as racionalidades formam-se, articulam-se e desaparecem é chamado por Foucault de *a priori* histórico. O seu propósito, em 1966, é encontrar, sem levar em conta o valor racional, o campo epistemológico a partir do qual os conhecimentos manifestam a história de suas condições de possibilidade. Sua arqueologia é assim definida como uma modalidade de estudo da história que tem como propósito investigar as condições de possibilidade dos conhecimentos e dos saberes em geral definindo sistemas de simultaneidade e séries de mutações capazes de circunscrever o limiar de uma positividade nova. Em 1966, Foucault pretende observar a maneira como uma cultura experimenta a proximidade das coisas e como estabelece o quadro de seus parentescos. Segundo Foucault, suas pesquisas arqueológicas investigaram, até 1966, o limiar que separa o pensamento clássico do pensamento moderno, evidenciando um profundo desnível na cultura ocidental a partir do qual emerge a figura do homem como objeto de conhecimento: uma mudança maciça no sistema das positividades na curva dos séculos XVIII-XIX.

Assim, notamos que a pesquisa arqueológica é definida, em 1966, como aquela que circunscreve o limiar de novas positividades, atuando exclusivamente no nível que define a forma dos saberes. O nível da positividade é apresentado em *L'Archéologie du savoir* como aquele capaz de definir a unidade de um discurso e capaz de determinar se pensadores de uma mesma época estão em um mesmo campo conceitual (que é apresentado no livro de 1969 como um campo de batalha). Quando organiza os procedimentos metodológicos das pesquisas que pretende elaborar no *Collège de France*, em *L'Ordre du discours*, Foucault apresenta o conjunto genealógico como aquele dedicado ao nível da positividade dos discursos, apresentado, dessa vez, como o nível da formação efetiva dos discursos capaz de captar seu

poder de afirmação, seu poder de constituir domínios. No curso *Il faut défendre la société*, no momento em que analisa os discursos históricos das classes sociais em disputa no período da Revolução francesa, Foucault constata a formação de uma densa trama epistêmica mobilizada por historiadores de posições opostas no mesmo campo de batalha. Para que haja adversários em oposição tanto na ordem do saber quanto na ordem da política, conclui Foucault, é preciso que haja uma rede muito densa que regularize o saber mobilizado pelos adversários, saber que precisa dessa regularidade para ser mobilizado por estratégias globais. No momento em que articula saber e poder, não estaria aqui Foucault recorrendo ao conceito de positividade, tão importante para a definição de arqueologia que ele oferece em *Les mots et les choses*?

Em *Les mots et les choses*, no mesmo momento em que Foucault entende o aparecimento do homem (como objeto de conhecimento) um acontecimento na ordem do saber, ele considera brevemente a relação dos saberes com fatores que são de outras naturezas (as normas impostas pela sociedade industrial aos indivíduos e a psicologia, por exemplo). Mas apesar dessa breve menção, Foucault dedica-se, no estudo de 1966, a tratar esse acontecimento dando relevância para as questões que são exclusivamente discursivas: foi a redistribuição geral da *episteme* decorrente da retração da teoria da representação que ofereceu as condições de possibilidade para o aparecimento da economia política, da filologia e da biologia e do homem como objeto de conhecimento. No curso de 1976, Foucault não fala sobre a retração da teoria da representação, tampouco recorre à imagem do triedro dos saberes para tratar a emergência das ciências humanas: nesse curso o que tornou possível o aparecimento das ciências humanas foi a justaposição e o enfrentamento de mecanismos e discursos heterogêneos atrelados, de um lado, à teoria da soberania e, de outro, à mecânica do poder disciplinar. Em relação às ciências empíricas, Foucault comenta brevemente, no curso de 1976, uma das transformações do discurso histórico político no período da Revolução francesa a partir da sua articulação com fenômenos e com as ciências a eles vinculadas, a saber: o fenômeno das nacionalidades e a filologia, da dominação econômica e a economia política e das seleções biológicas e a biologia (as mesmas ciências que ele estuda em 1966). Em 1978, novamente Foucault retoma questões caras à sua arqueologia das ciências humanas, agora, à luz do fenômeno da população: o homem se torna objeto de conhecimento na medida em que é parte da população. A passagem da gramática geral para a filologia, da história natural para a biologia e da análise da riqueza para a economia política que não é trabalhada no livro de 1966, aparece explicada, no curso *Sécurité, Territoire, Population*, também a partir do fenômeno da população. Assim, se Foucault privilegiou analisar estritamente o campo dos saberes para fazer a arqueologia das ciências humanas sem descartar a relação do saber como fenômenos de outra ordem, em 1966, e, anos

depois, retoma as questões a partir de elementos que não são exclusivamente discursivos, não quer dizer que ele esteja se opondo ao estudo de 1966, mas repensando suas conclusões e sua abordagem a partir de outros elementos e problemas.

A seção de *Les mots et les choses* sobre a História retoma as funções desse campo de saber desde a Idade grega, propõe como uma tarefa posterior revisar o modo como se escreve tradicionalmente a história da História e concentra-se em descrever uma ruptura notada por Foucault no campo dos estudos históricos, no século XIX. Como efeito dessa ruptura, que se deu a partir da fragmentação da *episteme* clássica, a historicidade das coisas liberou-se da cronologia dos homens, descobriu-se que a cronologia da linguagem desenvolve-se através de uma temporalidade que decorre de sua própria coerência. Assim, a partir do século XIX, para Foucault, a história assume uma dimensão importante, mas não por razões políticas que justificam a vitória da burguesia, mas porque emerge, a partir dessa ruptura, a figura do homem, uma figura vazia de história, segundo Foucault, e, por isso, vinculada à tarefa de encontrar uma historicidade que lhe seja própria. No curso de 1976, contudo, as elaborações de Foucault sobre os impactos do discurso histórico-político no campo dos estudos históricos levam em consideração elementos mais específicos e distintos dos que aparecem no estudo de 1966. Em 1966, Foucault não trabalha detidamente com documentos como os que são trabalhados em 1976: os textos de Boulainvilliers, de Sieyès, de Montlosier e Augustin Thierry etc. O estudo de Foucault do curso de 1976 também evita a alternativa de explicar a dimensão dada para a história a partir do século XIX como decorrente da vitória da burguesia, seu estudo constata que havia algo de comum que remete à trama epistêmica dos discursos mobilizados pelas classes sociais em oposição no período da Revolução e uma fragmentação do campo da história decorrente do alargamento temporal promovido pelo discurso histórico mobilizado pela burguesia. Além disso, em 1966, Foucault aborda como característico de uma das faces do processo de erosão da *episteme* clássica, a historicidade humana tomada como decorrente da historicidade da linguagem, da vida e dos processos econômicos e, em 1976, seu estudo menciona brevemente a articulação do discurso histórico-político com a filologia, a biologia e a economia política. Se, em 1966, seu estudo considera a outra face dessa erosão, a historicidade humana decorrente da própria figura humana, em 1976, contudo, seu estudo vai apontar como outro processo de transformação do discurso histórico-político, sua articulação com um discurso revolucionário, com a noção de tempo cíclico.

Além de abordar as transformações do discurso histórico-político em relação ao campo dos saberes, o estudo de Foucault, em 1976, trata de suas consequências políticas. Uma dessas transformações, a que recebe maior atenção por parte de Foucault, refere-se a associação do

discurso histórico com o modelo da biologia que teve como consequência tornar um discurso que inicialmente era contra-histórico, um instrumento de conservadorismo social e de dominação colonial. Quando aborda o período que antecede o século XIX, o estudo de Foucault menciona o uso que a contra-história fez de formas míticas que serviram de oposição ao poder régio durante a Idade Média e indica como principal efeito mudar a função da memória no estudo da história – da manutenção da lei e da ordem para a decifração do que é mascarado pela lei e pela ordem estabelecida. Em suma, as considerações de Foucault sobre a história, em 1966, tratam, em termos bem gerais, das consequências da liberação da historicidade das coisas em relação à cronologia dos homens e das funções desempenhadas pela História desde a Idade grega e, em 1976, seu estudo não mobiliza os mesmos termos e referenciais para abordar as transformações no campo da história. Contudo, o que Foucault fala sobre a coerência própria da linguagem, sobre as duas faces do processo de erosão do saber histórico e sobre a relação da fragmentação da *episteme* clássica e suas consequências para a história, em 1966, se aproxima, respectivamente, do que ele diz no curso de 1976 sobre a fundamental importância atribuída a homogeneidade e a regularidade no modo de formação de um discurso como condição para que ele tenha impacto nas lutas políticas, sobre a articulação do discurso histórico com as ciências empíricas e com um discurso revolucionário e, por fim, sobre a fragmentação geral do campo da história, no século XIX, decorrente do alargamento temporal presente no discurso da burguesia. Assim, consideramos que o esforço de Foucault em estudar as transformações desse discurso que impacta o campo da história, em 1976, não parece indicar a tentativa de Foucault em se opor às considerações que fizera 10 anos antes, mas um aceno no sentido de complementar os estudos de 1966, realizando parte da tarefa indicada nesse livro.

A relação das ciências humanas com a História é explorada por Foucault no livro de 1966: não são as ciências humanas que conferem conteúdos para o estudo da história, mas a História que determina os campos em que as ciências humanas podem reconhecer sua validade. Mais do que isso, Foucault considera que essa maneira de pensar a relação entre essas áreas de saber culmina na ruína da pretensão de universalidade das ciências humanas. Para Foucault, a fragmentação da *episteme* clássica teve como consequência uma erosão no campo do saber histórico que conduziu a pesquisa histórica para uma exterioridade localizada numa positividade descrita como calma, enraizada e definitiva. Encontramos nessas afirmações de Foucault duas questões que são cruciais para suas elaborações metodológicas: Foucault situa suas pesquisas na contramão da pretensão de universalidade das teorias e investe suas pesquisas históricas para um campo que é exterior ao sujeito e é descrito como uma positividade definitiva. A maneira como qualifica esse “lugar” a partir do qual conduz sua pesquisa em 1966

rendeu a Foucault muitos questionamentos e o levou a redefinir a noção de *a priori* histórico em 1969, em *L'Archéologie du savoir*. Para evitar a ideia de que sua abordagem metodológica pressupõe que os períodos estudados, separados por descontinuidades epistêmicas, configuram uma planície imóvel ou que remete à ideia de totalidade cultural, Foucault redefine *a priori* histórico dizendo que se trata de uma noção que torna possível traçar a história das formações discursivas em seu devir efetivo. A reformulação do conceito de *a priori* histórico conecta-se, portanto, com a proposta do curso de 1976 de traçar a história da matriz discursiva que faz do modelo da guerra um referencial para pensar historicamente as relações políticas e sociais.

O curso *Il faut défendre la société* publicado postumamente, em 1999, foi ministrado um ano depois da publicação de *Surveiller et punir*, obra-referência para os comentários de Dreyfuss e Rabinow e Sabot que consideram que Foucault recua em traçar arqueologias das formações discursivas uma vez que sua atenção se desloca, a partir da década de 1970, para o estudo genealógico da relação entre as práticas discursivas e extra discursivas. Contudo, em *Il faut défendre la société*, Foucault traça a história de uma matriz discursiva que atravessa os mesmos marcos temporais separados por descontinuidades em *Les mots et les choses* e tem importantes impactos no campo dos estudos históricos e na formação das tecnologias de poder que são referência para Foucault pensar questões políticas na contemporaneidade. No momento em que aborda a história desse discurso, no período da Revolução Francesa, Foucault considera que o que o tornou capaz de intervenção nas lutas políticas diz respeito à densidade de sua trama epistêmica. O que nos leva a reconsiderar o que comentários como os de Revel dizem sobre Foucault ter abandonado a noção de *episteme* depois dos debates decorrentes de *Les mots et les choses*. De fato, Foucault reformula o conceito de *episteme* em *Réponse à une question* indicando um deslocamento de seu interesse para o campo das correlações entre as práticas discursivas e práticas de outras naturezas. Contudo, o deslocamento de seu interesse não implica, a nosso ver, o abandono ou o fracasso dos estudos arqueológicos de Foucault realizados na década de 1960.

A partir dessas reformulações conceituais, consideramos que os debates decorrentes de *Les mots et les choses* foram muito férteis para as pesquisas que Foucault desenvolve na década de 1970 e está muito presente no curso de 1976, momento em que ele está reconsiderando o caráter disperso de suas pesquisas genealógicas do começo da década. Quando pretende ganhar fôlego para introduzir a temática da biopolítica, Foucault retoma em sua pesquisa algumas questões que remetem tanto ao livro *Les mots et les choses*, quanto ao debate decorrente de sua publicação: além de traçar a história de uma matriz discursiva que faz do modelo da guerra referencial para os estudos históricos, ele mostra as transformações que esse discurso sofre ao

longo dos séculos e foca-se na sua transcrição biológica relacionada ao desenvolvimento da tecnologia do biopoder e relacionada ao entrelaçamento do modelo e das categorias biológicas no campo dos estudos históricos a partir do século XIX. Ao constatar, em 1976, o envolvimento do modelo biológico no campo dos estudos históricos, Foucault dialoga com o que, anos antes, em *Revenir à l'histoire*, elogia como contribuição da análise estrutural e da história serial para os estudos históricos, tendo em vista a possibilidade que elas ensejam de desvencilhar a pesquisa histórica das categorias e do modelo biológico.

Acompanhamos o conteúdo de todas aulas do curso *Il faut défendre la société* para notar o modo como, nas duas primeiras aulas, Foucault realiza um balanço de sua trajetória concebendo arqueologia e genealogia em relação de complementariedade e apontando para a justaposição e o enfrentamento de duas matrizes discursivas heterogêneas (teoria da soberania e discurso atrelado ao poder disciplinar) como partes importantes para o cenário que tornou possível o aparecimento das ciências humanas no século XIX. Nas demais aulas do curso, entre outras coisas, notamos o modo como o estudo histórico da matriz discursiva da luta das raças se fez a partir do estabelecimento de diferenças (discurso histórico-político x discurso filosófico-jurídico e as três vertentes do discurso histórico-político no período da revolução francesa, por exemplo). Portanto, além de oferecer outros elementos para pensar a emergência das ciências humanas tendo como referencial a tecnologia do poder disciplinar em *Il faut défendre la société* e a biopolítica em *Sécurité, Territoire, Population*, Foucault traça a história do discurso histórico-político recorrendo a algo que se aproxima do que havia elogiado nas abordagens de Dumézil e Chaunu (o quadro das diferenças e o estabelecimento das séries).

No mesmo sentido da reformulação do conceito de *a priori* histórico, Foucault faz considerações que visam afastar a ideia de que as descontinuidades marcadas no estudo de 1966 consistem em cortes absolutos e definitivos. A noção de descontinuidade aparece em *L'Archéologie du savoir* como um conceito operatório para uma nova maneira de estudar a história que decorre de uma mutação nesse campo de saber a partir da qual não é possível pensar a relação da longa duração com a de estrutura como uma relação conflituosa. Nesse sentido, Foucault destaca em *Revenir à l'histoire* as contribuições da história serial de Chaunu, por não dissolver os acontecimentos em favor de análises causais ou contínuas, pelo contrário, por multiplicar os acontecimentos e, conseqüentemente, as descontinuidades, descobrindo diferentes durações no percurso da pesquisa histórica. No entanto, a maneira como Foucault apresenta as descontinuidades epistêmicas, em 1966, não se faz de modo a deixar abertura para essa leitura. Assim, o modo como a noção de descontinuidade aparece nos debates posteriores ao livro de 1966 reforçam a aproximação de Foucault com as abordagens históricas que

estabelecem periodizações diferentes conforme mudam o nível do estudo. De todo modo, como entender as ponderações de Foucault em permanecer, a partir dos estudos de 1976, comprometido, mas somente até certo ponto, com o que ele chama de uma teoria tão bonita e pouco verificável da descontinuidade? Seria um indicativo de que sua atenção no estudo de 1976 não vai priorizar a questão das descontinuidades? Como se ele estivesse mais interessado em marcar a relação do discurso da guerra das raças (considerando, claro as suas transformações) desde os séculos XVI-XVII até o aparecimento da tecnologia do biopoder e seus impactos políticos na contemporaneidade?

Para Dreyfuss e Rabinow, o projeto arqueológico de Foucault guarda pressupostos fundamentais com o estruturalismo (por pensar o discurso governado por regras) e com o pós-estruturalismo (por pensar o discurso autônomo e autorreferente). Assim, a leitura deles é a de que Foucault abandona a tentativa de pensar a dimensão discursiva autônoma em relação às outras práticas na passagem das décadas de 60-70. Todavia, ao defender que a densidade da trama epistêmica de um discurso é o que o torna capaz de intervenção nas lutas políticas e, ao apostar na história de um discurso que faz do conflito o modelo histórico para as relações políticas e sociais para, por fim, tratar da tecnologia de poder que tem fortes impactos na contemporaneidade, Foucault não parece, de todo, ter abandonado suas questões em relação ao campo do discurso. Mas não se trata de dizer que Foucault está tomando como referência a mesma abordagem do livro de 1966, que isolou as práticas discursivas da sua relação com as demais práticas. O que queremos atenuar são os termos (“fracasso”, “abandono”) que são mobilizados pelos comentários consultados para tratar do deslocamento da atenção de Foucault na segunda metade da década de 1960. A nosso ver, a possível relação autônoma das práticas discursivas com as demais práticas permanece no horizonte de Foucault como uma questão e o exercício de traçar uma história outra buscando categorias diferentes das categorias tradicionais mobilizadas pela história das ideias e pela filosofia da história também permanece no horizonte de Foucault com mudanças, reformulações e introdução de novos conceitos, conforme mudam os objetos e problemas aos quais ele se dedica. Assim, concordamos que a abordagem de *Les mots et les choses* é um diferencial na trajetória arqueológica de Foucault, mas não concordamos que as revisões conceituais que decorrem dos debates pós-1966 indicam um fracasso ou um abandono de sua arqueologia das formações discursivas. A nosso ver, indicam mais uma significativa reformulação em sua trajetória que vai ter como consequência sua atenção voltada menos para a autonomia do discurso, suas regras próprias e mais para sua relação intrincada com as demais práticas.

Encontramos nas aulas do curso *Il faut défendre la société* considerações de Foucault sobre as tecnologias de poder que têm efeitos de poder na contemporaneidade a partir de um estudo que traça a história do discurso da guerra das raças que teve importante impacto no campo dos estudos históricos e que, em certa medida, serve de referencial para certa maneira de pensar a história à qual Foucault repetidas vezes se contrapôs. O que parece indicar uma espécie de “acerto de contas” em relação a questões que recorrentemente aparecem nos seus textos, conferências e entrevistas depois de 1966. A retomada do aparecimento das ciências humanas no curso *Sécurité, Territoire, Population* a partir do aparecimento do fenômeno da população parece confirmar que, em 1976, Foucault tinha em seu horizonte envolver as questões trabalhadas em seu livro de 1966 em suas pesquisas sobre a biopolítica, mas a partir de outra perspectiva. Nossa pesquisa mostrou que revisões conceituais são frequentes na trajetória de Foucault, seja conceitos importantes para suas considerações em *Les mots et les choses* (*a priori* histórico e *episteme*, por exemplo), seja conceitos importantes para os seus primeiros planos de pesquisa genealógica (exclusão e repressão, por exemplo). Assim, consideramos que o debate sobre as abordagens metodológicas de Foucault torna-se mais frutuoso se levarmos em conta essas revisões e se notarmos a relação de complementariedade entre seus estudos dedicados exclusivamente ao campo discursivo e seus estudos dedicados à relação do discurso com as demais práticas.

Considerando que a maior parte dos comentários presentes na pesquisa abordam a relação entre as pesquisas arqueológicas e genealógicas de Foucault a partir da comparação dos livros *Les mots et les choses*, *L'Archéologie du savoir* e *Surveiller et punir* e que o curso *Il faut défendre la société* foi publicado postumamente, apenas em 1999, seria interessante continuar a pesquisa aqui iniciada levando em consideração também os livros que foram publicados por Foucault no período próximo ao curso *Il faut défendre la société*, isto é, além de *Surveiller et punir*, o primeiro volume de *Histoire de la sexualité – La Volonté de savoir*.

REFERÊNCIAS

Obras de Foucault:

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

_____. *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

_____. *Em defesa da sociedade*. Curso do Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

_____. *Il faut défendre la société : Cours au Collège de France (1975-1976)*. Eds. Bertani, M. & Fontana, A. Gallimard; Seuil: Paris, 1997.

- _____. *Resposta a uma Questão*. In: Repensar a Política. Ditos e escritos; VI, p. 01-24. (Org.) Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. *Réponse à une question*. Dits et écrits. Vol. I, Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. *L'Archéologie du savoir*. Editions Gallimard, 2008.
- _____. *Le jeu de Michel Foucault*. In Dits et écrits. Paris : Gallimard, 2001. Vol. II.
- _____. *Diálogo sobre o poder*. In: Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2006c. pp. 253-265.
- _____. *Os anormais. Curso do Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *A sociedade punitiva. Curso do Collège de France (1972-1973)*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- _____. *La société punitive : Cours au Collège de France (1972-1973)*. Paris: Seuil, 2013.
- _____. *Da Arqueologia à Dinástica*. In: Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2006d. pp. 48-60.
- _____. *Sobre as Maneiras de Escrever a História*. In: *Ditos e Escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005b. pp. 62-77.
- _____. *Retornar à História*. In: *Ditos e Escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005c. pp. 282-295.
- _____. *Nietzsche, a genealogia, a história*. In: *Ditos e Escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005d. pp.260-281.
- _____. *Resumo dos Cursos do Collège de France: 1970-1982*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- _____. *Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008

Outras obras:

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007b.

BALBINO, L. “Uma arqueologia que despedaça seus ídolos”: crítica à história em *As palavras e as coisas*, Revista Sapere Aude, v. 07, n. 12, Belo Horizonte, 2016.

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004b.

CHARTIER, R. *Au bord de la falaise; l’histoire entre certitudes et inquietude*. Paris: Albin Michel, 1998.

CHÂTELET, François. *L’homme, ce Narcisse incertain*. In: ARTIÈRES, P. et al. *Les mots et les choses de Michel Foucault: regards critiques-1966-1968*. Caen: Presses Universitaires de Caen; IMEC, 2009b. p. 49-56.

CÔRREA, E. Q. A repercussão do maio de 68 no pensamento de Michel Foucault. Revista Angelus Novus USP – Ano IV, n. 9, pp. 163-178, 2015.

DICIONARIO de teoria do conhecimento e metafísica. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

DOMINGUES, I. *Efeméride Celebrando 50 anos de As palavras e as coisas*. Disponível em: <<https://anpof.org/portal/index.php/en/comunidade/coluna-anpof/887-efemeride-celebrando-50-anos-de-as-palavras-e-as-coisas>>

DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul (1985) *Michel Foucault, uma Trajetória Filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 1995.

LE GOFF, J. *Foucault et la nouvelle histoire*. In. FRANCHE, D. et al (Orgs.). *Au risqué de Foucault*. Paris: Éditions du Centre Pompidou, 1997. P. 129-139.

_____. *História e Memória*. Tradução Bernardo Leitão; 5ª edição;. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.

GIMBO, F. S., *Sobre a ideia de arqueologia em As palavras e as coisas*. In: IX Congresso de pós-graduação em filosofia da UFSCar, 2013, São Carlos. Anais do IX Congresso de Pós-graduação em filosofia da UFSCar. São Paulo: Editora Córrego, 2013. v. IX. p. 131-141.

_____. *A arqueologia de Foucault entre estrutura e história*. Revista dois pontos:, Curitiba, São Carlos, volume 14, número 1, p. 73-88, abril de 2017.

_____. *Epistemologia e arqueologia: Foucault e a História da ciência francesa*. Revista Kínesis, Vol. IX, nº20, Julho 2017, pp. 99-125.

CANDIOTTO, C. *Foucault, Kant e o lugar simbólico da Crítica da Razão Pura em As Palavras e as coisas*. Revista Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 4, n.1, p. 185-200, jan-jun., 2009.

CARDOSO JR, H. R. e LEMOS, F. C. S. A genealogia em Foucault: uma trajetória. Revista Psicologia & Sociedade; 21(3): pp. 353-357, 2009.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006a.

MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004a.

MUCHAIL, S. T. *Foucault simplesmente: textos reunidos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

PELBART, P. *É a Política a Continuação da Guerra por Outros Meios?* In: RESENDE, H. (org.) *Michel Foucault: a arte neoliberal de governar e a educação*. São Paulo: Intermeios; Brasília: Capes/Cnpq, 2018.

REVEL, Judith. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses, 2008.

_____. *Michel Foucault: discontinuité de la pensée ou pensée du discontinu?* Le Portique, Revue de philosophie et de sciences humaines, 2004c.

SABOT, Philippe. *Lire: les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006b.

SARTRE, Jean-Paul. *Jean-Paul Sartre répond*. In: ARTIÈRES, P. et al. *Les mots et les choses de Michel Foucault: regards critiques-1966-1968*. Caen: Presses Universitaires de Caen; IMEC, 2009c. p. 75-90.

STIVAL, M. L. *Política e moral em Foucault: entre a crítica e o nominalismo*. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. *O sujeito do (Neo)Liberalismo*. In: RESENDE, H. (org.) *Michel Foucault: a arte neoliberal de governar e a educação*. São Paulo: Intermeios; Brasília: Capes/Cnpq, 2018.

_____. *A arqueologia e seus limites*. In: Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 278-303, jan./abr. 2019.

TERRA, R. Foucault leitor de Kant. In: *Analytica*, volume 2, número 1, 1997.

VIEIRA, P. P. Michel Foucault e a História Genealógica em Vigiar e Punir. 2006.

WOLFF, F. *Foucault, l'Ordre du Discours et la Vérité*. In: MARQUES, E. e ROCHA, E. (org.). *Verdade, conhecimento e ação*. São Paulo: Loyola, 1999.

YAZBECK, A. C. *Sartre versus Foucault: um embate sobre a teoria e a prática intelectual*. Revista Dois pontos: Curitiba, São Carlos, volume 14, número 1, p.159-168, abril de 2017.