

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

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
(VERSÃO FINAL)

Foucault, o *ethos* e o *pathos* de um pensamento

FERNANDO SEPE GIMBO

SÃO CARLOS

JULHO DE 2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Foucault, o *ethos* e o *pathos* de um pensamento

FERNANDO SEPE GIMBO

Texto apresentado ao programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de São Carlos como requisito para a obtenção do título de mestre em filosofia.

Orientadora: Prof. Dr. Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca.

SÃO CARLOS
JULHO DE 2015

Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária UFSCar
Processamento Técnico
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S479f Sepe, Fernando
Foucault, o ethos e o pathos de um pensamento /
Fernando Sepe. -- São Carlos : UFSCar, 2016.

303 p.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de
São Carlos, 2015.

1. Filosofia. 2. Michel Foucault. 3. Crítica. 4.
filosofia contemporânea. I. 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 Fernando Sepe, realizada em 07/08/2015:

Profa. Ora. Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca
UFSCar

Profa. Ora. Monica Loyola Stival
UFSCar

Prof. Dr. Marcilio
UFF

Para Massako e Ligia

AGRADECIMENTOS

Agradeço à professora Thelma Lessa da Fonseca pela orientação e pela liberdade de trabalho; aos professores Marcio Miotto, Monica Stival, Ana Carolina Soliva e Luiz Roberto Monzani pelas leituras e sugestões. Aos professores Vladimir Safatle e Jean-François Braunstein pelos cursos através dos quais conheci o pensamento de Michel Foucault.

Agradeço aos meus amigos: André Paes Leme, Caio Souto, Rubens da Rocha, Guilherme Granato, Ligia Tonicelli, Bruna Coelho, Yasmin Afshar, Gabriel Philipson, Lucas Nascimento, Adriano Mergulhão, Marla Tsunoda, Flavio Luiz Freitas, Luiz Henrique Monzani, Bruno Moretti, Daniel do Bandolim, Andressa Souto, Guto Procópio, Dida Louvise, Natalia Albertoni, Lorena Balbino, Júlia Chiacchio, Valeria Garcia, Fernanda Mello, Vinicius Prado, Wagner D'Argila, Felipe Leal, Alexandre Cumino, Daniel Plácido, Tatiana Yano, Rinei Qualia e Leda Mendes Gimbo. Apesar de escrever ser uma atividade solitária, há sempre encontros, conversas, dissensos e afetos que correm por entre as linhas do texto. Sem eles, eu não teria nada a dizer.

Agradeço, enfim, à CAPES e à FAPESP pelas bolsas de mestrado.

RESUMO

A dissertação propõe um estudo minucioso da ideia de crítica na obra de Michel Foucault. Para tanto, três pontos centrais são amplamente desenvolvidos: (1) como a problematização da verdade se desenvolve, principalmente quando a pensamos no movimento que vai das obras arqueológicas até a viragem genealógica e o consequente desenvolvimento de uma “*história da verdade*”; (2) compreender a importância e singularidade do recurso à história na reflexão filosófica de Foucault como forma de distanciamento da temática da origem; (3) definir a releitura e o uso que Foucault faz da ideia moderna de crítica. Com isso, traçamos uma interpretação do pensamento foucaultiano que coloca em primeiro plano seu projeto de uma “*história crítica do pensamento*”.

ABSTRACT

This dissertation develops a detailed study of the idea of critique in Foucault's works. To this end, three key points are widely developed : (1) the problem of a " history of truth " ; (2) understand the importance and uniqueness of Foucault's use of history in philosophical reflection as a way to critique the theme of origin; (3) define the reading and the use of Foucault 's modern idea of critique. Thus , we draw an interpretation of Foucault's thought that foregrounds his project of a "critical history of thought .

*Kono michi ya
yuku hito nashini
aki no kure*

- Matsuo Bashō

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: O que é a crítica hoje?	1
PARTE I - Da função negativa da crítica: por que a arqueologia é uma propedêutica?...8	
EPISTEMOLOGIA E ARQUEOLOGIA.....	9
1.1 A dimensão histórico-crítica.....	11
1.2.1 Epistemologia como história dos conceitos.....	17
1.2.2 Primeiro deslocamento: arqueologia como história da verdade	22
1.2.3 A monstruosidade de Mendel: adequação, coerência, enunciabilidade	26
1.3.1 Continuidade descontínua.....	39
1.3.2 Segundo deslocamento: a recusa do juízo epistemológico.....	41
2. ESTRUTURA E HISTÓRIA.....	47
2.1 O Inconsciente positivo do saber.....	48
2.2 O giro da problemática transcendental	52
2.2.1 O esgotamento da filosofia da consciência.....	53
2.2.2 <i>Le trompe-l'oeil</i>	56
2.2.3 É o estruturalismo ahistórico?	62
2.2.4 Dobras e Rachaduras	68
2.2.5 História serial e acontecimento.....	79
2.2.6 Um falso problema	88
2.3 A sombra e o riso de Nietzsche	90
EXCURSO - <i>SIDERA</i> OU <i>MATHESIS</i> : COMO O DISCURSO DIZ AS COISAS?	95
I. Signos por todos os lados	95
II. Quando as estrelas descem à terra	111
III. Linguagem e representação	116
IV. Evidência e dedução.....	125
V – O monstro e a <i>mathesis universalis</i>	127
LINGUAGEM E EXPERIÊNCIA	134
3.1.1 Três cenas: Sartre, Lacan e Foucault	136

3.1.2 Pínel e as correntes	143
3.1.3 A crítica da evidência	148
3.1.4 A recuperação da teoria kantiana do conhecimento	151
3.2.1 <i>Entre</i> fenomenologia e estruturalismo.....	156
3.2.2 A primazia do discurso	160
3.2.3 A ambiguidade da experiência	162
3.2.4 Experiência-limite	167
3.3 Uma estrutura aporética?	173
ENTREPARTES: PENSAR O IMPENSADO DE UM PENSAMENTO	182
PARTE II - GENEALOGIA COMO MATERIALISMO HISTÓRICO-CRÍTICO	194
4. DA ORDEM DO DISCURSO AO DISCURSO DA ORDEM.....	195
4.1. Da dupla acepção do genitivo.....	196
4.2.1 O discurso do mestre	201
4.2.2 Verdade e mentira.....	205
4.2.3 Nietzsche contra Heidegger.....	210
4.3. Exposição de uma objeção: a contradição performativa	222
4.3.1 “ <i>On est toujours l’irrationaliste de quelqu’un</i> ”	224
4.3.2 A exclusão transcendental	226
4.3.3 Senso comum e a imagem dogmática do pensamento	233
4.3.4 Filosofar é pensar contra si mesmo	238
5. O QUE FAZ UM DISPOSITIVO?.....	241
5.1.1 O maquínico e o atual.....	243
5.1.2 “ <i>La généalogie est grise</i> ”	249
5.2 Corpos e vida	258
5.2.1 O enunciado como sentença	258
5.2.2 Materialismo do incorporal	262
5.3.1 Inter-ação, ou <i>intra-ação</i> ?	268
5.3.2 Uma vida capaz de condutas	270
5.3.3 Autonomia e sujeito moral	274
5.3.4 A confissão	276

5.3.5 Entre autonomia e heteronomia.....	280
CONCLUSÃO.....	282
O <i>ethos</i> e o <i>pathos</i> de um pensamento	282
BIBLIOGRAFIA.....	291

INTRODUÇÃO

O que é a crítica hoje?

Há mais de 30 anos, Michel Foucault colocava em primeiro plano a necessidade da filosofia questionar a si mesma a partir de um confronto com as exigências do presente. Exigência de cruzamento entre uma reflexão crítica e uma reflexão sobre a história que Kant já expressara há mais de dois séculos: “*Was ist Aufklärung?*”. *Aufklärung* entendida por Kant como o momento histórico em que a humanidade, ao fazer uso de sua própria razão, recusa se submeter ao domínio de qualquer autoridade não justificada. A crítica torna-se o gesto da maioria de uma razão que não mais se quer submissa; e, inversamente, a *Aufklärung* torna-se a “época da crítica”.

Em seus últimos textos, Foucault insistia como sua obra poderia ser compreendida tendo como fio condutor a atualização desta “*atitude de modernité*”¹. Seguindo tal indicação, esta dissertação tem como pressuposto a ideia de que é possível encontrar através de uma obra aberta e heterogênea como a de Foucault uma experiência de pensamento coerente que visa responder a um problema bastante preciso: *afinal, o que é o trabalho filosófico – enquanto crítica - a partir da modernidade?* Problematização difícil e radical que busca colocar em jogo o sentido e a possibilidade da filosofia no presente. Problema que exige para sua solução que possamos antes responder a seguinte pergunta: *o que é a crítica para Foucault?*

Tendo tal pergunta condutora em vista, devemos insistir primeiramente em uma “questão de método”. Há, basicamente, duas tendências maiores de abordagem da obra foucaultiana. Tradicionalmente, tratava-se de estudar separadamente cada uma das diferentes fases pelo qual o pensamento de Foucault passou – eixo do saber, do poder e da ética. Tal leitura tinha como dispositivo central dividir a experiência intelectual e analítica de Foucault em uma profusão de momentos razoavelmente isolados e independentes. Assim, à arqueologia do saber se sucederia uma genealogia do poder que

¹Ver a esse respeito seu célebre comentário ao opúsculo kantiano – *What’s enlightenment?* (2001b, p.1381-97)

encontraria uma viragem em direção a uma ética do cuidado de si. Um pouco como se fosse impossível traçar qualquer nível relacional entre tais momentos, salvo os pontos de fechamento e “fracassos metodológicos” que fariam Foucault passar de um eixo de pesquisa a outro. Mais contemporaneamente, por outro lado, encontramos a tendência de uma reconstrução retroativa da experiência intelectual foucaultiana a partir de ideias como “*a ontologia de nós-mesmos*” e a “*crítica do presente*”. Nesse caso, busca-se recuperar uma sistematicidade interna ao pensamento foucaultiano fechando seus estudos na identidade própria de um projeto crítico moderno. É inegável que ambas as perspectivas de leitura produziram e produzem comentários rigorosos que ampliaram nosso entendimento da obra de Foucault e, como veremos, nos serviremos em larga medida de muitos deles.

Ainda assim, há riscos em ambas as escolhas. Pois, parece-nos inegável a existência tanto de transformações profundas na cartografia conceitual de Foucault, quanto de uma resistência da obra a uma sistematicidade fechada. O que coloca a questão de saber como ler Foucault hoje - pensamento marcado por deslocamentos, passagens e uma multiplicação de análises que parecem dispersar-se por domínios absolutamente heterogêneos – evitando tanto o risco da descontinuidade absoluta que interditaria uma compreensão mais ampla de seu sentido, quanto de uma sistematização por demais esquemática que acabe por reduzir o espectro de questões, respostas e aberturas legadas a nós.

Tendo isso em vista, propomos que tomar a questão da crítica como fio condutor exige que possamos compreender o movimento de tal conceito dentro da experiência de pensamento foucaultiana. Isso porque talvez Foucault seja um dos mais indicados para nos explicar como uma ruptura deve ser compreendida como um *limiar*, isto é, um recomeço que une e separa dois momentos distintos. E, por isso, ainda que haja transformação e diferença - portanto descontinuidades - há também complementariedade, ressonâncias e passagens entre momentos diferentes e autônomos em si mesmos.

Logo, não há a necessidade aqui de esconder nossa aposta: tentaremos mostrar que o conceito de crítica em Foucault é paulatinamente produzido e estruturado a partir dos diferentes momentos que seu pensamento atravessa. Trata-se, portanto, de uma *leitura genética* que tenta mostrar como da autonomia de cada eixo de pesquisa surge uma complementariedade profunda - uma lógica interna ao pensamento de Foucault - em que a crítica como prática filosófica é pacientemente construída ganhando contornos e finalidades diferentes dos legados pela tradição criticista kantiana. Desta leitura, não se

espera sistematizar o pensamento foucaultiano a partir da unidade de um projeto, ou de uma definição estrita de crítica. Antes, busca-se uma síntese aberta, em que a coerência de uma questão levanta, em sua complexidade, um feixe multifacetado de respostas. E que a crítica, antes de ser um operador a ser definido de forma definitiva, se mostra como uma atitude que, por sua própria essência de autossuperação, escapa a qualquer determinação positiva final.

Indeterminação que exige reconstruir como Foucault pôde, ainda que aceitando o diagnóstico e a atitude da filosofia crítica de Kant, traçar outro caminho de resposta para a questão sobre o sentido da filosofia na modernidade. Ou seja, *trata-se de não confundir partilha de diagnóstico e aceitação das exigências inerentes à doutrina transcendental*. Pois, é certo que Foucault aceite o diagnóstico kantiano, diagnóstico que instaura a necessidade de uma confrontação com a atualidade e exige uma crítica capaz de desvelar as condições de possibilidade daquilo que somos, pensamos e fazemos de nós mesmos. Entretanto, Foucault toma distância de Kant ao recusar a busca por estruturas universais para todo conhecimento e ação moral possíveis. Mais do que isso, Foucault distancia-se em um nível mais profundo da tradição kantiana – e de toda uma orientação filosófica posterior – a partir de uma tripla recusa: (1) de que a filosofia exerça a função de fundação para todo conhecimento objetivo possível; (2) de que o sujeito possa aparecer tanto como instância garantidora de síntese quanto como polo autêntico e autônomo da ação moral; (3) de uma filosofia da história em que a verdade progressivamente se revelaria em direção a um horizonte de totalização absoluto.

Tudo se passa como se Foucault diagnosticasse a cristalização de uma nova forma de dogmatismo filosófico na intersecção entre verdade-sujeito-história; dogmatismo que faria o pensamento girar – sob o signo do humanismo - em falso, incapaz de estar à altura dos desafios que o momento presente colocara. Frente a tal quadro, a questão sobre a crítica exige um deslocamento: não a pergunta tradicional “*o que é a crítica?*”, mas antes, “*como a crítica é possível hoje?*” Não mais a pergunta metafísica clássica sobre a essência de algo, mas antes o questionamento sobre as condições de possibilidade de uma retomada da atitude crítica no momento presente. Tal retomada exigia aos olhos de Foucault que a crítica apresentasse uma dupla função: função negativa que, ao desmontar as ilusões e dogmatismos inerentes a uma época, permitiria que o pensamento pudesse se estabelecer através de outros pressupostos; função positiva, ou de criação, capaz de abrir novos espaços de autonomia e experimentação ético-políticos.

É sem dúvida a partir de uma reorientação advinda da filosofia de Nietzsche que Foucault pôde reabrir o projeto crítico radicalizando suas premissas e dando novos desdobramentos para além da arquitetura kantiana, ou mesmo dos dispositivos de totalização sistêmica presente em orientações como a dialética e o positivismo. Tal abertura por parte de Foucault, contudo, não se dá em um só golpe, ou em um simples jogo em que a autoridade de Nietzsche é lançada contra a de Kant. Ela constitui um longo movimento, marcado por desvios e saltos que se desdobram sobre este fundo de orientação tecido entre Kant e Nietzsche. Ela exige, além disso, uma série de apropriações criativas que Foucault realiza de outras correntes formadoras de seu pensamento, como a epistemologia histórica de Georges Canguilhem; o método de análise estruturalista; a investigação serial em história desenvolvida pelos “novos historiadores”; além de uma aguçada sensibilidade às experiências estéticas vanguardistas, sobretudo na literatura. Por fim, ela é marcada também pelo encontro com estes pontos limites em que, por exemplo, a análise centrada no eixo do saber torna-se insuficiente exigindo o deslocamento da questão para o campo prático moral. Ou ainda, da necessidade de pensar a relação entre individuação e poder a partir de uma dupla perspectiva – assujeitamento e subjetivação - com o risco de que, caso contrário, percamos qualquer horizonte de liberdade, criação e experimentação possíveis.

Frente à complexidade de tal quadro seria impossível nos limites de uma dissertação de mestrado reconstruir de forma exaustiva este amplo movimento de pensamento. Resta-nos, neste caso, primeiramente realizar um recorte que julgamos o mais propício para a apreensão da gênese do conceito de crítica; e, em segundo lugar, indicar e justificar nossa estratégia de leitura e escrita.

Esta dissertação divide-se em duas partes através dos quais organizamos e delimitamos nossas análises:

(1) Primeiramente, *trata-se de reconstituir a gênese da ideia de arqueologia a partir de sua função propedêutica, ou negativa*. Função que se revela, sobretudo, em três recusas precisas: (a) recusa da ideia de fundamento, ou metalinguagem última para o conhecimento positivo; (b) recusa da temática transcendental a partir da abertura da crítica ao problema da linguagem e da história; (c) recusa do sujeito constituinte como

instância de síntese pressuposta. Tal viés de leitura nos levou a recuperar e diferenciar a arqueologia das correntes formadoras do pensamento foucaultiano da década de 60, sobretudo a epistemologia francesa, o estruturalismo e a fenomenologia. Por fim, esta primeira parte mostra os limites e resultados de uma arqueologia do saber fazendo transparecer as exigências de complementariedade do eixo prático focado nas relações de poder. Trata-se nesse primeiro momento, portanto, de descrever a gênese da arqueologia como crítica.

(2) A segunda parte busca expor os desdobramentos que um questionamento genealógico impõe às dimensões da verdade, da história e do sujeito, anteriormente reformulados pela arqueologia. Mostramos como à negação de uma metalinguagem última, segue-se uma problematização do saber em termos de poder, isto é, a partir da primazia de seu caráter político-moral. Tal sutura entre saber-poder abre a Foucault a possibilidade de realizar uma austera crítica racional da razão a partir da recusa de uma imagem dogmática do pensamento ainda muito dependente de certa tradição metafísica perpetuada pela filosofia. Ao mesmo tempo, a genealogia desenvolve-se a partir do reconhecimento das relações de força que toda racionalidade impõe através da normatividade própria ao seu discurso. Tais questões nos levaram a enfatizar o conceito de dispositivo como um operador maior da genealogia foucaultiana, uma vez que é a partir dele que tanto as premissas da genealogia, quanto a intrincada trama entre saber, poder e subjetividade se esclarecem.

Ao articular arqueologia e genealogia buscamos traçar uma gênese do conceito de crítica na obra de Foucault, expondo um quadro de inteligibilidade para sua pergunta – tardia - sobre a atitude filosófica a partir da modernidade. Nossa grande hipótese de trabalho é que Foucault repete o *ethos* crítico da filosofia moderna, entretanto, *tal repetição atualiza-se como uma diferença*, como um aprofundamento e radicalização das exigências modernas. Um *ethos* que é também um *pathos* que se diz neste perpétuo movimento de autossuperação do pensamento. Pensamento capaz de, ao questionar seus próprios limites, separar-se de si mesmo:

Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? (FOUCAULT, 2010c, p.15)

De certa forma, o que se segue gostaria de ser compreendido como uma longa meditação sobre tal afirmação.

Finalmente, dois pequenos comentários sobre a estratégia de leitura e a forma de escrita. Nossa estratégia de leitura não propõe uma análise interna e estrutural de alguns livros de Foucault. Pelo contrário, buscamos bem selecionar os textos, cuidadosamente aproximá-los, demarcar relações de ressonância e diferença que nos auxiliem a captar este movimento crítico interno à sua obra. É certo que em alguns momentos propomos leituras rigorosas e sistemáticas assim como continuidades lineares, mas apenas com a intenção de que tais procedimentos nos auxiliem a traçar um caminho de resposta às perguntas anteriormente indicadas, ou levantadas pelo próprio andamento do texto. Em nenhum momento há a intenção de propor uma leitura exaustiva; antes, busca-se um exercício de precisão e escolha. Junto a isso, soma-se a necessidade de inserir à prática do comentário uma série de desvios que visam esclarecer o texto foucaultiano, evitando que nossa dissertação se torne um comentário absolutamente fechado em si mesmo. Prática de justificativa institucional que pouco parece nos auxiliar na compreensão de um pensamento que sempre exigiu o confronto da reflexão filosófica com áreas exteriores ao seu domínio.

Por fim, a forma de escrita adotada busca conjugar o rigor exigido em uma dissertação de mestrado à resistência de apreensão e objetivação que o discurso foucaultiano apresenta. Disso segue o estilo próprio ao texto aqui apresentado. Cada parte é dividida em capítulos que expõem o problema a ser perseguido de forma clara e precisa. Contudo, o conjunto final de capítulos que compõe uma parte não se fecha perfeitamente em uma conclusão onde séries de conceitos ou respostas às questões anteriormente postas encontrar-se-iam encadeadas de forma precisa e sistemática. Antes, gostaríamos de pensar cada *parte* como construída por pequenos capítulos abertos que transitam em torno de uma problemática definida. Obviamente pressupomos uma síntese entre os capítulos; entretanto, temos total consciência da parcialidade de cada um deles. Por isso, gostaríamos que estes textos fossem compreendidos como uma série de momentâneos que *buscam em seu conjunto capturar um movimento de pensamento que os trespassa*.

Como todo exercício de comentário acadêmico, trata-se de uma interpretação que assume os riscos de suas escolhas parciais e de seus desenvolvimentos singulares. Escolhas e desenvolvimentos que procuram impedir que o comentário transforme-se em um texto

infinitamente plano e bidimensional que tem apenas valor fiduciário de transmissão. Recusa que é simétrica a um desejo de que o texto seja veículo de uma fala própria, na medida em que ele se constitui não apenas como transcrição do já dito, mas sobretudo como *reflexão conjunta à obra em questão*. Em suma, busca-se escrever com rigor e, ao mesmo tempo, respeitando o *caráter essencialmente esquivo, aberto e atual do pensamento de Foucault*. Discurso que em sua irredutível indeterminação parece sussurrar - ao ouvido de todos aqueles que buscam escrever sobre ele - um murmúrio de advertência e incentivo: “*All of old. Nothing else ever. Ever tried. Ever failed. No matter. Try again. Fail again. Fail better.*”²”

²BECKETT, Samuel; *Worstward Ho*, in *The selected Works of Samuel Beckett*, volume IV. p.471

PARTE I

Da função negativa da crítica: por que a arqueologia é uma propedêutica?

Havia ainda milhões e milhões de coisas não reveladas a Pierre. A velha múmia jazia envolta em pano; leva tempo para desembrulhar esse velho rei egípcio. Porque agora Pierre começava a ver através da primeira superfície do mundo, ele crê em seu delírio que chegou a substância não estratificada. Entretanto, quanto mais um geólogo desce à profundidade da terra, mais ele encontra estratos sobre estratos. Ao preço de um imenso esforço chega-se em fim à pirâmide; atravessando terríveis desvios encontramos a câmara central; com alegria espiamos o sarcófago; mas abrimos a tumba e... não há ninguém! Vazia e vasta como a alma de um homem!

– Herman Melville

1.

EPISTEMOLOGIA E ARQUEOLOGIA

Todos aqueles que dizem que para mim a verdade não existe são espíritos simplistas.

- Michel Foucault

Desde o começo da era do neokantismo, nosso campo acadêmico foi determinado da seguinte forma: história diz respeito ao que é individual e específico, enquanto as ciências naturais concernem ao que é geral e universal. A história das ciências ultrapassou essa antítese. O caráter hipotético de suas afirmações e o entrelaçamento de sujeito e objeto em seus experimentos introduziu nas ciências naturais um elemento de relatividade que pode a justo título ser chamado "histórico".

- Reinhart Koselleck

Em uma entrevista datada de 1966, Michel Foucault definia seu projeto arqueológico³ como “o estudo do espaço no qual se desenvolve o pensamento, assim como as condições deste pensamento, seu modo de constituição” (FOUCAULT, 2001a, p.581).

³Como se sabe, em um texto de 1971 (*Les monstruosités de la critique*, 2001a, p.1082-1091) Foucault esclarece que o termo *arqueologia* fora retirado de Kant, mais especificamente de sua resposta redigida em 1793 à questão posta pela academia de Berlin: “*Quais são os progressos reais da metafísica Alemã a partir dos tempos de Leibniz e Wolf?*” Neste texto, segundo Foucault, Kant utiliza a palavra arqueologia para designar “a história daquilo que faz necessária certa forma de pensamento” (FOUCAULT, 2001a, p.1089). Aqui cabe um comentário importante, pois nos últimos anos muitos são os estudos que têm se dedicado a trabalhar a influência kantiana na experiência intelectual de Foucault. Infelizmente, muitos destes comentários cometem o erro de rebater completamente o pensamento de Foucault ao de Kant, o que acaba por gerar contradições insolúveis, quando não a ideia de uma *má leitura* por parte de Foucault. Esta *apropriação* da ideia de arqueologia é um bom exemplo disso. Vejamos o trecho ao qual Foucault se refere: “*Uma história filosófica da filosofia não é possível historicamente, ou empiricamente, mas sim racionalmente, isto é de forma a priori. Pois, ainda que ela estabeleça os fatos da razão, não é da narração histórica que ela os retira, mas sim da natureza da razão humana como uma arqueologia filosófica*” (KANT, 1973, p.107-108). Como veremos, a leitura de Kant por parte de Foucault pode ser compreendida como uma interpretação “*dissidente*” do kantismo, leitura altamente influenciada pela tradição da epistemologia histórica francesa, sobretudo George Canguilhem. Com Foucault – assim como para Canguilhem - o espaço de aparição dos discursos é a condição de possibilidade do surgimento e transformações de conceitos e de experiências diversas, daí a herança kantiana de um estilo de questionamento transcendental. Porém, nem a epistemologia de Canguilhem, nem a arqueologia de Foucault, se reportam à natureza da razão para daí derivar o fundamento último do conhecimento – como nos diz Kant no trecho citado -, mas sim, buscam no confronto com áreas externas à filosofia material positivo e histórico para uma reflexão crítica sobre o conhecimento. No caso foucaultiano, a *arqueologia filosófica* de Kant é atualizada dentro de outro quadro de referência - o do *saber* - e, por isso, a referência à historicidade própria às áreas do conhecimento positivo terá um papel fundamental, como é também o caso da epistemologia. Veremos tais pontos detalhadamente no correr do texto.

Em outras palavras, Foucault afirmava a ressonância de sua arqueologia com o questionamento transcendental em que de forma reflexiva buscamos decupar as condições de possibilidade de um discurso. Disso se segue essa tentativa rigorosa da descrição histórica dos espaços de constituição do pensamento que encontramos por toda sua obra. Entretanto, é importante bem precisar, pois tal história se efetiva, sobretudo, como

uma história da emergência dos jogos de verdade; história das veridicções entendidas como as formas segundo as quais sobre um domínio de coisas se articulam discursos suscetíveis de serem ditos verdadeiros ou falsos. (FOUCAULT, 2001b, p.1451)

Note-se o sutil deslizamento entre escrever uma história do espaço de constituição do pensamento *como uma história da verdade*. Seguindo tal indicação, podemos dizer que por arqueologia devemos compreender, primeiramente, uma investigação sobre condições de possibilidade que, tal como matrizes do saber, possibilitam o desenvolvimento de diferentes formas de discurso com pretensão à veracidade. Espaço dinâmico e relacional que Foucault denomina – já ao final da década de 70 - de “*jogos de verdade*.” Trata-se, portanto, de uma investigação de cunho aparentemente epistemológica.

Distante, porém, das tradicionais teorias do conhecimento que têm como objetivo instaurar um fundamento, a investigação arqueológica define-se por outra estratégia. Não se trata de fundar a ciência e a objetividade desvelando as condições últimas do conhecimento positivo. Longe disso. A arqueologia se coloca na exterioridade do discurso científico, respeitando sua autonomia. Dessa forma, ela não tem pretensão de fundação sobre as diversas áreas do conhecimento, reconhecendo sua independência quanto à definição de seus métodos e da construção de um campo de objetividade próprio. Tal aparente modéstia, todavia, é também uma astúcia, pois é esta mesma exterioridade que permite a Foucault realizar uma crítica filosófica àquilo que são logro e ilusão internos ao campo do saber, pensando o impensado intrínseco a certos saberes específicos como a psiquiatria, a medicina, a psicologia, etc. Todos os livros ditos da fase arqueológica concentram-se em áreas do conhecimento empírico e, nesse sentido, Foucault segue os passos da tradição da epistemologia francesa (Koyré, Bachelard, Cavailles e Canguilhem) e suas reflexões calcadas na história da ciência. Sendo assim, é preciso, antes de tudo, compreender com precisão como a ideia de epistemologia é *retomada e rearticulada* na arqueologia de Foucault.

Tendo tal questão em vista, iremos balizar neste capítulo primeiramente a relação entre arqueologia e epistemologia. Nesse sentido, vejamos como ambas as investigações

podem ser compreendidas como uma crítica filosófica da razão realizada a partir do confronto com a historicidade do saber positivo, ou seja, com áreas externas à reflexão filosófica. Dinâmica essa que, segundo Foucault, marca a filosofia a partir da modernidade abrindo toda uma série de questões - uma “dimensão histórico-crítica” - que faz com que a filosofia deixe de fundar os princípios de razão para tornar-se uma reflexão sobre a *história da razão*, sobre suas transformações e deslocamentos *na história*.

Delimitado esse horizonte comum, iremos demarcar as diferenças entre arqueologia e epistemologia, diferença que se diz essencialmente de duas formas: (1) primeiramente, a partir da reivindicação por parte de Foucault de um nível de análise dos discursos que não diz respeito àquele referido pela historiografia da ciência francesa; (2) em segundo lugar, na recusa à posição judicativa reivindicada pela epistemologia. Em outras palavras, enquanto a epistemologia define-se pela prática de um juízo normativo sobre a história do conhecimento, a arqueologia não emitirá um julgamento sobre essa história. Tais diferenças entre arqueologia e epistemologia, assim como as dificuldades que elas levantam, nos colocarão nos trilhos dos capítulos subsequentes, capítulos que buscarão definir de forma positiva a arqueologia como uma forma *negativa* de crítica.

1.1 A dimensão histórico-crítica

Sabemos como a modernidade é marcada pela constante autonomização e especialização das esferas de conhecimento⁴. Estamos longe da articulação – tão comum à história do pensamento ocidental - entre filosofia e ciência, articulação essa em que a primeira seria responsável por fundamentar o desenvolvimento seguro da atividade científica ditando as regras metodológicas para a obtenção de seus resultados⁵. Frente o divórcio histórico entre filosofia e ciência, o que resta à filosofia quando praticada como epistemologia? De forma clara, se a ciência não tem necessidade nenhuma da filosofia para sua fundamentação, para que serve, ou do que se trata, afinal, a epistemologia na modernidade?

Entre nós, foi Gérard Lebrun quem bem esclareceu tal questão (LEBRUN, 2006, p.129-144). De forma bastante categórica, Lebrun nos lembra como é preciso distinguir

⁴Ver nesse sentido, sobretudo, os estudos clássicos sobre a modernidade de Max Weber, ou ainda os dois primeiros capítulos de *O discurso filosófico da modernidade* de Jürgen Habermas.

⁵Apenas como exemplo, basta que nos lembremos das pretensões fundacionista de um filósofo como Descartes e sua ideia de uma *filosofia primeira* fundada na certeza autoevidente do cogito e a primazia da ideia de método universal como metodologia de direção do espírito humano para a verdade.

duas posições em relação a tal problema, “distinguir epistemologia e reflexão racionalista sobre a ciência” (LEBRUN, 2006, p.134). A primeira reconheceria a racionalidade intrínseca de cada área do conhecimento científico, investigando a partir de seu caráter autóctone os princípios apresentados por uma ciência em sua fundamentação e determinação dos objetos de investigação. Por outro lado, a reflexão racionalista, em sua melhor formulação, reconheceria a dispersão das diversas áreas do discurso científico, porém, encontraria nela apenas um exemplo bem acabado da razão universal inerente ao espírito humano. Trata-se, portanto, de propor uma distinção entre duas posições possíveis para uma teoria do conhecimento: uma *posição crítica* e uma *posição fundacionista*. Segundo Lebrun, é o estilo epistemológico crítico que irá se impor na tradição francesa, ao menos desde Comte. Estilo que faz com que “razão pura e ciência não mais se sobreponham” (LEBRUN, 2006, p.136), permitindo que a atividade epistemológica deixe de lado suas pretensões de fundamentação e passe à reflexão sobre a razão a partir da confrontação crítica com o discurso científico.

A esse respeito, lembremos como exemplo a ironia bachelardiana frente à tradição cartesiana: “a aritmética não está fundada na razão. É a doutrina da razão que está fundada na aritmética elementar. Antes de saber contar, eu não tinha a mínima ideia do que era a razão” (BACHELARD, apud CANGUILHEM, 1994, p.200). Ora, qual o sentido da afirmação de Bachelard? Para o epistemólogo francês, a matemática - assim como todas as demais ciências - tem uma historicidade própria e ao se constituir como uma área rigorosa do conhecimento desenvolve suas próprias regras instaurando um campo de inteligibilidade para seus objetos de estudo. Dessa forma, não poderíamos dizer que ela se encontra de forma *a priori* fundada na necessidade intrínseca da razão. Pelo contrário, é apenas no confronto com estas áreas bem fundamentadas do saber que poderíamos tentar traçar os contornos de tal razão.

Em outras palavras, há aqui uma inversão do mote clássico da ideia de razão como ente genitor da ciência, liberando a problemática puramente epistemológica em direção a outro desenvolvimento. Pois, uma vez que a investigação filosófica sobre o conhecimento se distancia da orientação fundacionista, ela deixa de ser uma reflexão sobre o sujeito do conhecimento, ou sobre as categorias próprias a este sujeito – em última análise sobre *a razão em-si* como essência do sujeito racional e fundamento de determinação da objetividade - para tornar-se um questionamento histórico sobre as emergências e transformações conceituais internas a uma área de conhecimento específica, em que cada discurso positivo constitui uma exterioridade capaz de tornar-se matéria para a reflexão

filosófica. Na feliz formulação de Canguilhem: “a filosofia é uma reflexão para quem toda matéria exterior é boa, e nós diríamos – de bom grado – para quem toda matéria boa é exterior” (CANGUILHEM, 1966, p.8).

Lebrun destaca como o despontar de tal atitude tem sua origem na *Crítica da razão pura* de Kant (2006, p.136), crítica esta que produziu historicamente duas direções diferentes dentro da teoria do conhecimento. Por um lado, uma leitura racionalista e fundacionista, cara a *Erkenntnistheorie* de um neokantiano como Cassirer, ou de uma epistemologia racionalista francesa aos modos de Brunschvicg. Nessa linha de interpretação, encontramos a tentativa de remeter as ciências a um campo autoidêntico de fundação, fazendo com que elas se tornem produtos necessários de tal fundamento. Conseqüentemente, a apercepção e as descrições dos a priori da sensibilidade e do entendimento seriam os resultados fundamentais da empreitada kantiana, assegurando o solo seguro da ciência na universalidade de um sujeito transcendental. O princípio de identidade assegurado pelo direito da apercepção se afirma como o alicerce seguro de todo conhecimento possível, no mesmo movimento em que a categoria de causalidade é reconhecida em seu direito de racionalização do fenômeno.

Por outro lado, podemos procurar o tema propriamente epistemológico da primeira crítica não em termos de fundamentação, mas sim, destacando a necessidade da filosofia se reportar à ciência em um procedimento reflexivo através do qual se traça os contornos, ou limites de direito da razão especulativa. Nesse sentido, devemos lembrar como quando Kant se pergunta sobre a possibilidade de juízos sintéticos a priori, como na geometria e na matemática, a questão é compreender e limitar o uso da razão no campo da metafísica especial. Não se trata de colocar tais ciências, ou ainda a física – que como Newton mostrava a época vai muito bem sem a filosofia – sob a jurisprudência do sujeito transcendental. Pelo contrário, trata-se de fazer deste confronto com áreas rigorosas da ciência moderna e, portanto, externas à filosofia, uma condição para o movimento crítico que se pergunta pelos limites do uso do entendimento no campo propriamente filosófico. Logo, em Kant, a razão se torna autocrítica de si reportando-se ao conhecimento objetivo precisamente para determinar os limites de sua competência, para saber “até onde se estendem seus direitos de determinar objetos” (LEBRUN, 2006, p.137). O que significa dizer que a relação clássica entre filosofia e ciência se inverte e a filosofia deve fazer um exercício de modéstia frente ao fracasso histórico da metafísica. Mas tal modéstia, como se sabe, é também uma astúcia, pois logo Kant poderá mostrar o lugar da razão contra o

ceticismo de Hume, salvaguardando-a de uma crítica que lhe retirasse o papel normativo dentro do campo moral.

Tendo em vista nossa questão, cabe sobretudo destacar este *momento* da cultura ocidental – tão bem representado pela primeira Crítica - em que a filosofia toma consciência da necessidade de uma crítica da razão a partir de um confronto com áreas externas ao discurso filosófico:

É somente com a ajuda dos paradigmas científicos da modernidade que ela (razão) pode se compreender – e graças a essas “revoluções súbitas” do nosso modo de pensar (que posteriormente chamaremos de epistemológica). Sem aquele que pela “primeira vez demonstrou o triângulo isósceles, seja seu nome Tales ou qualquer outro”, como a razão poderia ter tomado consciência de sua soberania? Como saberia que cabia a ela submeter a natureza a exame, se um sábio florentino não a tivesse guiado ao “mover esferas em um plano inclinado com um grau de aceleração proporcional ao peso, determinado segundo sua vontade”? É notável que, nessas famosas páginas da história, independência, autoridade e iniciativa sejam essencialmente características do especialista – que, ao mesmo tempo, deixa de ser mandatário da “razão” para se tornar seu iniciador. (LEBRUN, 2006, p.137)

Seguindo nessa linha de leitura, Lebrun define *duas condições necessárias* para o surgimento da epistemologia como disciplina filosófica na modernidade: 1) cada ciência deve ser considerada de forma autônoma, constituindo um campo de funcionamento singular. A filosofia deve colocar-se na borda de tais limites em uma reflexão crítica que não visa fundar a objetividade, mas sim compreendê-la, ou descrevê-la; 2) as ciências não constituem um campo de verdade *a priori*, mas se oferecem à reflexão filosófica “como tema possível de um exame histórico ou filológico” (LEBRUN, 2006, p.137).

A ideia de que as ciências possam ser objetos de uma reflexão crítica histórica coloca em primeiro plano a orientação de conferir ao discurso científico o estatuto de um sistema passível de ser decifrado em seu *corpus* de enunciados, protocolos, metodologias, conceitos, valores cognitivos e experimentações empíricas. Em uma palavra, a epistemologia a partir de então será pensada através de uma *história das ciências*, uma vez que se trata de um desenvolvimento marcado por acontecimentos e transformações interna a cada discurso e disciplina científica. Além disso, ela refletirá sobre as estratégias, ou jogos do conhecimento, suas variações cognitivas, institucionais, sociais e culturais. Longe de pensarmos o campo heterogêneo da ciência como facetas que se unificariam harmonicamente sob o signo de uma razão ahistórica, trata-se na epistemologia francesa, ao contrário, de escrever uma história da razão a partir de uma reflexão sobre a história das ciências, problematizando seus limites na determinação de

objetos positivos e do sujeito do conhecimento. Daí que Bachelard se coloque a pensar na fina dialética das rupturas inerentes à história da física e da química, enquanto Canguilhem fará estudos sobre a história da racionalidade a partir dos conceitos constituintes de uma ciência da vida.

É essa chave de leitura que, sugiro, deveríamos utilizar para compreender porque Foucault sustenta que a crítica à razão que na modernidade surge com Kant encontra uma ressonância direta com a tradição da epistemologia francesa, tradição que Foucault por mais de uma vez assinalou como fundamental para a compreensão de sua experiência intelectual. Segundo Foucault, *é apenas com a tradição da epistemologia histórica que o questionamento crítico se desenvolveu plenamente na França*, estabelecendo-se como uma história da ciência capaz de problematizar a partir de diferentes séries históricas as próprias estruturas de racionalidade constituintes da modernidade ocidental:

(...) a história das ciências põe em questão um dos temas que se introduziu de forma quase sub-reptícia na filosofia ao fim do século XVIII; pela primeira vez, colocamos ao pensamento racional não mais somente a questão de sua natureza, de seu fundamento, de seus poderes e direitos, mas de sua história e geografia; de seu passado imediato e de sua atualidade; de seu momento e de seu lugar; Esta questão é aquela de Mendelssohn que Kant buscou responder em 1784 no *Berlinische Monatsschrift: Was ist Aufklärung?* (...) Estes dois textos abrem à filosofia toda uma dimensão histórico-crítica (...) por um lado, procurar qual foi (em sua cronologia, em seus elementos constituintes, em suas condições históricas) o momento em que o Ocidente pela primeira vez afirmou a autonomia e a soberania de sua própria racionalidade: reforma luterana, revolução copernicana, filosofia de Descartes, matematização galilaica da natureza, física newtoniana? Por outro lado, analisar o “momento presente” e procurar, tanto em função do que foi a história desta razão, quanto em função do que pode ser sua atualidade, qual relação deve-se estabelecer a este gesto fundador: redescoberta, retomada de um sentido esquecido, acabamento, ou ruptura, retorno a um momento anterior, etc. (FOUCAULT, 2001b, p. 431)

Esse denso trecho, retirado da apresentação à tradução americana de *O normal e patológico* de George Canguilhem, exemplifica a relação que discutíamos entre o questionamento crítico iniciado por Kant e a problematização da razão decorrente da tradição francesa em epistemologia. Foucault, aqui, marca a diferença de orientação entre um questionamento filosófico fundacionista e uma atitude de problematização do presente através de uma reflexão sobre a história. Pois a partir da modernidade e a decorrente autonomização e racionalização das esferas de valor da vida social, a filosofia não pode mais ingenuamente ter a pretensão de fundar definitivamente os discursos e o campo das trocas culturais ditando a eles suas regras. Essa consciência da mudança do papel ativo da reflexão filosófica, contudo, revela outra tarefa para filosofia: sua potência própria de colocar em questão o nosso presente em termos históricos. Esforço paciente

de puxar os fios dos acontecimentos que constituíram aquilo que somos, fazemos e pensamos de nós mesmos hoje. É exatamente esta nova tarefa filosófica - essa “*dimensão histórico-crítica*” - que Foucault encontra na história da ciência francesa e que ele reivindica também para seu pensamento.

Nesse sentido, podemos dizer que este fundo comum de um questionamento histórico e crítico da razão é o horizonte dentro do qual Foucault filia sua empreitada e sem o qual pouco podemos compreender de sua experiência intelectual. Pois, quando

Foucault se colocar na melhor tradição kantiana dizendo que seu projeto pode ser considerado como uma “história crítica do pensamento” (FOUCAULT, 2001b, p.1450), não é difícil perceber que tal orientação filosófica permeia toda sua obra, como tal esclarecedora relação entre arqueologia e epistemologia tão bem exemplifica. Em ambos os casos encontraremos uma *crítica da razão* a partir de uma reflexão histórico-crítica sobre o conhecimento. É exatamente nesse sentido que Jean-François Braunstein pode afirmar de forma arguta e sintética que os quatro traços característicos da arqueologia de

Foucault que o coloca em uma relação direta com essa *dimensão histórico-crítica* presente na epistemologia tal como praticada na França são: “1) a arqueologia parte de uma reflexão sobre a ciência; 2) esta reflexão é histórica; 3) esta história é crítica; 4) e esta história é igualmente uma história da racionalidade” (BRAUNSTEIN, 2002, p.943).

Em suma, ambas as investigações se definem por um movimento que ao visar algo exterior ao discurso filosófico é capaz de retornar à filosofia reatualizando a reflexão crítica e, conseqüentemente, dissolvendo a carga de ilusão dogmática própria a reflexão especulativa. A grande condição para tal movimento é precisamente a inscrição da razão em um horizonte histórico e sua maior conseqüência é exatamente a recusa e o desmonte de uma orientação fundacionista para a filosofia do conhecimento. Disso se segue que, ainda que Lebrun nos lembre da importância fundamental de Kant na definição da atividade epistemológica a partir da modernidade, devemos não perder de vista o quanto

a epistemologia francesa e a arqueologia de Foucault distanciam-se da perspectiva fundacionista e não-histórica que atravessa, sem dúvida, toda filosofia kantiana e as reflexões neokantianas, como Cohen e Cassirer tão bem nos lembram.

Mas, dizer apenas isso seria pouco, uma vez que a arqueologia é, em muitos aspectos, completamente distinta da tradição em epistemologia desenvolvida na França. É preciso, portanto, que uma vez delineado tal semelhança de família, possamos bem demarcar também algumas diferenças fundamentais.

1.2.1 Epistemologia como história dos conceitos

Em um estudo clássico, Dominique Lecourt⁶ sugeria que as obras de Bachelard, Canguilhem e Foucault, ao mesmo tempo em que se inserem na tradição francesa inaugurada por Comte, desmontariam algumas ilusões dogmáticas ligadas ao positivismo: 1) a recusa do evolucionismo caro a Comte e seu esquema progressista presente na “*lei dos três estados*” (teológico, metafísico e positivo); 2) o quadro teleológico que apresentava o estado positivo como a última fase do desenvolvimento humano a partir da concretização de uma teoria geral do método científico que revelaria de forma definitiva as leis naturais.

É certo, reconhece Lecourt, que tanto o questionamento epistemológico quanto o arqueológico estariam ligados à tradição do positivismo, porém, desenvolveriam uma crítica radical aos seus postulados mais elementares a partir de uma minuciosa investigação das variações conceituais presentes dentro de um campo científico específico. Tendo tal propósito antipositivista e antievolucionista como pano de fundo, a grande diferença entre a arqueologia foucaultiana e a epistemologia – ainda segundo Lecourt - estaria em seus campos e objetos de estudo. Foucault teria levado o método da história das ciências para fora do domínio das ciências naturais privilegiados por Bachelard (física, química) e Canguilhem (biologia, fisiologia, medicina). Seus estudos se concentrariam em torno das ciências humanas o que é uma diferença fundamental em relação a seus predecessores, pois implicaria uma complexificação do quadro estudado. Afinal, Foucault teria que lidar com aspectos ideológicos e incluir todo um campo social, institucional e cultural relacionados à emergência das ciências humanas que supostamente estariam ausentes dentro das assim chamadas “*ciências duras*”. É certo que tal quadro levante uma mudança de objeto de estudo importante realizado por Foucault, porém, não descreve satisfatoriamente os deslocamentos mais importantes feitos por ele, nem mesmo nos ajuda de forma contundente para a compreensão e boa delimitação da singularidade de sua investigação. Tomemos, portanto, um caminho complementar.

Primeiramente, voltemos à relação entre história da ciência e epistemologia. Como vimos, tal relação é costurada na recusa da ideia de uma razão como o ponto de fuga da história do ocidente. No entrelaçamento entre historicidade e conhecimento, a razão se torna uma personagem construída através de heterogêneas estratégias de racionalidade:

⁶*Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, François Maspero, Paris, 1972

“A Razão não é fundada na veracidade divina, ou na necessidade da unidade das regras do entendimento. Tal racionalismo exige uma genealogia, uma justificação de seu exercício, encontrada na ciência e em sua historicidade.” (BACHELARD, apud CANGUILHEM, 1994, p. 200) O que significa que sendo o lugar próprio do desenvolvimento da verdade e do conhecimento na modernidade, o discurso científico se torna um instaurador de um campo positivo, um texto a ser consultado não *apenas* pela lupa cientificista, mas *também* pelo faro filológico:

De certo ponto de vista, todo juízo científico é um acontecimento. O pesquisador não sabe como encontrará aquilo que ele procura; se não fosse assim, já estaria ali ou visível. Talvez seja a ilusão de uma época, posteriormente refutada, que teria levado a estabelecer um fato, que surgiu onde não se esperava, no final de uma pesquisa, sem dúvida esclarecida pelos erros da anterior, mas inconsciente, então, de seu próprio futuro. Negar essa *événementialisation* seria admitir que só há ciência na exploração de ideias ou fatos e nunca na invenção deles. Mas para além da palavra “sabemos”, há “nem sempre soubemos”. Na sombra dessa negação no passado se dissimula toda a história de uma questão. E essa história deve ser escrita como uma história e não como uma ciência. Como uma aventura, e não como uma exposição. (CANGUILHEM, 1977, p.156-7)

Sustentar que tal história deva ser escrita como uma “aventura” introduz o tema conhecido da *descontinuidade*, tema que será retomado incessantemente dentro da arqueologia. Foucault nos lembra que para epistemólogos como Koyré, Bachelard e Canguilhem, a descontinuidade não é um postulado, nem mesmo um resultado, trata-se pelo contrário de uma “*manière de faire*”: procedimento exigido pela própria historicidade do objeto de estudo⁷. (FOUCAULT, 2001b, p.435) Em outras palavras, respeitar a autonomia do objeto estudado auscultando sua historicidade exige um *savoir-faire* em que a própria história se apresenta de forma sincopada; pois ela também é impermanente e descontínua, sempre passível de uma configuração outra: seja a partir de um acontecimento aparentemente marginal (uma descoberta, ou anomalia do paradigma atual); seja a partir de uma reorganização retrospectiva exigida pelo estabelecimento de um novo campo de investigação (por exemplo, nós pensamos de forma diferente a geometria euclidiana após o desenvolvimento das geometrias não-euclidianas em meados do séc. XIX). Para a história da ciência, a filosofia tradicional funda-se na ilusão de representar o ser ali onde há conceitos. Conceitos que se constituem dentro de uma teia

⁷Para um exemplo preciso deste estilo de Canguilhem em epistemologia ver seu breve artigo *Le concept de réflexe au XIX siècle*, in, “*Etudes d’histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris, 2002, p.295-304.

de relações estruturais e pragmáticas que conhecem derivações e mutações. Por isso, a descontinuidade é uma maneira de pensar exigida pela própria natureza e dinâmica do conhecimento científico. Uma forma de realizar história que se atém aos acontecimentos discursivos produzidos em ciência.

Como nos explica Lecourt (2002, p.25-26), era sobre isso que Gaston Bachelard refletia quando em 1927 – ano de defesa de suas duas teses de doutorado – lembrava como o tempo científico se acelerava durante o começo do século XX, em detrimento da monótona estabilidade em filosofia. Nesse sentido, talvez devêssemos lembrar como, em 1927, Max Born enuncia a teoria probabilista do elétron, enquanto Heisenberg formula o princípio de incerteza (ou indeterminação) reformulando a própria ideia daquilo que compreendíamos como experimento empírico, exatidão e posição. Além disso, é também em 27 que Lemaître apresenta a hipótese de um universo em expansão, o que logo se transformaria em uma condição central para pensarmos o cosmo a partir da ideia do Big Bang. Isso sem contar o desenvolvimento da obra de Einstein em 1913 sobre a teoria da relatividade que propunha outra forma de pensar conceitos como espaço, tempo e localização, para além da rigorosa teoria newtoniana. Esta simples enumeração poderia se estender com a descoberta dos raios cósmicos por parte de Millikan em 25; com a fundação em 24 da mecânica quântica; ou ainda com os trabalhos pioneiros de Broglie sobre a mecânica ondulatória em 23. Pensar a constituição de novos campos e esquemas conceituais do saber científico fora, portanto, “*uma exigência própria ao século XX*” (LECOURT, 2002, p.26).

Como uma resposta a esse aceleração temporal que o novo instaura repetidamente à história, o que encontramos na epistemologia francesa é um entrelaçamento entre erudição histórica e reflexão filosófica direcionada a um conjunto de normas que tem historicidade própria, saber que ao mesmo tempo em que constrói seu *corpus* de regras, enunciados e conceitos, também determina e constitui seu objeto. Deste ponto vista, o discurso científico - assim como o objeto e o sujeito do conhecimento - apenas têm uma unidade instável e sempre passível de transformação, retificação e inovação (*nouveauté*). Longe do progresso linear acompanhado por uma determinação cada vez mais precisa da objetividade, o desenvolvimento científico revela alterações, deslocamentos e invenções tanto de métodos, quanto de conceitos, que caberiam ao epistemólogo inventariar. Dessa forma, a epistemologia distancia-se e contrapõe-se a uma reflexão realista, ou positivista, que lê a história do conhecimento como um progresso que lentamente desvelaria a verdade definitiva do mundo: “*O erro não é eliminado pela*

força de uma verdade que sairia da sombra, mas pela formação de uma nova maneira de dizer a verdade” (FOUCAULT, 2001b, p.1589). Tal dinâmica de alteração das regras que constituem uma formação discursiva faz com que no campo do conhecimento tenhamos sempre uma impermanência, uma posição a ser superada, revista e corrigida: “*com Canguilhem a verdade se torna o mais recente erro*”. (FOUCAULT, 2001b, p. 1590)

Logo, dentro da historiografia francesa a razão humana passa a ser compreendida através de uma história acidentada, permeada por desvios e contingências que devem ser interpeladas de forma crítica. Por isso, em seu comentário sobre Canguilhem, Foucault nos diz que tal “*historiador das racionalidades, ele mesmo um racionalista, é um filósofo do erro.*” (FOUCAULT, 2001b, p.1594) É a partir da contingência dos discursos que podemos melhor apreender o fio histórico que constitui o momento presente, visando um diagnóstico de nossa atual condição. A perspicácia de Foucault é ter compreendido como a investigação epistemológica *strictu sensu* não diz respeito apenas à história do conhecimento, mas também ao entrelaçamento entre forma de vida e verdade, essa complexa relação entre subjetivação e objetivação que um discurso com pretensão à veracidade efetiva. É por isso que Foucault pode questionar se uma experiência intelectual como a de Canguilhem não coloca, na verdade, a seguinte questão: “*será que toda a teoria do sujeito não deve ser reformulada, uma vez que o conhecimento, em vez de se abrir à verdade e ao mundo, se enraíza nos “erros” da vida?*” (FOUCAULT, 2001b, p.1595) A epistemologia histórica, nesse sentido, romperia com a tradição do racionalismo ocidental fundado na ideia de um sujeito universal para o conhecimento. Qual o vir-a-ser de uma razão que já não tem como correlato necessário a abertura da consciência ao mundo em-si mesmo e à verdade definitiva das coisas, mas antes, a forma histórica da vida dos sujeitos, as construções parciais dos objetos de conhecimento e a contingência e síncope de um tempo histórico marcado pelo acontecimento? Como veremos, são de tais questões legadas por Canguilhem e pela tradição da epistemologia francesa que Foucault soube, sem dúvida, retirar grandes consequências para seu pensamento⁸.

⁸Tendo isso em vista, podemos voltar agora a já referida comparação que Foucault estabelece entre epistemologia francesa e teoria crítica. Começemos lembrando como na história da filosofia no Brasil é muito comum o uso da oposição clássica entre “*teoria tradicional*” e “*teoria crítica*” - tal como definidas por Horkheimer em seu célebre artigo da década de 30 (HORKHEIMER, 1975, p.125-62) - para situar o pensamento crítico alemão desenvolvido por Max Weber, os ditos hegelianos de esquerda e a Escola de Frankfurt, em contraposição aos desenvolvimentos da sociologia francesa de Durkheim ou o positivismo de Comte, além, claro, dos estudos anglo-saxões. Tal distinção baseia-se na ideia de que a teoria tradicional

importaria os métodos das ciências duras para campos em que os objetos de estudo resistiriam a tais apreensões, por exemplo, o campo das ciências humanas. Calcada em um método dedutivo, a *teoria tradicional* tem como intento a descrição cada vez mais precisa da realidade, adotando sub-repticiamente uma metafísica realista e entificante como visão de mundo, cindindo sujeito e objeto de forma definitiva e, ainda segundo Horkheimer, concretizando-se como resignação e afirmação da forma histórica da dominação: seja do ponto de vista do domínio da natureza, seja da exploração de classe. A *teoria crítica*, por outro lado, seria marcada pelo diagnóstico do presente, diagnóstico fundando em uma reflexão crítica que visa à concretização material de um projeto de emancipação. Tal posição desenvolve-se tendo como pano de fundo a filosofia alemã moderna, em que a realidade como *Wirklichkeit* pressupõe uma constante mediação entre sujeito e objeto. Mais do que isso, a profunda consciência histórica da tradição alemã exige uma problematização da realidade apreendida apenas em um longo *processo de objetivação*, seja da ideia como nos ensinara Hegel, seja dos modos de relação com o trabalho como queria Marx. Ora, não é difícil perceber que se tal distinção – já clássica – é extremamente frutífera para a organização do campo da teoria social no século XX, ela apresenta limites quando observamos mais atentamente o questionamento epistemológico que se desenvolveu na França na esteira de Comte, pois é evidente – pelo que foi exposto – que aquilo pelo qual definimos a “teoria tradicional” não se aplica plenamente a pensadores como Koyré, Bachelard e Canguilhem. Mas, mais do que isso, ao colocar ambas as tradições em relação, Foucault pode bem demarcar sua dívida com a epistemologia francesa. Pois, diferentemente da teoria crítica alemã, desenvolvida sobre influência direta do questionamento dialético e, portanto, tendo como pressuposto tanto o jogo de negações entre consciência e objeto, quanto uma filosofia da história pensada através do desenvolvimento de um princípio de unidade racional, a epistemologia francesa se efetiva como uma *história dos conceitos e de suas condições de possibilidade*. Tal questionamento, ao refazer diferentes séries autóctones do desenvolvimento em ciência, pode se ater a estrutura e ao jogo interno de um discurso, prescindindo de categorias como o “sujeito fundante” e “tomada de consciência” para a compreensão deste processo histórico de objetivação da realidade. Ou seja, na epistemologia francesa Foucault encontra outra forma de escrever uma história da razão que encontra relações com a tradição alemã, mas que exatamente por partirem de contextos e pressupostos diferentes, não compartilham plenamente das mesmas exigências. É por isso que apesar do conhecido elogio que Foucault faz à Escola de Frankfurt já na década de 80, ele nos diz que “o conceito de sujeito adotado pela Escola de Frankfurt ainda é bastante tradicional”, assim como o uso da história “um pouco modesto e um pouco crédulo”, uma vez que a teoria crítica “faz pouca história no sentido pleno, referindo-se a estudos realizados por outros e autenticados por um certo número de bons historiadores – de tendência marxista – que a apresentam como background explicativo.” Daí que Foucault afirme que diferentemente da teoria crítica que valora através dos pressupostos de uma filosofia da história - desenvolvida nos séculos XVIII e XIX - a história que outros escreveram, seu método consiste em produzir e inserir os próprios estudos de história na filosofia: “eu nunca estou plenamente satisfeito com o trabalho dos historiadores, por isso sempre conduzi eu mesmo as análises históricas nos domínios que me interessavam.” (FOUCAULT, 2001b, p. 894) Lição que Canguilhem já dava a Foucault com seus rigorosos estudos documentais sobre medicina e fisiologia: “um discurso científico não se situa abaixo, ou ao lado da história; ele faz parte da história, tanto quanto uma batalha, a invenção da máquina a vapor ou uma epidemia. (...) o médico que diz uma asneira sobre a loucura faz parte da história tanto quanto a batalha de Waterloo.” (FOUCAULT, 2001b, p. 894-95) Consequentemente, para Foucault o que há de inovador e característico desta investigação histórico-crítica tal como desenvolvida na França é a determinação de outra relação entre história e razão, em que com o afastamento da temática do sujeito constituinte e da narrativa linear que tem como correlato necessário a tomada de consciência, torna-se possível outra forma de articulação entre história e filosofia. Daí um comentário importantíssimo: (...) *um dos grandes fatos no pensamento filosófico na França, ao menos há 20 anos, ganha todo seu sentido na medida em que a história tem por função mostrar como aquilo que é nem sempre foi, isto é, mostrar que é sempre na confluência dos encontros, acasos, no fio de uma história frágil, precária, que são formadas as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes. O que a razão reconhece como sua necessidade, ou antes, o que as diferentes formas de racionalidade dão como sendo necessárias, podemos perfeitamente fazer a história e reencontrar os lugares de contingências de onde elas emergiram; o que não que dizer, entretanto, que estas formas de racionalidade sejam irracionais; quer dizer apenas que elas repousam sobre um solo de práticas humanas e da história humana, e porque estas coisas foram feitas, elas podem a condição que nós compreendamos como elas foram feitas, serem desfeitas.*” (FOUCAULT, 2001b, p.1268) O enlace entre história e filosofia em Foucault é trabalhado a partir de outro ponto de vista em relação às filosofias da história que marcam a teoria crítica alemã. Sendo assim, é preciso, no mínimo, certo cuidado quando queremos realizar uma crítica do pensamento foucaultiano rebatendo sobre ele expectativas e exigências próprias a uma tradição crítica que Foucault reconhece semelhanças, mas não filiação. Pois, afinal, quando assim procedemos, ironicamente agimos de forma absolutamente dogmática

1.2.2 Primeiro deslocamento: arqueologia como história da verdade

É certo, portanto, que a arqueologia subscreva muitas das orientações características da epistemologia histórica e, nesse sentido, tanto a epistemologia quanto a arqueologia podem ser definidas como uma crítica à postulados básicos do positivismo, como bem nos lembra Lecourt. Contudo, para além disso, lembremos como Foucault define sua pesquisa em torno da ideia de uma *história da verdade*, ampliação que o coloca para além da história intrínseca da ciência. Outro campo, mais amplo, se abre ao arqueólogo, campo que Foucault denominou saber (*savoir*): da historicidade científica, a arqueologia passa para uma história do entrecruzamento de vários discursos com pretensão e expectativa de verdade, para o jogo que o pensamento cria em sua busca por fundamentações e veridicções na relação sempre problemática entre discurso e experiência⁹.

É assim, por exemplo, que a descrição da *episteme* clássica – em *As palavras e as coisas* – é construída a partir de análises da taxonomia das espécies, de uma reflexão sobre o quadro *As meninas* de Velázquez e da evidência do *cogito*. Ou ainda, que um estudo sobre a experiência da loucura passe tanto pela *nau dos loucos* de Bosch, quanto pela história da psiquiatria, pelo internamento jurídico no asilo e pela primeira meditação de

julgando que o predicativo “crítico” de uma teoria derive dela apresentar três ou quatro características criticistas em si mesmas e definidas de uma vez por todas segundo as exigências de uma época bem determinada. Ora, mas aqui estamos mais na zona da autoridade e da tradição, do que da potência própria de um pensamento que se quer não-dogmático. Pois, talvez, deveríamos perguntar: de onde deriva essa estranha “certeza” que faz com que “crítico” seja seguir uma série de pressupostos e regras que não podem ser colocadas em questão? Definir, portanto, como compreender a noção de crítica em Foucault exige tanto a compreensão dessa linha de desenvolvimento autônomo do questionamento crítico na tradição francesa, quanto um estudo de sua obra e dos deslocamentos internos a ela e não uma comparação dos pressupostos de suas investigações com as exigências normativas da teoria crítica alemã. Comparação inócua tantas vezes já feita, principalmente a partir de uma rasa leitura dessa relação construída por Foucault entre epistemologia e teoria crítica. “Podemos dizer que deste ponto de vista, as relações de Foucault com a Escola de Frankfurt e com os sucessores desta escola são uma longa sequência de mal entendidos dos quais ele não é o responsável” (DELEUZE, 1989, p.189).

⁹Sabemos como certa uma compreensão inicial da relação entre ciência e saber já estava presente na epistemologia francesa, ao menos, desde Koyré: “o pensamento científico e a visão de mundo que ele determina não está apenas presente nos sistemas – tais como os de Descartes e Leibniz – que se apoiam abertamente na ciência, mas também em doutrinas – tais como as doutrinas místicas – aparentemente estranhas a toda preocupação desta natureza. O pensamento, quando ele se formula em sistema, implica uma imagem, ou melhor, uma concepção de mundo e se situa em relação a ela: a mística de Boehme é rigorosamente incompreensível sem referência à nova cosmologia criada por Copérnico” (Koyré, 1973, p. 12-3). Contudo, a esse respeito, é preciso insistir como a arqueologia aprofundou tal relação ao desenvolver a problematização de “uma história da verdade” dando um desenvolvimento a questão da relação entre saber e ciência não encontrado antes na epistemologia francesa.

Descartes. O certo é que Foucault não distingue de forma categórica as margens do conhecimento científico de outras discursividades com quem elas se encontram constantemente em um processo relacional. Mais do que isso, Foucault não as separa de forma definitiva nem mesmo de campos supostamente heterogêneos ao puramente epistemológico, como o campo político e os jogos de poder. Logo, não se trata simplesmente de um deslocamento quanto à área estudada – das ciências naturais para as ciências humanas. O olhar do arqueólogo recusa-se a se instalar exclusivamente nos enunciados da ciência, o que o libera para um campo mais amplo de definição das regras e normas partilhadas através das quais um discurso se torna possível, perceptível e enunciável. Portanto, para uma arqueologia do saber, um discurso verdadeiro funciona dentro de uma teia de relações complexas construída a partir do entrecruzamento, da repetição, do deslocamento, da substituição, da regularidade e descontinuidade entre enunciados diversos. *Foucault não se limita a uma história da ciência, caminhando em direção a uma história da verdade*. Eis a primeira diferença fundamental:

É aqui que a leitura de Nietzsche foi para mim muito importante: não basta fazer uma história da racionalidade, mas sim a história mesma da verdade. Isto é, em vez de se perguntar a uma ciência em que medida sua história lhe aproximou da verdade (ou interditou o acesso a ela), não seria preciso antes dizer-se que a verdade consiste em uma certa relação que o discurso, o saber mantém consigo mesmo e se perguntar se essa relação tem, ou não tem uma história? (FOUCAULT, 2001b, p.873)

A verdade será pensada por Foucault, doravante, a partir das relações estabelecidas entre diferentes discursos que formam o saber característico de uma época. Pois, não apenas a ciência, mas também a política, os discursos jurídicos, a moral, a filosofia, a arte, circulam intensamente dentro do campo do saber em uma relação de influência múltipla. É certo que, como afirma Koyré (1973), ao menos desde Galileu o método científico irá determinar em grande parte aquilo que chamamos pelo nome de razão. Porém, há sempre uma relação tensa constitutiva do saber, conceitos que circulam entre os diversos discursos, empréstimos e influências não reconhecidos, pressões políticas, administrativas, morais. Com Foucault a racionalidade não é privilégio de um modelo dominante de discurso.

Consequentemente, é dentro deste campo mais abrangente denominado saber que Foucault encrava o problema de uma história da verdade. Pois, uma história crítica do pensamento exige a problematização deste ponto de partida – dessa imagem dogmática do pensamento, supostamente clara e evidente e bastante derivada de uma concepção

específica de ciência - em que a verdade se toma como transparência imediata a si. *Problematização* que coloca em jogo a sintaxe própria à verdade, suas regras que por permitirem a partilha entre o verdadeiro e o falso não podem logicamente serem verdadeiras nem falsas. *Em rigor, trata-se da história do verdadeiro e do falso e não da verdade em-si, o que seria autocontraditório.*

Ponto fundamental, se a arqueologia é um primeiro movimento crítico para a constituição de uma história do pensamento é preciso compreender seu exato lugar de enunciação. Primeiramente, ela está infinitamente distante da lenta epifania da metafísica de uma verdade desde sempre inscrita nas coisas ou no intelecto, porém, ela também não se limita a pura e simples história das ideias e das condições de verificação. Há, ao mesmo tempo, a *necessidade lógica* de reconhecer como pressuposto um horizonte histórico potencialmente plural, mas sempre presente, em que o jogo de inscrição do discurso na oposição verdadeiro/falso pode acontecer. Logicamente, uma história do verdadeiro apenas pode se concretizar como a reconstrução das estruturas de partilha entre verdadeiro/falso com a *condição de sustentar a pressuposição* de que algo *possa estar na verdade (dans le vrai)*. O verdadeiro é descontínuo, instável, provisório, porém não é impossível, ou ilusório. A arqueologia busca descrever o verdadeiro em relação às suas regras e não como uma predicação essencial do ente: não se trata da verdade como essência, ou atributo imutável do ser das coisas, mas a condição de enunciabilidade de um discurso com pretensão à veracidade. Daí o “estilo epistemológico da arqueologia”, como bem mostraram Hacking (2002), Davidson (2004) e Paltrinieri (2012).

Tratamos no nível arqueológico das condições de partilha entre verdadeiro/falso e, conseqüentemente, tratamos de enunciados que não conhecem a bipolaridade lógica, antes a fundam e são por necessidade monopolares. Eles formam o fundo das crenças e os espaços de inteligibilidade sem os quais qualquer discurso verdadeiro se tornaria impossível. Ao mesmo tempo, entretanto, a arqueologia nos mostra a partir de descrições diferenciais históricas do binômio verdadeiro/falso que tais condições não se encontram absolutamente fundadas, que o fundamento da partilha que organiza nosso conhecimento sobre o mundo encontra limites, conhece discontinuidades, reformulações e continuidades específicas. Nesse caso, podemos dizer que a arqueologia explicita o campo de pressuposições de uma cultura em que o jogo do verdadeiro e do falso é encenado. Mas, aqui, é preciso sublinhar e estar atento à ambivalência da posição de Foucault, pois há sempre um horizonte visado que impede que compreendamos a

investigação arqueológica como pura afirmação cética, ou que a lançasse no abismo da contradição performativa do relativismo histórico.

Por um lado, o discursivo é enunciado sempre dentro de um espaço que é heterogêneo, conhece variações, pluralidades e irredutibilidades, o que muitas vezes acaba por absorver o pensamento foucaultiano em um simples culturalismo. Mas nesse caso, esquece-se que para Foucault há sempre esse horizonte de partilha entre verdadeiro e falso, pressuposto lógico necessário de qualquer projeto filosófico que deseje se realizar como uma “história da verdade”. Nem relativista, nem universalista, tal posição crítica cria uma tensão entre ambos os termos. *Tensão* que não tem como *telos* a suprassunção em uma síntese superior, mas sim a desqualificação simultânea dos termos opostos, verso-reverso do dogmatismo. Pois se há *a priori* e ele é histórico, isso não quer apenas dizer que os limites do pensamento e das práticas variam, mas também, que sem limites não há plano de consistência para o pensamento, sem regras não há plano de efetivação das práticas e disciplinas científicas.

Colocando duas posições antagônicas em curto-circuito, a arqueologia libera o pensamento de um fundamento sólido e supostamente universal, ao multiplicar este fundamento em sua temporalidade histórica. Não mais “o” fundamento, mas sim, um “não-fundamento” que sempre deve, *por direito*, responder à exigência universal de fundamentação¹⁰. Como se com Foucault encontrássemos outra versão da astúcia aporética conhecida ao menos desde Pascal, em que o filósofo se instala *entre* dois dogmatismos anulando sua contradição ao mesmo tempo em que sustenta a correlação necessária dos pontos de vista. Investigação desmistificadora que – para usar o trocadilho hegeliano - ao lançar-se em direção ao fundamento (*zu Grund gehen*), apenas pode encenar seu despedaçamento (*zugrunde gehen*).

Sejamos, portanto, claros: em Foucault *há verdade*, mas não há *verdade da verdade*. A arqueologia é uma problematização constante da noção de verdadeiro e não sua pura negação irracionalista. Para Foucault, há sempre uma objetividade no saber, há formações discursivas que funcionam como verdadeiras e outras como falsas dentro do espaço próprio ao saber de cada época. Mais do que isso, a verdade tem força normativa e constitutiva, exerce função política, encontra-se intimamente ligada aos processos de subjetivação e assujeitamento, além de determinar o campo da experiência real de uma época. Exatamente por isso, fazer a arqueologia de nosso pensamento é problematizar

¹⁰Sobre isso ver, por exemplo, PRADO JR (2004, p.23-57 e p.199-224)

estas regras que orientam o pensar e a práxis, *buscando (re)descrevê-las em seu vir-a-ser histórico*, não as fundar de forma a priori. Em Foucault, sempre encontraremos uma questão direcionada ao jogo do verdadeiro/falso e não à verdade em-si. O que se recusa é uma metalinguagem última.

1.2.3 A monstruosidade de Mendel: adequação, coerência, enunciabilidade.

A problemática arqueológica da verdade é definida com rigor por Foucault, de forma retrospectiva, em sua aula inaugural no *Collège de France - L'ordre du discours*. Nela, Foucault nos explica que há procedimentos e regulações internas ao próprio discurso, como a “*função autor*”, a forma do “*comentário*” e a prática da “*disciplina*”. É a partir deste último termo que ele introduz o problema do fundamento da verdade em uma clara referência tanto à filosofia da linguagem americana, quanto à epistemologia francesa. A partir de uma fina decupagem do termo, Foucault situa três níveis de análise do discurso.

Primeiramente, trata-se de eliminar dois enganos possíveis. Para Foucault “*uma disciplina não é a soma total de tudo que pode ser dito verdadeiro em relação a alguma coisa; tampouco é o conjunto de tudo que pode ser aceito, a propósito de um mesmo dado, em virtude de um princípio de coerência, ou sistematicidade.*” (FOUCAULT, 1996, p.31) Esse conciso trecho efetua uma discriminação de sua posição na análise discursiva que tem sistematicamente escapado a muitos comentadores¹¹.

Primeiramente, ela define, por negação, dois campos de análise que *não correspondem ao seu*. O primeiro é o campo da proposição, tão bem explorado pelo que comumente chamamos de filosofia analítica. Tal campo diz respeito sobretudo a lógica e não está, portanto, diretamente relacionado aos problemas do poder, ou ao questionamento histórico, como bem reconhece Foucault: “*se nos colocamos no nível da proposição, no interior de um discurso, a divisão entre verdadeiro e falso não é nem arbitrária, nem institucional, nem violenta.*” (FOUCAULT, 1996, p.14) Trata-se, antes, da problemática do referencial de uma proposição, de seu caráter de designação, ou indicação, “*aquilo que pode ser dito de verdadeiro em relação a alguma coisa*”.

¹¹Dois belos comentários sobre tal questão são os de Francis Wolff – *Foucault, l'ordre du discours et la vérité*, in *Cahiers philosophiques*, septembre 2006; e Ian Hacking, *Michel Foucault's Immature Science*, in *Historical Ontology*. Sigo aqui, sobretudo, o comentário de Francis Wolff.

O segundo nível de análise diz respeito à sistematicidade interna de uma formação discursiva específica. Por exemplo, a geometria euclidiana em sua rigorosa construção axiomática; ou ainda, a botânica e toda sua consistência objetiva construída no entrecruzamento dos dados, através de uma organização taxionômica coerente de seu objeto de estudo, no respeito à valores cognitivos pré-estabelecidos, na verificação rigorosa com as contraprovas empíricas, etc. Em outras palavras, estamos no campo da teoria de uma ciência, de suas relações definidas em termos de sistema. Trata-se aqui do nível em que atuam comumente historiadores da ciência como Koyré, Bachelard e Canguilhem. No nível da teoria a verdade funciona *como coerência*.

Esses dois primeiros níveis encontram-se relacionados e tal relação não se dá sem uma tensão na passagem entre eles. A tensão existe porque cada nível de análise pressupõe uma interpretação diferente da realidade. Do ponto de vista da proposição, há o pressuposto de um realismo mínimo, de uma relação essencial entre proposição e seu referente, de uma transparência da linguagem capaz de re-apresentar o objeto. Nesse nível, uma disciplina como a botânica é aquela que fala toda a verdade possível de um objeto específico existente: a planta. Adequação e realismo são duas faces de uma mesma moeda. “*Mas, além disso, para que uma proposição pertença à botânica é preciso que ela responda a condições em um sentido mais estrito e mais complexo do que a pura e simples verdade*”. (FOUCAULT, 1996, p.32) Logo, o questionamento epistemológico coloca algumas objeções a esse realismo completamente fundado na predicação lógica de uma proposição. Pois, argumenta Foucault, não se trata apenas do referencial da proposição quando a botânica descreve, por exemplo, as estruturas internas de uma classe de plantas. Trata-se, antes, de enunciados empíricos de uma ciência que apenas têm sentido e valor de verdade devido a todo um quadro de referências sistêmico que ela pressupõe. Dessa forma, “*a disciplina (...) precisa dirigir-se a um plano de objetos; (...) deve utilizar instrumentos conceituais ou técnicas de um tipo bem definido. (...) deve poder inscrever-se em um horizonte teórico.*” (FOUCAULT, 1996, p.33) Daí que à verdade adequação e à posição realista, frequentemente opõe-se a verdade como coerência e uma concepção pragmática do conhecimento. No nível da teoria, não se trata apenas da análise de referência da proposição, mas sim, de sua verdade na relação de coerência e sistematicidade que ela estabelece com outros enunciados, a partir de dados iniciais de observação sobre seu objeto de estudo. Realidade discursiva tecida e construída a partir de regras e regulações intrínsecas, a partir de um *acordo racional e coerente entre teoria e objeto*. Em resumo, uma proposição deve preencher exigências rigorosas e

definidoras de uma formação discursiva para poder pertencer - ser aceita - em seu conjunto de teses. Como sintetiza Foucault, “*antes de poder ser declarada verdadeira, ou falsa, deve encontrar-se, como diria. M. Canguilhem, “no verdadeiro”*” (*dans le vrai*). (FOUCAULT, 1996, p.33)

Há, portanto, dois níveis de análise. Um primeiro que diz respeito à predicação lógica entre verdadeiro e falso. Foucault reconhece a legitimidade desse nível, sem a qual não poderíamos simplesmente falar de qualquer ideia de verdade. Porém, esse nível não esgota plenamente a análise dos discursos, uma vez que do ponto de vista epistemológico, o verdadeiro apenas pode se constituir rigorosamente ao seguir critérios bem estabelecidos pelas disciplinas científicas. O que Foucault faz, aqui, é recuperar a já referida disjunção operada pelos historiadores da ciência quanto aos critérios de verdade. As condições de possibilidade do conhecimento não são pensados de forma unívoca: por um lado, temos os critérios lógicos de predicação; por outro, as condições de aceitabilidade da teoria no interior de uma disciplina, condições através das quais uma proposição será avaliada. Nível da predicação, nível da aceitabilidade. Para uma afirmação *estar no verdadeiro* ela precisa ser aceitável no interior de um *corpus de tese* possível. Para que ela *diga a verdade*, trata-se de uma etapa complementar em que reconhecemos a objetividade da proposição analisada.

As coisas se complexificam porque para Foucault há, ainda, um terceiro nível de análise que poderíamos chamar propriamente de arqueológico:

No interior de seus limites, cada disciplina reconhece proposições verdadeiras e falsas, mas ela repete, para fora de suas margens, toda uma teratologia do saber. O exterior de uma ciência é mais e menos povoado do que se crê: certamente, há a experiência imediata, os temas imaginários que carregam e reconduzem sem cessar crenças sem memória; mas, talvez, não haja erros em sentido estrito, porque o erro só pode surgir e ser decidido no interior de uma prática definida; em contrapartida, rondam monstros cuja forma muda com a história do saber. (FOUCAULT, 1996, p.34)

Foucault exige o reconhecimento de um terceiro nível de análise, exterior à história intrínseca da ciência: o nível do saber. Um enunciado pode e é efetivamente dito, em sua materialidade própria de arquivo, não apenas porque ele fale “toda a verdade sobre o objeto em questão” (nível da proposição), tampouco por sua coerência com o sistema científico pressuposto (nível intrínseco a uma formação discursiva), mas sim, *porque antes ele se encontrar dentro de um campo enunciativo que o possibilita*, campo esse que extrapola as condições intrínsecas do conhecimento científico. Em outras palavras,

primeiramente um enunciado precisa ser *perceptível* e *enunciável* – ou seja, *historicamente produzível* - em um campo socialmente partilhado que é o do discurso. Para recuperar um tema caro a Foucault, trata-se do espaço *do fora* que não está de antemão na verdade. Espaço heterogêneo e constitutivo das formações discursivas e suas transformações. Fora do verdadeiro, da linha de força intrínseca à história da ciência, há toda uma “*teratologia do saber*” em que rondam “*monstros que se transformam com a história do saber.*” Topologia dos enunciados que constitui outro nível de análise em relação à tipologia das proposições e a dialética característica da disciplina científica. A análise arqueológica revela um espaço próprio, exterior e ao mesmo tempo constitutivo do conhecimento, esse espaço através do qual o jogo de verdade de uma formação discursiva pode positivamente emergir e se transformar. A *função enunciativa*, nesse sentido, é primeira e constitutiva da regularidade de uma disciplina, pois ela diz respeito à formação de novos enunciados. Por isso, ainda que ela não determine plenamente o conteúdo de verdade de uma proposição científica, ela é fundamental em sua formação e, sobretudo, transformação/dispersão na história. Em outras palavras, a análise do discurso de Foucault descreve as condições necessárias para o surgimento e alterações de enunciados constitutivos dos discursos com pretensão à veracidade. Logicamente, tais condições, ainda que necessárias, não são plenamente suficientes quando pensamos a veracidade de uma teoria. Por isso, caso aceitemos a decupagem foucaultiana, as condições de enunciabilidade precedem e determinam tanto o nível da proposição, quanto o da verificação intrínseca a uma ciência, *ainda que não as excluam*. Na arqueologia, conseqüentemente, a procura pelas transformações dos enunciados e o privilégio de análise dado aos acontecimentos discursivos conferem uma primazia à história dentro da investigação sobre a verdade, em detrimento da lógica, ou da coerência epistemológica.

Em *A ordem do discurso*, portanto, reencontramos de forma mais analítica e rigorosa a distinção que Foucault propõe entre a história da ciência tal como praticada pela epistemologia francesa e sua história da verdade. Os estudos de Koyré, Bachelard e Canguilhem, são estudos que determinam as condições para que uma proposição científica possa ser considerada verdadeira ou falsa, segundo critérios de cientificidade internos a uma disciplina específica. Logo, estamos no campo de um juízo epistemológico, esse segundo nível destacado pelo comentário de Foucault. Todavia, o que ele busca reconstituir com sua arqueologia – diferentemente - são as condições para que uma proposição seja enunciável dentro do discurso impessoal do saber; que um enunciado adentre o campo do dito e do visto de uma época; em suma, condições

historicamente variáveis que tornam possível *o ver e o dizer* que constituem um campo de práticas dentro do qual o conhecimento poderá aparecer. Logo, tais condições são “a priori” porque constituintes de um plano de consistência para o pensamento, para a experiência efetiva de um objeto a ser conhecido, para uma prática científica. O “a priori” não deve ser entendido apenas em seu sentido limitante, ou negativo, erro comum aos comentadores. São, também, condições positivas e necessárias para que um campo epistêmico rigoroso possa se definir e, dessa forma, possa produzir uma série de proposições verdadeiras, ou falsas. Tratamos, portanto, de sistemas anônimos de regras que constituem e ligam os enunciados e não de uma forma pura e incondicional como no a priori kantiano. “*Tal é, portanto, a questão do arqueólogo Foucault: para além das proposições, ou teorias, verdadeiras ou falsas, quais são suas condições de **aparição** no elemento da verdade?*” (WOLFF, 2006, p.86, grifo nosso).

Tais sistemas de regras, exatamente por permitirem a emergência de novos enunciados que definem a partilha da bipolaridade exigida por toda proposição, não podem ser em-si mesmos verdadeiros, com o risco de que caiamos em uma regressão infinita. A arqueologia se efetiva como uma prática anti-fundacionista em sua investigação sobre o fundamento. Opondo-se à verticalidade lógica da proposição e a horizontalidade axiomática da teoria, Foucault instala-se em uma espécie de *diagonal* que torna apreensível aquilo que escapa aos outros dois níveis de análise. Daí essa desorientação típica através da qual as problematizações de Foucault sempre nos lançam. Dupla afirmação: há o nível de análise proposicional da adequação, há a verdade como coerência intrínseca a uma disciplina. Ao mesmo tempo, dupla suspeita: tanto à metafísica realista que funda a verdade como adequação, quanto ao racionalismo que postula uma relação fechada, neutra e necessária entre ciência e objeto. De certa forma, trata-se de afirmar a força da verdade no mesmo momento em que expomos como ela se constitui tal como uma ficção, sublinhando seu caráter histórico, material, processual e performativo. Exatamente por isso, perder a ficção é perder, concomitantemente, o verdadeiro. Encontramo-nos, dessa forma, frente uma astuta e esquiva posição, *nem* relativista, *nem* dogmática, *nem* idealista, *nem* realista, em que um paradoxo é criado como forma de contrapor-se a necessária pré-suposição dos dualismos clássicos. Uma posição criticista? Como dirá Gilles Deleuze, ecoando ideias anteriormente esboçadas em *A lógica do sentido*:

Foucault pode declarar que nunca escreveu nada a não ser ficção. É que os enunciados se parecem com sonhos, e tudo muda, como num caleidoscópio, segundo o corpus considerado e a diagonal que se trace. Mas, por outro lado, ele também pode dizer que nunca escreveu nada que não fosse real, com o real, pois tudo é real no enunciado, e nele toda realidade se manifesta. (DELEUZE, 2005, p.29)

Nesse sentido, cabe uma precisão. Pois, quando analisamos os discursos a partir dessa “diagonal arqueológica”, todo um campo exterior à ciência surge para além das estritas margens do conhecimento positivo. Não se trata, porém, de desacreditar a racionalidade própria à ciência. Como nos lembra Canguilhem, indicar “*os limites das concepções científicas, assim como seus abusos, não é limitar seu poder.*” (CANGUILHEM, 1985, p.58) O propósito de Foucault não é efetivar uma negação abstrata e totalizante do conhecimento, ou, o que seria pior, dissolver a realidade em um mero jogo ficcional. Antes, trata-se de bem demarcar os limites de atribuição da verdade, assim como suas linhas de variação na história e seus efeitos constitutivos da realidade humana. O discurso diz e vê o verdadeiro, mas apenas através de um espaço que lhe determina e lhe escapa. Há sistemas de correlações e, conseqüentemente, o saber não apenas fala e vê a realidade, mas também a constrói e é indissociável dela: o verdadeiro está em devir, em constante transformação. Essa construção tem consistência efetiva e concreta pois, ainda que aberta à contingência histórica, estrutura-se a partir da necessidade interna e sistemática entre enunciados e práticas. Logo, discurso e realidade estão imbrincados, o saber não representa o mundo, ele faz parte e é constitutivo do mundo. Dessa forma, historicizar o discurso não é sinônimo de relativização, pois contingência histórica e necessidade sistêmica encontram-se articulados na arqueologia. O que há é um processo histórico de objetivação da realidade concomitante ao aparecimento de um sujeito implicado nessa realidade (subjetivação). Por isso, sua posição opõe-se e distancia-se das reflexões clássicas sobre a verdade em-si das coisas, do mundo, ou do homem, uma vez que seu problema não é “*com um corpo de teses*” atemporalmente verdadeiras, “*mas com sistemas de possibilidade*” daquilo que é suscetível de estar no verdadeiro: (...) “*sua hipótese é de que o que é possível de ser dito no corpo do discurso como verdadeiro (...)* é muito mais determinado e disciplinado do que nós comumente imaginamos.” (HACKING, 2002 p.89)

Um exemplo claro desse nível próprio que a arqueologia exige para si é dado pelo próprio Foucault, ainda em *A ordem do discurso*, a partir de uma reflexão retirada da biologia. Foucault se pergunta como fora possível que, no século XIX, biólogos e

botânicos não reconhecessem que o que Mendel dizia, sobre os traços hereditários, fosse verdadeiro:

Acontece que Mendel falava de objetos, empregava métodos, situava-se num horizonte teórico estranho à biologia de sua época. Sem dúvida Naudin, antes dele, sustentara a tese de que os traços hereditários fossem descontínuos; entretanto, embora esse princípio fosse novo ou estranho, podia fazer parte – ao menos a título de enigma – do discurso biológico. Mendel, entretanto, constitui o traço hereditário como objeto biológico e absolutamente novo, graças a uma filtagem que jamais havia sido utilizada até então: ele o destaca da espécie e também do sexo que o transmite; e o domínio onde o observa é a série indefinidamente aberta das gerações na qual o trabalho hereditário aparece segundo regularidades estatísticas. Novo objeto que pede novos instrumentos conceituais e novos fundamentos teóricos. **Mendel dizia a verdade, mas não “estava no verdadeiro” do discurso biológico de sua época.** (FOUCAULT, 1996, p.35, grifo nosso)

Ora, como entender que Mendel “*não estava no verdadeiro*” e ainda assim pudesse dizer a verdade? Primeiramente, cabe lembrar como a ideia de que o conhecimento deva “*être dans le vrai*” remonta a Canguilhem, mais especificamente a seu estudo sobre Galileu intitulado “*Galileu: la signification de l’oeuvre et la leçon de l’homme.*” (CANGUILHEM, 1994, 37-51) Canguilhem, nesse ensaio, nos mostra que Galileu, ainda que não compartilhasse, por exemplo, os enunciados de Kepler sobre o aspecto heliocêntrico das órbitas do sistema solar, ainda assim estava no verdadeiro quanto ao uso da geometrização e matematização como formas de desenvolvimento de um saber sobre a realidade material dos corpos. Sua teoria pôde ser aceita e julgada em termos de verdade, ou falsidade, porque ela construíra-se segundo uma série de regras reconhecidamente fundamentais para a ciência da época, como, por exemplo, sua forte carga de previsibilidade, as contraprovas empíricas, a elegância e simplicidade no uso das fórmulas matemáticas, etc. Já distante do aristotelismo-tomista que estruturava a ciência medieval, Galileu compõe com seus contemporâneos toda uma “nova forma de estar no verdadeiro” que lança em descrédito a antiga forma de discurso sobre o mundo. Para Canguilhem, estar no verdadeiro é condição para a produção de uma verdade. No exemplo dado por Foucault, entretanto, Mendel diz a verdade, mas não “está no verdadeiro”. Com isso, Foucault nos dá um exemplo simetricamente oposto ao de Canguilhem, marcando o ponto cego da epistemologia histórica. Exemplo que destaca a perspectiva arqueológica exigida pela emergência de um acontecimento discursivo.

Pois, do ponto de vista horizontal da sistematicidade constitutiva de uma disciplina como a biologia da época, as ideias de Mendel não são verdadeiras nem falsas,

pois não estando “*na verdade*”, elas não podem estar no erro também, no máximo, serão uma ilusão exterior à biologia. Era nesse sentido, lembra Foucault, que enquanto Mendel era “*um verdadeiro monstro, o que fazia com que a ciência não pudesse falar nele*”, Schleiden estava absolutamente integrado ao *corpus* da biologia, ainda que em pleno séc. XIX ele negasse a sexualidade vegetal. Formulando tal tese “*conforme as regras do discurso biológico, (Schleiden) não formulava senão um erro disciplinado*” (FOUCAULT, 1996, p.35). O exemplo é bastante claro: Schleiden não diz a verdade, sua proposição carece de objetividade. Entretanto, ela *está no verdadeiro*, pois seu erro diz respeito e faz parte do discurso constitutivo da biologia do século XIX. Novamente a disjunção entre predicação e aceitabilidade. Percebamos como tal separação é profundamente analítica e capciosa, pois se do ponto de vista lógico é preciso sustentara possibilidade de um elemento *ser objetivamente verdade* - com o risco de que caso contrário percamos qualquer noção científica de objetividade - é apenas porque tal proposição está, *antes*, no verdadeiro, que ela pode ser julgada verdadeira/falsa. Por isso, “*o erro não pode surgir e ser decidido que ao interior de uma prática definida.*” (FOUCAULT, 1994, p.37). Mendel, porém, não está no verdadeiro ainda que, como sabemos hoje, ele diga a verdade. Como já nos mostrara Wittgenstein em seu *Über Gewissheit*: “*Há uma diferença entre um erro para o qual está reservado lugar no jogo e uma completa irregularidade que ocorre excepcionalmente*”. (WITTGENSTEIN, p.181 § 674, 1969). Em relação a essa exceção a investigação epistemológica não pode nos auxiliar e é exatamente aqui que uma arqueologia do saber torna-se necessária.

Segundo Foucault, caso façamos a pergunta sobre o que tornara possível o discurso de Mendel, vê-se que ele não encontra plenamente suas bases na disciplina que mais tarde será reformulada a partir de suas pesquisas, dando origem a genética moderna. Não atuando através das mesmas regras da ortodoxia característica ao discurso biológico do séc. XIX, quando Mendel observa um objeto ele *vê outra coisa* que seus contemporâneos. Em outras palavras, Mendel recorta do mundo um *novo objeto de estudo*, invisível até então: *o traço hereditário* que surge a partir de uma derivada das regularidades estatísticas analisadas. Tal novo objeto trará uma instabilidade ao campo epistêmico da disciplina suscitando novos conceitos, experimentos e questões. Foucault diz que Mendel é um verdadeiro monstro exatamente porque ele pretende dizer a verdade sem se submeter aos protocolos de aceitabilidade em vigor na sua época, em outras palavras, ele cria um enunciado biológico que não se funda na disciplina do séc. XIX. Tal enunciado é produzido em um espaço exterior à disciplina, daí seu caráter “*sauvage*”

como diz Foucault. A monstruosidade de Mendel não diz respeito a estranheza de seu enunciado, mas sim ao seu caráter excepcionalmente singular: enunciado que *paradoxalmente diz a verdade sem estar no verdadeiro*. Situação absolutamente impensável para a epistemologia de Canguilhem.

Neste exato ponto, cabe destacar a astúcia arqueológica que desata tal nó: em primeiro lugar, Foucault nos mostra como a verdade do enunciado mendeliano é um *efeito retroativo* apenas possível de ser percebido a partir da diferença que a arqueologia instaura entre diferentes momentos históricos:

Mendel dizia a verdade, mas não estava no verdadeiro do discurso biológico de sua época: não era segundo tais regras que constituíam objetos e conceitos biológicos; foi preciso toda uma mudança de escala, o desdobramento de todo um novo plano de objetos na biologia para que Mendel entrasse “no verdadeiro” e suas proposições aparecessem, então, (em boa parte) exatas. (FOUCAULT, 1994, p.35)

Mendel não participa do mesmo espaço discursivo de seus contemporâneos, o que significa dizer que cada época apenas pode dotar de valor de verdade aquilo que aparece como aceitável segundo sistemas de regras específicas. Exatamente por isso, é apenas a partir de outro espaço de verdade, de outra maneira de estar no verdadeiro, que podemos perceber como aquilo que é verdade para uma época, pode ser completamente absurdo para outra (Mendel); assim como o que é aceitável para outra, pode tornar-se completamente absurdo mais tarde (caso de Schleiden). Logo, há um efeito retrospectivo em todo juízo sobre o conhecimento que apenas se esclarece plenamente a partir de uma história capaz de reconstruir de forma descontínua sistemas de possibilidade para os discursos, em oposição a uma grande narrativa progressista em que o conhecimento apenas se acumule, o que acaba por nos levar a julgar o passado sempre segundo as lentes do presente.

Em segundo lugar, sublinhemos como o nível arqueológico busca esclarecer a emergência de um enunciado novo. A arqueologia visa a seguinte questão: *como um enunciado singular pôde ser produzido apenas em um preciso momento histórico? Como fora possível pensar desta maneira, neste momento preciso da história?* Pois, poderíamos simplesmente dizer que Mendel descobre a verdade objetiva, absoluta, atemporal, independentemente desta fastidiosa discussão sobre sua condição de enunciação. Nesse caso, andamos de mãos dadas com os pressupostos de um simples realismo e, sobretudo, inteligimos um acontecimento discursivo de forma anacrônica, lançando sobre ele o

quadro de necessidades e certezas próprios a nossa época. Logo, quando assim procedemos, nada compreendemos da historicidade própria àquele novo enunciado, de sua emergência dentro de uma época específica, de sua singularidade frente um problema particular. Por outro lado, poderíamos dizer que não podemos nos colocar para fora da linha do progresso e da normatividade que a racionalidade científica paulatinamente efetiva dentro da história, por isso Mendel sempre esteve no verdadeiro. Questão de um juízo epistemológico exigido pela filosofia quando praticada como epistemologia. Porém, ao fazermos isso, continuamos sem compreender como o enunciado mendeliano pôde surgir apenas naquele momento da história.

O que Foucault questiona é outra coisa: é certo, Mendel está no verdadeiro para nós, uma vez que o campo da biologia se reorganizou a partir do século XIX transformando-se ao interiorizar os enunciados mendelianos. Mas, para quem disso, o que possibilitou Mendel produzir tais enunciados científicos – em sua época - se eles não se apoiavam plenamente na necessidade sistêmica da disciplina em questão? O problema é compreender *as condições de transformação de um campo epistêmico e o surgimento de um enunciado novo*. O enunciado é raro, ele marca uma descontinuidade, para posteriormente constituir séries de regularidades. O *traço hereditário* de Mendel é um novo enunciado – um acontecimento discursivo. São exatamente as condições de emergência do novo que está em jogo na arqueologia de Foucault. Tais condições não são dadas pela epistemologia, mas por uma arqueologia: investigação histórica capaz de restituir sistemas de possibilidade para os discursos, isso que um dia Foucault chamou de *inconsciente positivo do saber*: estes “*espaços exteriores à ciência*”, povoados por anomalias e monstruosidades que resistem à organização do paradigma corrente, forçando seus limites e os reconfigurando.

Consequentemente, para Canguilhem a ciência sempre está no verdadeiro. Para Foucault, nem sempre. Pelo contrário, se há uma história da verdade, isso significa que há transformações que em sua origem não podem “*être dans le vrai*”, *pelo simples fato de que elas instauram novos espaços de verdade*. Espaços sem os quais qualquer dinâmica histórica de construção do saber tornar-se-ia impossível: “*Para que haja disciplina é preciso, pois, que haja possibilidade de formular, e de formular indefinidamente, proposições novas.*” (FOUCAULT, 1996, p.30) Ao não confundir o ser da verdade com a sua entificação científica, Foucault pode abri-la à temporalização, às suas aberturas e fechamentos epocais.

Em suma, a arqueologia reconhece três níveis de análise da verdade em um discurso: há a verdade como adequação de uma proposição àquilo que ela se refere; há a verdade como coerência intrínseca de uma teoria; mas há, também, aquele nível de surgimento de enunciados que marcam as descontinuidades e transformações inerentes à história de nosso pensamento quando escrita como uma história das transformações dos jogos de verdade. Tal decupagem, note-se bem, revela uma tensão e uma complementariedade entre esses três níveis de análise. Pois, para que uma proposição científica seja verdadeira do ponto de vista da adequação (1), ela precisa estar integrada de forma coerente com o nível da sistematicidade de uma disciplina (2); tal sistematicidade, contudo, conhece um fora, um espaço que lhe escapa e que permite que toda uma dinâmica de transformações aconteça, espaço que funciona como condição de possibilidade para a aparição e variação dos enunciados de uma época (3). Um enunciado, antes de ser verificado em relação a sua correspondência ao mundo, antes também de estar no elemento de verdade de um discurso, deve ser enunciável e tornado perceptível, em suma: historicamente produzível e necessário.

Nesse sentido, não deixa de ser bastante sintomático e expressivo que em um comentário bastante rigoroso como *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Béatrice Han em sua atenta leitura de *A ordem do discurso* simplesmente não consiga distinguir estas três dimensões de análise que aqui salientamos. Como consequência, Han deverá dizer que “*é da aceitabilidade (acceptabilité) ela mesma que se ocupa a arqueologia.*” (HAN, 1998 p.141) Como se Foucault fizesse apenas história interna de algumas formações discursivas (psicologia, psiquiatria, medicina) deslocando o método epistemológico histórico em direção às ciências humanas, como já sugerira Lecourt. Porém, nesse caso, como mostramos, a arqueologia atuaria no mesmo nível da epistemologia, o que Foucault ostensivamente recusa.

De qualquer forma, o equívoco de Han é bastante instrutivo. Ele diz respeito, sobretudo, a tese central esposada no primeiro capítulo do livro de que a arqueologia de Foucault fracassa metodologicamente uma vez que, ao ficar presa ao estilo transcendental de Kant, ela acaba por reproduzir inconscientemente a circularidade *ad hoc* das condições de possibilidade dentro de uma análise tautológica do discurso. No afã de cindir a experiência intelectual de Foucault entre arqueologia – escrita sob o signo de Kant – e a genealogia – de clara influência nietzschiana – Han não pode reconhecer nenhuma dimensão produtiva, positiva e genética, ao a priori histórico foucaultiano, rebatendo sobre ele todos os vícios da doutrina transcendental. Tal leitura – que acaba gerando

contradições insolúveis no coração do pensamento de Foucault – é vítima de um erro fatal e que tal omissão aqui exposta é um signo sintomático: Han ignora que para Foucault não se trata da questão dos critérios de cientificidade, da aceitabilidade de uma teoria, confundindo epistemologia e arqueologia. Isso acontece porque ela rebate sobre o pensamento de Foucault um conceito de *a priori* ainda completamente derivado da filosofia kantiana, como se a arqueologia não fosse mais que um *kantismo sem sujeito transcendental*. A questão de Foucault, entretanto, diz respeito à emergência, à transformação, ao surgimento de enunciados novos e, conseqüentemente, o *a priori* não se diz apenas de forma negativa - como limite de toda experiência possível - mas sim, como condição positiva de toda experiência real e singular efetivada na história. Logo, não se trata de um questionamento que legitime o saber, como na empreitada fundacionista kantiana. Antes, procura-se estabelecer uma lógica das transformações que tem como consequência, exatamente, multiplicar os fundamentos dos discursos ditos verdadeiros. Por isso, a questão é compreender a historicidade produtiva interna a todo discurso o que faz com que a arqueologia distancie-se decisivamente tanto da doutrina transcendental de Kant quanto da história intrínseca da ciência de Canguilhem. Concomitantemente à predicação e à aceitabilidade destacadas por Han, há o problema da emergência/transformação de um discurso e essa é a questão exigida pela arqueologia:

“(…) o arquivo define um nível particular (…) ele faz aparecer as regras de uma prática que permite aos enunciados subsistirem e, ao mesmo tempo, se modificarem regularmente. É o sistema geral da **formação e transformação dos enunciados.**” (FOUCAULT, 2010a, p.159, grifo nosso)

Essa historicidade, como esperamos ter deixado claro, não anula o caráter sistêmico normativo do segundo nível e nem mesmo o aspecto lógico-formal no nível da proposição. José Arthur Gianotti, ao seu modo, foi quem melhor percebeu isso:

Não há dúvida de que a história do enunciado, como ele se transformou em regra técnica ou moral, por exemplo, pode estar motivando o dizer, mas o motivo não se confunde com o critério no que a regra se resolve quando se reporta a seus casos. E mesmo quando a regra se transforma conforme o resultado de suas aplicações, essa temporalidade entre o enunciado da regra e o exame de como os casos e enquadram nela desaparece quando ela se mostra outra vez como regra. (GIANOTTI, 2006, p.58)

Por isso, como já mostramos, é claro que se o que Foucault chama de função enunciativa é *condição necessária do discurso*, ela não é *condição suficiente* para que uma proposição seja verdadeira. A história da verdade de Foucault exige para si apenas a legitimidade

desse terceiro nível de análise. Ela não busca suprimir os outros dois – o que geraria uma contradição performativa insolúvel - ainda que problematize de forma crítica as premissas dogmáticas que fundam tais análises. Logo, é certo que quando descrevemos a forma como um juízo se processa em sua relação com uma regra que se aplica, a dimensão arqueológica é colocada entre parêntese, tal como defende Gianotti. Isso, entretanto, em nada inviabiliza as investigações de Foucault, pelo contrário, apenas reforça seu caráter inovador do ponto de vista analítico. Gianotti, inclusive, acaba por reencontrar esses três níveis de análise que destacamos, ainda que para ele, seguindo uma leitura bastante pessoal da filosofia de Wittgenstein e preocupado sobretudo com questões onto-lógicas, a ênfase seja colocada nos dois primeiros níveis anteriormente destacados:

“Cabe então distinguir três aspectos do funcionamento de uma regra. Primeiro, como ela serve de critério para distinguir estados ou comportamentos adequados ou não. Segundo, o que ela pressupõe como indubitável para sua descrição possível. Terceiro, sua própria história, como ela se formou e gerou um tipo de comunicação”. (GIANOTTI, 2006, p. 58)

Logo, as regras de um jogo de verdade entrelaçam-se historicamente e, ainda que em seu uso cotidiano, ou experimental científico, a historicidade seja posta entre parênteses, tal uso não anula a dimensão histórica de transformação e variação intrínsecas à relação entre a regra e seus casos. Por isso, é preciso insistir como Foucault nunca assumiu uma posição relativista quanto à verdade, mas apenas destacou a importância de uma investigação histórica do conjunto de regras através das quais constituímos e limitamos nossos discursos verdadeiros. O pensamento tem como elemento a verdade e, ao mesmo tempo, encontra-se aberto dentro de um horizonte histórico. Eis o signo maior para Foucault, como vimos, da filosofia a partir da modernidade: exigência paradoxal e problemática frente a qual sua reflexão, reconhecidamente complexa, busca estar à altura.

Uma arqueologia do saber, portanto, diz respeito à pesquisa histórica dos sistemas de regras através dos quais um discurso é efetivamente dito e percebido, um objeto do saber é produzido e um processo de subjetivação acontece. Daí um comentário decisivo de Foucault sobre seu projeto e que sintetiza o que até aqui foi dito:

Em suma, a história crítica do pensamento não é nem uma história das aquisições nem uma história das ocultações da verdade; é uma história **da emergência** dos jogos de verdade: história das veridicções entendidas como as formas segundo as quais sobre um domínio de coisas se articulam discursos **suscetíveis de serem ditos verdadeiros ou falsos**: quais foram as condições desta emergência, o preço que, de alguma forma, fora pago, seus **efeitos sobre o real** (...) Dito de outra forma, não a descoberta das coisas verdadeiras, mas as regras segundo as quais, sobre um determinado

número de coisas, o que um sujeito pode dizer assinala a questão do verdadeiro e do falso. (FOUCAULT, 2001b, p.1451, grifo nosso)

Mas, agora que definimos o problema de uma história da verdade e de uma problematização do saber marcando sua diferença com um questionamento estritamente epistemológico, é preciso colocar outra aresta entre arqueologia e epistemologia. Devemos nos perguntar sobre a posição judicativa reivindicada pelo questionamento epistemológico, pois tal ponto será definitivo para mostrarmos a inflexão arqueológica. Nesse sentido, cabe um aprofundamento sobre o tema da *descontinuidade*.

1.3.1 Continuidade descontínua

Definida o problema da uma história da verdade, é possível então circunscrever aquela que é a diferença fundamental entre arqueologia e epistemologia, a saber: a recusa da *noção de recorrência* por parte de Foucault. O que nos leva de volta à questão da descontinuidade tal como proposta por filósofos como Bachelard e Canguilhem através do conceito de ruptura epistemológica.

Uma forma de compreender tal conceito é lembrarmos, como exemplo, o famoso comentário de Bachelard em sua *Filosofia do não* quanto à descontinuidade entre a física contemporânea e a newtoniana: “a ciência contemporânea convidando-nos a uma nova forma de pensamento, conquista para si um novo tipo de representação e, conseqüentemente, um novo mundo” (BACHELARD, 1975 p.110). Como podemos ver, ao se distanciar de uma reflexão realista *stricto sensu*, o questionamento histórico trabalha para além do paradigma clássico da representação. Pois, uma vez distante da ideia de que a linguagem possa representar plenamente a realidade material, as mudanças conceituais entre momentos de desenvolvimento de uma ciência *ao mesmo tempo em que reformulam nosso entendimento do mundo, também o apresentam de uma nova forma*. Trata-se, portanto, de recusar um dualismo duro entre esquemas conceituais e realidade. Em todo caso, se a verdade, ou a efetividade, apenas podem aparecer dentro de uma relação na qual elas são constituídas, a objetividade não é simplesmente descartada, mas sim tão objetiva quanto possível dentro dos limites estruturais de um saber específico. O que significa dizer que encontramos na ciência não a descoberta definitiva do real, mas um longo processo de objetivação da realidade.

Vejamos um exemplo: dentro da teoria da relatividade não há uma terminologia sobre o espaço tal como ele é compreendido na mecânica clássica. Não podemos

simplesmente pegar os enunciados newtonianos sobre esse conceito e traduzir diretamente na linguagem einsteiniana, já que seria uma tradução claramente inadequada. Também não existem termos ou conceitos na teoria da relatividade que nos permitam expressar o sentido preciso do espaço clássico. Por conseguinte, há uma descontinuidade parcial entre essas duas teorias físicas. Como se entre uma física e outra houvesse um “hiato léxico-gramatical” de difícil transposição. Isso porque, como argumenta Bachelard, há tanto uma variação muito grande dentro do espectro de questões que cada teoria busca responder, quanto uma distância entre as premissas das quais elas partem, a saber, a diferença entre uma geometria euclidiana e uma geometria não-euclidiana. Logo, há uma descontinuidade irreduzível entre elas, como nota Bachelard: “não há transição entre o sistema de Newton e o sistema de Einstein. Não se vai do primeiro ao segundo acumulando conhecimento, redobrando os cuidados das medições, retificando um pouco os princípios. É preciso, ao contrário, um esforço de inovação total” (BACHELARD, 1989, p.42).

Tal colocação, capaz de gerar um mal-estar para um filósofo realista, é consequência necessária da recusa por um questionamento sobre a coisa mesma. De um conceito não se trata de perguntar – como Sócrates nos diálogos platônicos – sobre a sua essência: o que é o Bem, a justiça, ou adaptando ao nosso problema, o que é o espaço? Pois, tal pergunta já nos revela de antemão o acolhimento de uma linguagem que tem sua base na ideia de representação. Para uma “filosofia do conceito” como a epistemologia francesa, trata-se de perceber que o discurso da física, tal como uma linguagem, apenas ganha seu sentido dentro de uma estrutura de termos que remetem incessantemente uns aos outros, interditando tal pergunta sobre a essência em que a linguagem remeteria diretamente a coisa mesma. Dentro de um esquema conceitual determinado, de estilos de pensamento que diferem, de linguagens geométrica-matemáticas impossíveis, um conceito exige uma análise descritiva e diferencial e não uma definição essencial.

Como então traduzir as questões de uma física à outra se suas próprias premissas diferem? Pois *entre* os dois conceitos de espaço há *uma geometria* de diferença. Outra concepção de mundo, como diz Bachelard. Podemos, nessas condições, falar que uma teoria é “mais verdadeira” que a outra? Existiria progresso teórico propriamente dito, ou mera diferença pragmática? A questão propriamente filosófica então se coloca: tal descontinuidade irreduzível, todavia, não levanta o espectro do irracionalismo historicista?

A resposta da epistemologia francesa é, categoricamente, negativa. Nesse sentido, devemos estar atentos como em um livro fundamental de sua experiência intelectual - *A filosofia do não* - Bachelard parece estar surpreendentemente próximo de uma visão “progressista” da ciência, enfatizando constantemente as retificações e remanejamentos inerentes ao desenvolvimento histórico do discurso científico. Na verdade, seu famoso conceito de ruptura é apresentado em dois sentidos precisos que nada tem a ver com uma relativização absoluta da verdade. Primeiramente, Bachelard nos lembra que a ciência é construída a partir de uma ruptura com a *doxa* do senso comum: “O mundo em que pensamos não é o mundo em que vivemos” (BACHELARD, 1975, p.110). Em segundo lugar, quando ele utiliza este conceito dentro do campo epistemológico (*rupture épistémologique*) o fará dentro de um esquema dialético em que a negação de uma verdade científica por uma nova, longe de instalar uma descontinuidade radical, suprassume a anterior: “Generalizações a partir do não devem incluir o que este nega. Na verdade, todo o desenvolvimento do pensamento científico no último século deriva de tais reorganizações dialéticas, que suprassume o que é negado” (BACHELARD, 1975, p.137).

A descontinuidade epistemológica exige como superação de um quadro de crise um juízo crítico. Para a historiografia francesa, o pensamento científico progride por oscilações e mutações de esquemas conceituais, porém não há uma descontinuidade absoluta, pois isso interditaria a possibilidade de um juízo relegando a epistemologia ao mero papel descritivo histórico. Porém, como Bachelard e Canguilhem não cansarão de afirmar o *juízo epistemológico tem caráter normativo*. É nisto que a historiografia em ciência difere de uma história meramente descritiva sobre as coisas do passado. A história é parte do trabalho epistemológico, mas não substitui o momento puramente reflexivo do juízo epistemológico. Essa afirmação da posição normativa de um juízo assinala como o progresso, mesmo descontínuo, continua a ser a linha de força mestra da epistemologia francesa: “A temporalidade da ciência é um crescimento no número de verdades, um aprofundamento na coerência das verdades. A história da ciência é esse crescimento e aprofundamento” (BACHELARD, 1972, p.139). A ruptura com Comte não é, portanto, total.

1.3.2 Segundo deslocamento: a recusa do juízo epistemológico

Tal questão toca aquela que é, certamente, a diferença de orientação fundamental entre a epistemologia francesa e a arqueologia de Foucault. Pois, tanto em Koyré e Bachelard, quanto em Canguilhem, encontraremos a posição normativa judicativa reivindicada pela história da ciência. História que ao se filiar ao presente julgará o passado da atividade científica em questão, avaliando-a do ponto de vista da produção, do aprofundamento e da coerência de uma verdade.

Mas o que isto pode significar? Não dissemos anteriormente que a condição maior para a prática bem fundada em epistemologia era exatamente sua recusa do papel fundacionista em que a filosofia enunciaria a verdade da ciência? Sua astúcia não era exatamente esta exterioridade que lhe permitia uma história crítica da racionalidade a partir do confronto com o discurso positivo? Como agora falar de um juízo judicativo em relação ao conhecimento sem recair nas ilusões fundacionista, ou realistas, anteriormente conjuradas?

Acontece que a epistemologia não é apenas uma história factual, mas sim um entrelaçamento entre historicidade e filosofia. Dentro desse entrelaçamento, a filosofia não pode fundar, mas deve – de direito - realizar juízos sobre a eficácia de um pensamento. Em outras palavras, obviamente não cabe à filosofia - enquanto epistemologia - produzir critérios para a ciência, mas cabe a ela uma reflexão sobre tais critérios. Como mostrou de forma definitiva entre nós Machado (2006, p.15-48), a epistemologia não funda, mas explicita e elucida as normas e regras diretrizes de um discurso científico e, principalmente, partindo desta reflexão é capaz de julgar a produção histórica de uma determinada área de conhecimento. Ela é, portanto, uma *crítica da ciência* feita a partir de uma profunda consciência histórica de suas transformações conceituais. É nesse sentido que devemos compreender a recusa de Canguilhem à metáfora “laboratorial” do positivismo, metáfora que coloca a epistemologia como mera “memória da ciência” (MACHADO, 2006, p.40). A tal quadro, Canguilhem irá jogar com as metáforas do “tribunal” e da “escola”, salientando a *posição valorativa* da epistemologia:

Ao modelo laboratorial pode-se opor, para compreender a função e o sentido de uma história das ciências, o modelo da escola ou do tribunal, de uma instituição e de um lugar em que se enunciam julgamentos sobre o passado. Mas para isso é preciso um juiz. É a epistemologia que é chamada a fornecer à história o princípio de julgamento, ensinando-lhe a última linguagem falada por determinada ciência, a química por exemplo, permitindo-lhe assim recuar no passado, até o momento em que esta linguagem deixa de ser inteligível ou traduzível em alguma outra, mais imprecisa ou mais vulgar, falada anteriormente. (CANGUILHEM, 1994, p.13)

Para história da ciência francesa, o único lugar possível de onde o epistemólogo pode falar é a partir dos valores científicos atuais, uma vez que se colocar para fora de qualquer valoração, por exemplo através de uma “neutra descrição” de mudanças sucessivas de paradigmas, seria negar uma racionalidade inerente ao desenvolvimento da ciência. O trabalho epistemológico exige um ponto de vista capaz de fornecer bases para um juízo. Esse ponto de vista é o último estágio de desenvolvimento do discurso científico. Por isso, mesmo que Koyré, Bachelard e Canguilhem trabalhem com a ideia de descontinuidade e desenvolvam uma crítica à positividade de uma verdade dogmática e definitiva, *eles não rompem definitivamente com a ideia de progresso*. Pelo contrário, “o progresso histórico é tomado como a dinâmica própria da cultura científica” (MACHADO, 2006, p.42). É no saber científico que encontramos a contraprova essencial do progresso histórico do saber racional.

Para bem julgar o passado, o historiador deve conhecer, conseqüentemente, muito bem o presente da teoria estudada. Como afirma Bachelard: “Uma história que se esclarece pela finalidade do presente, uma história que parte das certezas do presente e descobre, no passado, as formações progressivas da verdade” (BACHELARD, 1951, p.44). Fixando-se nesta perspectiva, o epistemólogo pode estabelecer descontinuidades históricas, ao mesmo tempo em que distingue aquilo que é um resultado rigorosamente orientado de um passado já superado e caduco: esta velha casa abandonada habitada por personagens como o flogístico, a geração espontânea, ou a teoria dos vórtices cartesianos. Tudo se passa como se o presente científico não nos trouxesse uma verdade imutável, mas sim nos oferecesse o único ponto de vista possível para uma *reapropriação* racional, progressista e efetiva do passado. A epistemologia histórica, nesse sentido, não está tão longe da posição de um racionalista como Granger:

É, portanto, se colocando no interior mesmo do passado destas formas de conhecimento que a história descobre uma estrutura, procurada ou esperada, mas cuja direção, em todo caso, dá ao trabalho científico uma consistência e uma orientação que a história geral dos fatos humanos raramente pode apresentar sem artifício. (GRANGER, G. 1994, p.368)

O discurso científico tem, portanto, uma consistência intrínseca e experimental que exige do julgamento epistemológico o reconhecimento do momento presente da disciplina científica em questão como instaurador de um horizonte de racionalidade. A

norma aplicada dentro do juízo em epistemologia, portanto, é instaurada pela própria ciência e recuperada reflexivamente pela epistemologia. Como sintetiza Machado:

A epistemologia não é norma da ciência porque cada ciência possui sua própria norma de julgamento. A epistemologia não produz critérios de científicidade; reflete sobre os critérios presentes nas ciências, explica-os, elucida-os e, ponto fundamental, utiliza-os para julgar a produção histórica de conhecimentos em determinada ciência. E, como a ciência é permanente progresso, e este é o aperfeiçoamento da racionalidade, produção cada vez mais perfeita de verdade, o critério, o princípio de julgamento da história de uma ciência é sua atualidade. (MACHADO, 2006, p.42)

Em outras palavras, como mesmo dentre as discontinuidades conceituais o progresso é a propriedade essencial do discurso científico, a atualidade de tal discurso tem *caráter normativo*. Normativo, mas não imutável, ou *a priori*, visto que como toda verdade científica é provisória, a posição atual da teoria também o é. Os critérios de julgamento conhecem uma historicidade própria à história da racionalidade em questão. A força crítica dessa posição já pode ser claramente visualizada: ao mesmo tempo em que permite um desvencilhamento da crença metafísica na marcha positiva da razão, ou na verdade dogmática desde sempre escrita nas coisas, ela impede que a análise desemboque no abismo do relativismo histórico, ou no ceticismo generalizado. Dessa forma, é certo que a epistemologia “quebre o discurso da Verdade no qual a tradição embalsamara o trabalho científico” (LEBRUN, 2006 p.140), mas isto apenas com a condição de reconhecer o “*erro mais recente*” como *verdade provisória* e, assim, sustentar de forma matizada o progresso como linha de força intrínseca à história da ciência. Por isso, como bem notou Dews (1995), é preciso cuidado quando aproximamos de forma muito rápida Foucault e a tradição da epistemologia francesa, principalmente se levamos em consideração apenas os comentários que este último fizera de tal tradição. Isto porque, muitas vezes, Foucault parece absorver seus mestres em sua própria posição o que nem sempre acontece sem dissonâncias importantes.

Em síntese, a *descontinuidade* não tem como consequência necessária a incomensurabilidade entre diferentes teorias, uma vez que não se trata de uma reflexão estritamente historicista que coloca o problema da tradução entre diferentes teorias como seu problema central. Pelo contrário, tais discontinuidades e rupturas são precisamente aquilo que exigem um juízo e é exatamente neste entrelaçamento entre história e filosofia que uma investigação epistemológica se concretiza. A tradução entre teorias não é o problema mais relevante para a epistemologia francesa. O que importa é a compreensão

de maneiras distintas de estar na verdade e, dessa forma, desenvolver um melhor entendimento e compreensão do atual discurso científico. O acento está na capacidade de fazer distinções normativas e não em descrições puramente históricas.

Com Foucault, por outro lado, a descontinuidade não acontece no mesmo nível trabalhado pelos historiadores da ciência. Consequência do ampliamto do campo da história da ciência para o do saber, a arqueologia não fará recurso à ideia de recorrência e, conseqüentemente, *as condições para um juízo epistemológico encontram-se descartadas*. Pelo contrário, a arqueologia exigirá para si, *apenas*, uma posição descritiva capaz de *assinalar a diferença na história do saber*: “somos diferença, nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras” (FOUCAULT, 2010, p.160). Por isso, a arqueologia não é uma epistemologia, apesar da dimensão histórico-crítica partilhada por ambas as investigações. Ela não emite um juízo epistemológico e, nesse ponto, a separação com Canguilhem e a história das ciências francesa é absoluta.

Mas, mais do que isso, tudo se passa como se através da ideia de recorrência a história da ciência encontrasse um limite em sua crítica à razão feita a partir de uma análise sobre o conhecimento positivo. Pois, ao fixar-se exclusivamente dentro da historiografia dessa forma de saber típica à racionalidade ocidental moderna - a ciência - a epistemologia, ainda que problematize o desenvolvimento da razão dentro da história, apenas o pode fazer de antemão assumindo a posição progressista intrínseca a qualquer discurso científico. Ou seja, a crítica da razão realizada pela epistemologia - com sua noção de recorrência e sua prática judicativa - *está de antemão comprometida com os valores que ela visa criticar*. Há uma circularidade em fazer a crítica da ciência a partir da própria ciência que remete a um compromisso com a racionalidade científica assinalando um pressuposto não problematizado. Eis, parece-me, o limite próprio a um questionamento epistemológico que a arqueologia ativamente recusa. Para Foucault, conseqüentemente, será preciso buscar traçar de forma positiva os contornos de uma arqueologia de nosso pensamento para além dos pressupostos e limites da atividade epistemológica.

Pois, afinal, não é exatamente no confronto com esse programa de pesquisa que Foucault poderá apontar como a razão, em seu longo processo de autossuperação, traz em si, também, a raiz da exclusão e dos dogmatismos? E, nesse sentido, não devemos afirmar que uma história das ciências é, apesar de seus dignos esforços, uma história positiva feita do ponto de vista dos vencedores, dos discursos que se efetivaram, historicamente, como

aqueles que *dizem toda a verdade* possível sobre o homem e o mundo? Discursos esses, então, que participam ativamente da nossa forma atual de dominação? Daí esse comentário decisivo de Foucault:

(...) um dos grandes fatos no pensamento filosófico na França, ao menos há 20 anos, ganha todo seu sentido na medida em que a história tem por função mostrar como aquilo que é nem sempre foi, isto é, mostrar que é sempre na confluência dos encontros, acasos, no fio de uma história frágil, precária, que são formadas as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes. O que a razão reconhece como sua necessidade, ou antes, o que as diferentes formas de racionalidade dão como sendo necessárias, podemos perfeitamente fazer a história e reencontrar os lugares de contingências de onde elas emergiram; o que não quer dizer, entretanto, que estas formas de racionalidade sejam irracionais; quer dizer apenas que elas repousam sobre um solo de práticas humanas e da história humana, e porque estas coisas foram feitas, elas podem a condição que nós compreendamos como elas foram feitas, serem desfeitas (...). Não admito a identificação entre razão com o conjunto de formas de racionalidade que puderam, em certo momento, em nossa época e ainda mais recentemente, ser dominantes em tipos de saberes, formas de técnicas, modalidades de governo e de dominação, domínios nos quais se produzem as principais aplicações da racionalidade. Para mim, nenhuma forma dada de racionalidade é a razão. (FOUCAULT, 2001b, p.1268/1266)

A colocação de Foucault é clara e, ao mesmo tempo, desconcertante: “*Não admito a identificação entre razão com o conjunto de formas de racionalidade (...) Para mim, nenhuma forma dada de racionalidade é a razão.*” Desconcertante pois ao negar qualquer identificação da razão com suas formas históricas determinadas, Foucault parece interditar qualquer conceito positivo de razão, insistindo em uma dialética negativa entre indeterminação e determinação. A partir daí, está aberto a via para o divórcio com a exigência de recuperação da imagem progressista da razão a partir da pluralização de formas de racionalidade históricas. O que, obviamente, não se dá sem problemas uma vez que a partir de então Foucault terá que lidar com a objeção da ausência de um juízo e de critérios de julgamento, o que o levaria perigosamente para perto de um relativismo absoluto. Contudo, sobre isso, cabe a ressalva: afinal, por que a arqueologia – *enquanto prática filosófica* - deveria comprometer-se com as exigências do juízo epistemológico, se a norma de tal juízo é instaurada por um discurso exterior à filosofia? Como Foucault sempre insistiu, a filosofia não deve justificar o já conhecido, mas sim criar condições de pensá-lo criticamente: “(...) a filosofia não tem de compartilhar o verdadeiro e o falso no domínio da ciência. Ela tem de exercer perpetuamente sua crítica ao que é logro, engano e ilusão, e é nisso que ela joga o jogo dialético da sua própria verdade” (FOUCAULT, 2010, p.321).

Definitivamente, a arqueologia não é uma epistemologia.

2.

ESTRUTURA E HISTÓRIA

O que quer dizer, de um modo geral: não mais poder pensar um pensamento e inaugurar um pensamento novo?

- Michel Foucault

A explicação é óbvia: O jardim de caminhos que se bifurcam é uma imagem incompleta, mas não falsa, do universo tal como o concebia Ts'ui Pen. Diferentemente de Newton e Schopenhauer, seu antepassado não acreditava em um tempo uniforme, absoluto. Acreditava em infinitas séries de tempos, numa rede crescente e vertiginosa de tempos divergentes, convergentes e paralelos. Não existimos na maioria desses tempos; alguns existem o senhor e não eu. Noutros, eu, não o senhor; noutros, os dois. –

- Jorge Luís Borges

Como vimos, a arqueologia não se limita à história interna de um discurso científico, antes, se lança em uma descrição de *sistemas de possibilidade* do saber. Sua hipótese de base é que há limites para aquilo que pode ser dito, ou percebido por um discurso antes mesmo que ele adentre a necessidade intrínseca do conhecimento científico. Há uma inconstância histórica, estratos que definem a necessidade e impossibilidade dentro do campo complexo de relações que a arqueologia descreve. Como sintetiza um comentador arguto como Lebrun - *“para Foucault, seria impossível pensar, durante o Renascimento, alguma coisa como o vivente; impossível à época do homem preservar a transparência do cogito; necessário que a história natural seja contemporânea de Descartes.”* (LEBRUN, 1989, p.49)

Mas, como entender esse jogo entre contingência e necessidade que Foucault entrelaça por toda sua obra? Como compreender a fina tensão entre erudição histórica e rigorosa formalização sistêmica do saber? Quais consequências tal problema traz para uma histórica crítica do pensamento? Questões centrais para que possamos definir de forma positiva a ideia de arqueologia como crítica. Para respondê-las, propomos nos deter – primeiramente - naquele que julgamos ser o livro fundamental da experiência intelectual foucaultiana durante a década de 60: *As palavras e as coisas*.

Mais do que isso, indiquemos de antemão nosso viés de leitura: *“O que tentei fazer foi introduzir análises de estilo estruturalista em domínios nos quais elas ainda não*

tinham ainda penetrado, ou seja, no domínio da história das ideias, da história dos conhecimentos, da história da teoria.” (FOUCAULT, 2001a, p.611). É assim que Foucault define seu propósito em uma entrevista de 1967, portanto, pouco depois da publicação de *Les mots et le choses*. Declaração duplamente desconcertante, pois por um lado sabemos como mais tarde Foucault irá negar veemente tal selo e, por outro, é legítimo se perguntar como um pensamento marcado por uma profunda sensibilidade histórica poderia andar de mãos dadas com as análises formais tão características do estruturalismo. Tais questões nos são pertinentes, uma vez que sem o recurso às ideias comuns ao estruturalismo e aos métodos de análise empregados em linguística estrutural, pouco podemos compreender da experiência arqueológica. Mais do que isso, sem enfrentarmos a forma como Foucault desarma a suposta dicotomia entre história e estrutura provavelmente percamos um dos aspectos centrais de sua experiência intelectual. Dessa forma, deixemos de lado as polêmicas de Foucault com seus contemporâneos – assim como as tediosas discussões classificatórias: Foucault, um estruturalista? - e experimentemos pensar, *inicialmente*, seguindo esta indicação dada por ele antes da cisma com a *estrutura*.

2.1 O Inconsciente positivo do saber

A grande tese do livro de 1966 é que cada uma das *epistemes* descritas (renascimento, classicismo e modernidade) partilham diferentes sistemas de regras, de normas, de premissas, que definem os encadeamentos lógicos dos argumentos, os valores cognitivos que devem ser observados, a razão de veracidade dentro do campo de enunciação do saber. A arqueologia insiste que o que é possível de ser dito, ou mesmo percebido, por um discurso racional marcado pela pretensão à veracidade, encontra-se delimitado por regras anônimas sobre as quais o sujeito do enunciado não pode ter plena consciência ou apresentar-se como pleno polo constituinte de sentido. Pois para Foucault, o pensamento nunca encontra seu começo absoluto em uma subjetividade fundante, antes, “*encontra-se determinado por condições e regras (...) como qualquer discurso que tenha pretensão racional*”. (FOUCAULT, 2001a, p.1152). Ao descrever tais condições e regras a arqueologia se distancia das pretensões fundacionistas de um sujeito soberano, enfatizando como o jogo do pensar se arma anteriormente a distinção sujeito-objeto: há sempre um *pensa-se* (on pense) anterior ao *eu penso* (je pense). A ideia de uma primazia

do discursivo - deste inconsciente impessoal e autônomo do pensamento - faz com que o sujeito sempre esteja situado dentro de um espaço relacional que lhe é determinante.

Em um texto de 1972 - *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* - Gilles Deleuze mostrava que a principal inovação do pensamento estruturalista baseava-se na descoberta dessa ordem do *simbólico*. Pois o pensamento tem a tendência de oscilar na dialética entre real e imaginário. Como quando a filosofia clássica nos fala do entendimento puro – de sua natural aptidão para a apreensão plena do real, da verdade - em contraste com os enganos poderosos da imaginação e dos sentidos. Ou quando no romantismo, ao contrário, damos plenos poderes à imaginação como única força criadora capaz de se colocar para além da finitude de nosso conhecimento (DELEUZE, 2002, p.219).

Ora, com o estruturalismo, trata-se de evitar tanto a fusão entre real e imaginário, quanto sua dispersão autônoma. Pois entre eles desdobra-se uma *costura*, uma terceira ordem mais profunda que funciona como princípio de consistência estruturando a necessidade interna de um discurso:

a estrutura se encarna nas realidades e nas imagens segundo séries determináveis; mais ainda, elas as constituem encarnando-se, mas não deriva delas, sendo mais profundas que elas, subsolo para todos os solos do real como para todos os céus da imaginação. (DELEUZE, 2002, p.223)

É assim, ainda segundo Deleuze, que em “linguística o objeto estrutural irá aparecer irreduzível à palavra e suas partes sonoras”; ou ainda, que “Jacques Lacan encontrará um terceiro pai - o *Nome-do-pai* - para além do pai real e de suas imagens fantasmáticas”. Por detrás da história das ideias e de sua representação, também Foucault encontrará “*um solo mais profundo, subterrâneo, que constitui o objeto daquilo que ele chama de arqueologia do pensamento*” (DELEUZE, 2002, p.222).

Tal irredutibilidade da ordem simbólica à ordem do real e da imaginação desdobra-se no pensamento francês do pós-guerra em diversas direções de investigação. Com o estruturalismo podemos dizer¹², de forma esquemática, trata-se de pensar diversos campos de nossa vida social e cultural – como as trocas matrimoniais (Lévi-Strauss), os processos de determinação de valor de mercadorias (Althusser), a articulação entre subjetividade e linguagem (Lacan) – através dessas estruturas formadas por elementos

¹²Devo muitas das minhas considerações sobre Foucault e o estruturalismo ao curso ministrado pelo prof. Vladimir Safatle em 2011 na universidade de São Paulo. Curso este que teve por tema o pensamento de Michel Foucault. Retomo aqui livremente minhas anotações sobre suas aulas.

diferenciais que se organizariam tal como um sistema linguístico impessoal e autônomo. Isto levava o estruturalismo a derivar três consequências maiores para o campo das ciências humanas (SAFATLE, 2011, p.79):

(1) a compreensão da ordem estrutural como um *campo transcendental* entendido no sentido kantiano do termo, ou seja, como uma ordem que funciona tal como um a priori para a construção de qualquer objeto da experiência;

(2) *O caráter inconsciente das estruturas*, caráter que determina o movimento reflexivo pelo qual se toma consciência de tal ordem. Isso traz duas consequências centrais à atividade crítica: em primeiro lugar, toda estrutura é constituinte da consciência. Por isso, por mais que um “eu” realize, por exemplo, uma *epoché*, nunca ele pode ter uma experiência fenomenológica imediata de tal campo; em segundo lugar, se apenas através de uma experiência reflexiva posso trazer à consciência tais estruturas, isso se dá sempre dentro dos limites cognitivos da consciência, limites dados pela própria estrutura. Ou seja, há a possibilidade de objetivá-la, porém, tal objetivação paradoxalmente será contida dentro da organização a ser objetivada. A reflexividade é reconhecida, entretanto, encontra-se limitada;

(3) *daí a crítica à forma antropológica do pensamento*. Pois o que o questionamento que parte sempre da posição do sujeito como referência positiva da presença de sentido não percebe é como antes de ser constituinte, o sujeito apresenta-se determinado como suporte da ordem estrutural. Dessa forma, o problema é exatamente um trabalho reflexivo sobre estruturas formais cujas regras determinam a configuração do campo de discursos possíveis, o que problematizará toda filosofia que insiste na unidade e primordialidade fundante da consciência, seja a partir da transparência autoevidente de um cogito, seja a partir da questão de *direito* da unidade da apercepção.

A ideia de uma exterioridade constituinte do conhecimento é trabalhada de forma original por Foucault e mostra-se de fundamental importância para a compreensão, como já vimos, da singularidade da arqueologia quando contrastada com as análises em história da ciência. Contraste que fica claro neste preciso comentário de sua introdução à tradução para o inglês de *As palavras e as coisas*:

Eu não opero no mesmo nível que habitualmente é o dos historiadores da ciência. (...) na verdade, o historiador refaz o progresso das descobertas, a formulação dos problemas, registra o tumulto das controvérsias; ele analisa também as teorias em suas economias externas. Em suma, ele descreve os

processos e os produtos da consciência científica. Por outro lado, entretanto, ele busca restituir aquilo que escapou desta consciência: ele descreve o inconsciente negativo da ciência. (...) Eu gostaria, de minha parte, de expor o *inconsciente positivo do saber*: um nível que escapa à consciência do pesquisador, e, entretanto, faz parte do discurso científico. (FOUCAULT, 2001a, p.878-879)

O que entender por “*inconsciente positivo do saber?*” Lembremos como em *As Palavras e as coisas*, Foucault pôde aproximar história natural, análise das riquezas e gramática, mostrando como estruturalmente há uma partilha de regras entre estes diferentes campos do saber empírico, como uma ordem simbólica subjacente à pré-história das ciências humanas. Por exemplo: a partir de uma descrição comparativa entre épocas, Foucault sustenta que é apenas na idade clássica que uma ciência geral da ordem se coloca como horizonte possível para o conhecimento. Fundada em uma distinção rigorosa entre identidade e diferença – que rompe com a ordem da semelhança renascentista - há o estabelecimento da evidência como valor cognitivo superior aliado ao primado da representação: a filosofia e a ciência como espelhos da natureza, a verdade como correspondência direta entre ser e ideia adequada. Possibilitadas pelo surgimento de um novo regime de signo, a análise aparece como método capaz de ordenar as naturezas simples, enquanto a taxonomia organiza o campo de representações complexas. Esta configuração do saber abre um horizonte do pensamento que permite o surgimento da história natural, da gramática geral e da análise das riquezas, discursividades que compartilham um solo comum de ordenação. Sistema de organização do pensamento que historicamente fora recoberto “*pelas positivities que pertencem ao nosso saber, deformamo-lo e mascaramo-lo através de categorias que são nossas. Esquece-se que nem o homem, nem a vida, nem a natureza são domínios que se oferecem espontânea e passivamente à curiosidade do saber*” (FOUCAULT, 2007, p.99).

O motivo principal da arqueologia é derivar de análises históricas precisas e rigorosas a organização imanente ao campo das problematizações da verdade e da produção de empiricidades. Há sem dúvida aqui uma multiplicação discursiva, linhas heterogêneas que não podem ser absolutamente reduzidas a um fio de força único. Mas há também – pressuposição de base da arqueologia que fica absolutamente claro por todo o livro de 66 – uma estruturação relacional, determinante, que confere uma necessidade ao discurso positivo de uma época. O que a arqueologia descreve é exatamente essas relações em que uma pluralidade de formações discursivas, aparentemente independentes, entrelaçam-se a partir da regularidade de determinadas séries de

enunciados que as atravessam. Esse espaço relacional constitui um campo de consistência para o pensamento, determinando sua possibilidade de aparição e dispersão. Em outras palavras, as empiricidades constituintes da história do que modernamente chamamos de ciências humanas são lidas como *práticas* que encarnam um *campo transcendental inconsciente* que não se confunde com elas. É exatamente esse campo imanente e, ao mesmo tempo, constituinte dos saberes, que Foucault chamou de *inconsciente positivo do saber*.

Note-se, contudo, que apesar do uso do termo inconsciente, Foucault sempre renegará um método hermenêutico: a questão não é o jogo de interpretações de um sentido suposto, velado, ou dissociado, mas sim o *espaço de dispersão dos enunciados*. Sistema anônimo e que é determinante tanto do sujeito do conhecimento, quanto do plano de objetos estudado. Uma investigação que, como George Canguilhem bem percebeu (CANGUILHEM, 1967, p.600-618), insere obliquamente Foucault em uma tradição de pensamento marcado pelo *estilo transcendental* de Kant e Husserl. Lebrun também chega a comparar tal *inconsciente positivo do saber* com as estruturas eidéticas desveladas pela redução fenomenológica de Husserl (LEBRUN, 1989, p.49). Porém, tais comparações devem ser limitadas a uma *semelhança de família*, pois como deixaremos bem claro, a arqueologia tem duas características que a levam para bem longe das aventuras do transcendental em solo alemão: ela é marcada, sobretudo, pela contingência histórica e pela impessoalidade.

2.2 O giro da problemática transcendental

Para que possamos definir de forma rigorosa a arqueologia como uma forma de crítica, é preciso que bem definamos as transformações que este questionamento de estilo transcendental recebe por parte de Foucault. Mais a frente veremos como, com a genealogia, o questionamento crítico receberá outra transformação que tanto se apoiará nos resultados arqueológicos, quanto buscará superar seus limites. Por ora, concentremo-nos em como Foucault pode, em primeiro lugar, retirar o sujeito de sua posição fundante, ao mesmo tempo em que abre espaço para uma problematização não antropológica do pensamento. Em segundo lugar, vejamos como Foucault rebate o campo formal e estruturante do discurso ao devir da história, em uma astuta recusa da falsa dicotomia entre acontecimento e estrutura. Dupla tarefa, portanto: (1) desconstruir a tautologia antropológica que tanto funda os discursos filosóficos quanto fundamenta a sanha

entificante da ciência em torno da natureza humana; (2) historicizar o transcendental liberando-o de uma teleologia humanista; ao mesmo tempo, recusar a neutralização do tempo e da história que a dinâmica sincrônica interna da estrutura supostamente exigiria.

2.2.1 O esgotamento da filosofia da consciência

Em uma célebre distinção que atravessa todo seu livro – *La pensée sauvage* – Lévi-Strauss marcava uma didática diferença, para nossa primeira questão, entre o “*bricoleur*” e o “*engenheiro*” (LÉVI-STRAUSS, 1962, p.7-50). O *bricoleur*, explica Lévi-Strauss inspirado pelo pensamento primitivo, é aquele que utiliza os instrumentos a sua volta, que os adapta as suas necessidades, que é capaz de se servir do que o cerca. Prática à qual os problemas do começo absoluto e da totalidade não fazem sentido algum. Já o engenheiro é aquele que busca ser senhor de seu próprio meio, de sua própria linguagem. Nesse intento, o engenheiro é o personagem de um mito, um começo total capaz de, por um ato de vontade, produzir sintaxe e léxicos próprios. Ilusão que ignora que antes de pensar e falar, o eu é pensado pelos mitos e falado pela linguagem. O engenheiro e sua engenharia são exemplos do trabalho do *savant*, mas como todo mito, eles já se encontram dentro de uma relação de bricolagem. O *bricoleur*, por outro lado, é mitopoético e, por isso, o engenheiro é uma de suas invenções. O engenheiro é um sujeito, já o *bricoleur*, a própria dinâmica do discurso mítico. O que há de belo nessa distinção de Lévi-Strauss é que ela sintetiza uma posição de investigação que se quer sem centro, sujeito, ou referência privilegiada de sentido, origem e *arché* absolutas: “*Os mitos não tem autores*” (Lévi-Strauss, 1962, p.25). Assim também com o discurso. Mas, como tal estilo impessoal de investigação irá aparecer na arqueologia de Foucault?

Começemos a perseguir tal questão a partir desta pitoresca citação de Borges que encontramos no prefácio de *As palavras e as coisas*:

Este livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que e com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia – abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro. Este texto cita “uma certa enciclopédia chinesa” onde está escrito que “*os animais se dividem em: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas.*” (FOUCAULT, 2007, p.IX)

Tal fantástica taxionomia possibilita a Foucault expor seu problema. Pois, indaga de forma astuciosa, em que consiste a estranheza, ou melhor, a impossibilidade de tal classificação? “*Não são os animais fabulosos que são impossíveis (...) o que transgride toda imaginação, todo pensamento possível, é simplesmente a série alfabética (a,b,c,d) que liga a todas as outras cada uma dessas categorias*” (FOUCAULT, 2007, p.X). A enciclopédia chinesa de Borges, com seus absurdos categoriais, expõe a destruição do lugar de ordenamento do saber, sintaxe de classificação que permite o estabelecimento seguro de operações de identidade e diferença, fundamento para toda organização taxonômica. Não conseguimos nos orientar no pensamento neste caso, pois a série alfabética apresenta-se como pura opacidade: “*A monstruosidade que Borges faz circular na sua enumeração consiste, (...) em que o próprio espaço comum dos encontros se acha arruinado*” (FOUCAULT, 2007, p. XI). Em outras palavras, a impossibilidade não está nas coisas mesmas, ou em suas denominações – por mais reais ou imaginárias que elas pudessem ser - mas sim em sua vizinhança incompreensível. Como diz Rabinow e Dreyfus, em *As palavras e as coisas* Foucault irá buscar “*(...) o espaço lógico na abertura do qual um discurso se produz*” (RABINOW e DREYFUS, 1995, p.56). Esse espaço funciona tal como um plano de consistência para práticas discursivas - *falar, classificar e trocar* - características de determinadas épocas. É a *ordem das coisas* que o arqueólogo procura para compreender as descontinuidades históricas no campo das ciências humanas, pois para Foucault os saberes positivos de uma época encontram sua configuração dentro desse espaço relacional do enunciável. O que a enciclopédia de Borges nos lembra, portanto, é como não conseguimos encadear o raciocínio, ou mesmo dizer algo de forma coerente, sem apoiarmo-nos em uma tábua de identidades, similitudes e analogias que nos preexistem e através das quais adquirimos uma forma de pensamento como por hábito.

Mas, “*que coerência é essa – que se vê logo não ser nem determinada por um encadeamento a priori e necessário, nem imposto por conteúdos imediatamente sensíveis?*” (FOUCAULT, 2007, p.XV). Questão estranha e, a primeira vista, anti-intuitiva. Afinal, nada parece ser mais empírico e evidente que nossas ordens de classificação, ordem que supostamente repousa em uma percepção evidente das coisas e uma linguagem transparente ao mundo. E, porém, basta um olhar desavisado, uma cacofonia momentânea, para que certas figuras sejam reaproximadas, que novas dessemelhanças surjam. “*De fato não há, mesmo para a mais ingênua experiência, nenhuma similitude, nenhuma distinção que não resulte de uma operação precisa e da*

aplicação de um critério prévio” (FOUCAULT, 2007, p.XV). Com esta suspeita profunda de qualquer empirismo ingênuo, ou do poder irrestrito da representação, uma definição de segmentos e relações, um espaço de antemão entrecortado em semelhanças e diferenças que permite ver as coisas e falar sobre elas se impõe. Circunscreve-se, então, o já aludido problema da ordem das coisas:

A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas, de uma certa forma, se olham entre si e que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é apenas nas casas brancas deste esquadramento que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada. (FOUCAULT, 2007, p.XVI)

Foucault define a noção de “*ordem*” de *forma próxima* ao estruturalismo. A boa compreensão deste difícil trecho passa pela definição da ordem como “*casa branca*”. Lévi-Strauss nos lembra de forma rigorosa que os elementos de uma estrutura não têm significação intrínseca e nem mesmo designação extrínseca. Eles têm apenas um sentido que é definido de forma relacional a partir única e necessariamente de sua posição (LÉVI-STRAUSS, 1963). Obviamente não se trata de uma extensão real, mas sim de um *topos* estrutural: “*Aquilo que é estrutural é o espaço, mas um espaço inextenso, pré-extensivo, puro spatium constituído cada vez mais como ordem de vizinhança, em que a noção de vizinhança tem precisamente, antes, um sentido ordinal e não uma significação de extensão*” (DELEUZE, 2002, p.225, grifo nosso). Em outras palavras, esse espaço não é uma forma vazia dentro do qual as coisas se encontram, pelo contrário, ele é um espaço constituído e entrecortado por relações entre seus elementos. Por isso, o que importa a Foucault não são as palavras em si, ou as coisas nelas mesmas, mas sim suas vizinhanças, o espaço pela qual elas se refletem e se entrecruzam, sua *topologia*, *suas relações definidas em termos sistemáticos*:

“É o espaço do fora (...) espaço no qual nós vivemos, pelo qual somos lançados fora de nós-mesmos, no qual se desenrola precisamente a erosão de nossa vida, de nosso tempo e de nossa história, este espaço que nos tormenta e nos marca é em si-mesmo também um espaço heterogêneo. Dito de outra forma, não vivemos dentro de uma espécie de vazio, ao interior do qual poderíamos situar os indivíduos e as coisas. Não vivemos no interior de um vazio que se colore de diferentes reflexos, vivemos no interior de um conjunto de relações que definem posições irreduzíveis umas as outras.” (FOUCAULT, 2001b, p.1575)

Uma arqueologia do pensamento deve ser capaz de nos desvelar essa “*região mediana*”, heterogênea e impessoal “*anterior às palavras, às percepções e aos gestos, incumbidos então de traduzi-la com maior exatidão ou sucesso (razão pela qual essa*

experiência da ordem (...) desempenha sempre um papel crítico) (FOUCAULT, 2007, p.XVII). Tal empreitada, como rapidamente percebemos, é indissociável de uma crítica à posição fundante do sujeito e a conquista de uma perspectiva que recuse a consciência como unidade fundante de toda síntese possível. Daí o confronto polêmico, por parte de Foucault, com a tautologia inscrita no coração da modernidade: o homem.

2.2.2 Le trompe-l'oeil

Em *As Palavras e as Coisas* – em clara continuidade com a investigação realizada em *O nascimento da clínica* – Foucault nos mostra como a modernidade é marcada, sobretudo, por uma transformação no *modo de ser da linguagem*: esta perde sua transparência capaz de fundar a representação para adquirir espessura e materialidade próprias, tornando-se um objeto a mais para o conhecimento, uma empiricidade, tais como a vida e o trabalho. A representação perde seu caráter de lugar e origem da verdade. Agora, ela desdobra-se não mais no espaço infinito do pensamento clássico, mas a partir da finitude do homem: “*ela é, do lado desse indivíduo empírico que é o homem, o fenômeno – menos ainda talvez, a aparência – de uma ordem que pertence agora às coisas mesmas e à sua lei interior*” (FOUCAULT, 2007, p.431). A representação agora estabelece uma relação com o ser humano, ser que “*com seu poder de fornecer representações, surge num vão disposto pelos seres vivos, pelos objetos de troca e pelas palavras*” (FOUCAULT, 2007, p.431). Com a derrocada da transparência imediata que a linguagem clássica propiciava à representação – e que permitia a Descartes, por exemplo, fazer ser e linguagem coincidirem no *cogito* – o homem encontra-se em uma ambígua posição: ele é aquele que deve, por direito, fundar todas as representações, no mesmo movimento em que apenas pode ser conhecido através delas. O característico do saber moderno - como ciências humanas - é exatamente sua delimitação por tal duplo: ao mesmo tempo em que são objetos de conhecimento *para-o-homem*, são também os meios *através-dos-quais* o homem pode vir a conhecer-se:

Em certo sentido, o homem é dominado pelo trabalho, pela vida e pela linguagem: sua existência concreta encontra neles suas determinações; só se pode ter acesso a ele através de suas palavras, de seu organismo, dos objetos que ele fabrica – como se eles primeiramente (e somente eles talvez) detivessem a verdade; e ele próprio, desde que pensa, só se desvela a seus próprios olhos sob a forma de um ser que, numa espessura necessariamente subjacente, numa irreduzível anterioridade, é já um ser vivo, um instrumento de produção, um veículo para palavras que lhe preexistem. Todos esses conteúdos que seu saber lhe revela exteriores a ele e mais velhos que seu

nascimento antecipam-no, vergam-no com toda a sua solidez e o atravessam como se ele não fosse nada mais do que um objeto da natureza ou um rosto que deve desvanecer-se na história. (...) No entanto, todos esses conteúdos (...) só tem positividade no espaço do saber, só se oferecem à tarefa de um conhecimento possível, se ligados inteiramente à finitude. (FOUCAULT, 2007, p.432-33)

A arqueologia detecta uma relação de circularidade entre fundamento e fundado: o homem é um efeito de superfície da língua, um conceito derivado da organicidade própria ao corpo, um ser que apenas efetiva sua existência a partir de objetos produzidos. Ao mesmo tempo, sua finitude limita os contornos precisos da objetividade, fazendo com que o conhecimento da língua, do organismo e do trabalho, sejam definidos a partir de sua relação com a natureza humana. Diferentemente do pensamento clássico, em que a finitude era uma derivação, uma limitação do infinito – as qualidades humanas eram definidas em contraste com a potência máxima de Deus – agora a finitude encontra-se no coração mesmo das empiricidades: “*saber finito das formas concretas de existência finita*” (FOUCAULT, 2007, p.436). Movimento tautológico que dá origem a uma dupla ilusão que a crítica arqueológica busca desfazer: por um lado, o pensamento filosófico se vê preso a um “*sono antropológico*” em que a consciência e o sujeito respondem dogmaticamente à expectativa universal de fundamentação do conhecimento; por outro lado, as ciências modernas (psicologia, psiquiatria, sociologia,) buscam determinar de forma rigorosa e positiva o conhecimento sobre o homem, entificando sua natureza.

Foucault, com a arqueologia, desfere dois golpes ao pensamento de sua época. Primeiramente, ele retoma a conhecida argumentação da circularidade entre fundamento e fundado, mostrando que tal como o ópio de Racine nos fazia dormir por causa de sua *virtus dormitiva*, as ciências humanas são capazes de conhecer positivamente o homem porque elas fundam-se na *natura humana*. Como rapidamente percebemos, nesse caso a positividade do saber sobre o homem não é provada em sua necessidade, mas apenas que não haveria razão em falar de “*ciências humanas*” caso essa condição já não estivesse aí como um fato no mundo. Isto é, caso alguém se alvorasse no direito de questionar a legitimidade desse objeto de conhecimento, as ciências humanas poderiam responder “provando” que tal objeto é estruturado e conhecido de tal modo rigoroso que tais empiricidades preenchem exatamente as suas condições, a saber, a forma da finitude humana. Ora, mas aqui, fundar não significa mais que certificar-se que a suposta universalidade e objetividade do saber é irrecusável e legítima apenas por responder a única condição capaz de torná-la válida. Nesse caso, temos uma fundamentação, ou um

pressuposto? O homem é fundamento, ou seria *ad hoc* forjado em vista da legitimação de uma “ciência do homem”? Estranho procedimento que consiste em elevar-se do condicionado à condição para, no fim, conceber a condição como simples possibilidade do condicionado¹³. Como sintetiza Foucault:

“Nessa Dobra, a função transcendental vem cobrir, com sua rede imperiosa, o espaço inerte e sombrio da empiricidade; inversamente, os conteúdos empíricos se animam, se refazem, erguem-se e são logo subsumidos num discurso que leva longe sua presunção transcendental.” (FOUCAULT, 2007, p.471)

Mas, sem dúvida, a lição de *As palavras e as coisas* é ainda mais severa. Ao mostrar como na transformação entre episteme clássica e moderna o homem surge como fundamento pressuposto de uma síntese capaz de assegurar a objetividade da representação limitando-a a partir dos contornos de sua finitude, Foucault não apenas expõe o caráter tautológico da fundação, como também insiste que ele – o homem – é necessariamente indissociável da disposição arqueológica do discurso moderno e da falência do poder representativo infinito da linguagem que marcava o período clássico. Para Foucault, é impossível que antes do aparecimento do domínio do transcendental o sujeito possa realizar a função de fundamento pleno do conhecimento. Lembremos, nesse sentido, que o *cogito cartesiano* é incapaz de assegurar a certeza das representações objetivas. Ele é, apenas, o anteparo de uma verdade solipsista que permite a prova da existência de Deus. Será Deus que terá a função de fundamento do conhecimento e mesmo, em última análise, do próprio cogito. Logo, como bem mostrou Gueroult, ainda que as meditações tenham no *cogito* seu início, não devemos confundir a ordem das razões com a ordem da exposição. Ora, já o *cogito kantiano* será a determinação de *direito* da unidade da apercepção de acompanhar toda representação possível, constituindo assim um princípio último para todo conhecimento, fundamento que não precisa de um outro infinito para sua fundamentação. O resultado da primeira Crítica é exatamente a finitude de nosso ser, seus limites se tornam os contornos sólidos da objetividade:

É que, para Descartes tratava-se de trazer à luz o pensamento como a forma mais geral de todos esses pensamentos que são o erro ou a ilusão, de maneira a conjurar-lhes o perigo (...) No cogito moderno, trata-se, ao contrário de deixar valer, na sua maior dimensão, a distância que, a um tempo, separa e religa o presente a si, como aquilo que, do pensamento, se enraíza no não-pensado. (FOUCAULT, 2007, p.447)

¹³Sobre o problema da circularidade entre empírico e transcendental ver: LEBRUN (2006, p.543-566); DELEUZE (1969, 3 série) e TORRES FILHO (2004, p.25-53).

Tudo se passa, então, como se para Foucault “houvesse *filosofia do sujeito* apenas a partir de Kant”, ou seja, é apenas na configuração da episteme moderna que o sujeito poderá aparecer como fundamento para todas as operações elementares da razão e do conhecimento objetivo (SAFATLE, 2011, p.94). Note-se que com essa reflexão arqueológica sobre o lugar do sujeito do conhecimento já é a canônica leitura hegeliana que começa a ruir. A transformação importante acontece exatamente neste ponto: a “*finitude constituinte vem substituir o infinito originário*”, como dirá Vuillemin em seu clássico estudo¹⁴ sobre *a revolução copernicana*.

O que esta comparação entre duas posições para o sujeito do conhecimento nos revela é, portanto, todo um sistema de diferenças entre um pensamento marcado por uma metafísica do infinito e outro definido por uma analítica da finitude, assim como a concomitante alteração da função do sujeito dentro de cada sistema de pensamento. Mas, ela ainda faz mais: pois, ao reconstruir os dois sistemas fazendo com que a diferença entre eles apareça como um acontecimento histórico, ela nos mostra como nossa finitude é recente e, portanto, o originário sofre uma corrosiva abertura para dentro da história. Conclusão polêmica, a finitude não é inerente ao humano, mas sim, o efeito necessário de uma disposição específica da ordem recente de nosso pensamento. Astúcia de Foucault, no mesmo movimento que ele limita as pretensões de objetivação da ciência, restringindo seu campo de conhecimento, ele percebe que economia, gramática e, sobretudo, as ciências da linguagem, nos mostram como o pensamento não tem como fundamento o sujeito, pelo contrário, exige para seu amplo desenvolvimento o reconhecimento desta ilusão que o impede de sair de tal círculo vicioso¹⁵.

¹⁴Ver a esse respeito VUILLEMIN, Jacques, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte, Cohen, Heidegger*, Paris, PUF, 1954

¹⁵Daí o papel de destaque que Foucault dará, ao final de *As palavras e as coisas*, à psicanálise e à etnologia como “*contraciências*” (FOUCAULT, 2007, p.517-36). A elas ele reserva uma função especial dentro do campo das ciências humanas. A arqueologia, nos parece, falaria deste mesmo ponto, ponto que nos revela a espessura histórica da figura do homem. Foucault explica como a psicanálise atravessa a representação para possibilitar que o inconsciente fale. Nessa região em que o representável está ausente encontramos “*as três figuras pelas quais a vida, com suas funções e normas, vem fundar-se na repetição muda da Morte, os conflitos e regras, na abertura desnuda do Desejo, as significações e os sistemas, numa linguagem que é ao mesmo tempo Lei.*” (FOUCAULT, 2007, p. 519). Morte, desejo e lei são os avessos da vida, trabalho e linguagem. Tal tríade, exterior à representação e ao conhecimento, constituem a própria raiz calcinada da finitude que funciona como “*as condições de possibilidade de todo saber sobre o homem.*” (FOUCAULT, p.519) A psicanálise ocupa um topos singular dentro da episteme moderna: casa vazia em que o homem já não é senhor, como em um estranho reflexo especular em que o eu já não mais reconhece seu próprio rosto. Ao mesmo tempo em que se insere no campo das ciências humana, ao tratar do inconsciente, a psicanálise aponta para o estilhaçamento da imagem narcísica do eu e as ilusões fundacionista de um sujeito soberano. Lança-se do exterior do discurso filosófico um desafio a toda filosofia do sujeito: ora, o que se tornou a razão e o sujeito depois de Freud, já se perguntava Jacques Lacan?

Guardemos, portanto, a forma do gesto crítico de *As palavras e as coisas*: ao fazer a reflexão filosófica se confrontar com áreas do saber positivo Foucault percebe como tais empiricidades não podem fundar-se no homem, uma vez que o próprio homem apenas se reconhece a partir de tais determinações. Daí a recusa à temática filosófica de um sujeito fundante do conhecimento. Ao mesmo tempo, as pretensões de objetivação da natureza humana são restringidas às formas históricas particulares, pois, como objetivar plenamente aquilo que é *efeito do discurso*, de seus entrelaçamentos histórico e contingentes, de suas instáveis dinâmicas relacionais e, por conseguinte, *aquilo que não pode ter o status de uma positividade plena a ser determinada e conhecida*? A arqueologia vê por detrás da orientação de ciências como a psicologia, a psiquiatria e a sociologia positivista, apenas a incapacidade de desvelar suas próprias condições de possibilidade. Ora, mas aqui não estamos frente uma retomada formal do gesto crítico kantiano?

Destaquemos, todavia, como esses “*cuasi-transcedentais*” (vida, trabalho e linguagem), como diz Foucault, diferem do transcendental kantiano em um aspecto fundamental, uma vez que estabelecem um domínio de síntese a posteriori e, exatamente por isso, *aberto a temporalidade histórica*. Sua coerência não se funda na unidade da apercepção como garantia do conhecimento, ou ainda na reativação incessante de uma evidência originária como no caso de Husserl. Pelo contrário, a lei da experiência encontra-se exatamente na “*defasagem do ser em relação à representação*” (FOUCAULT, 2007, p.336), espaço de dispersão histórica dos acontecimentos e de transformação das instâncias garantidoras de sínteses. É nessa espessura do impensado que constitui um pensamento, nessa forma exterior a um discurso que o limita e delimita

A etnologia, por sua vez, desfaz a ilusão transcendental do historicismo, colocando-se em uma posição que inverte a circularidade que o faz nascer. Ao se perguntar sobre o laço entre natureza e cultura, ela acaba por dar uma lição à filosofia da história: pois se trata de mostrar, a partir da análise das relações intrínsecas a uma sociedade, “*quais espécies de devir histórico cada cultura é suscetível*.” (FOUCAULT, 2007, p.523) Dessa forma, ela não pressupõe um modelo universal de progresso, ou uma história que ao mesmo tempo é local de formação de empiricidades e sua própria condição e origem. Pelo contrário, a historicidade poderá aparecer desvinculada de um telos, fluir próprio de espaços culturais heterogêneos que conhecem modos de desenvolvimento diferentes. O homem é sempre outro, conhecendo um devir diferente dependendo do espaço cultural em que se encontra inserido. Mais do que isso, também a história é outra, ela não tem como fio transcendental a objetivação progressiva da verdade, ou do Espírito, em uma comunidade livre moldada pelos valores humanistas europeus produzidos durante o séc. XVIII.

A partir do outro da consciência (inconsciente), do outro do ocidente (o primitivo, o oriente), psicanálise e etnologia definem-se por contraciências humanas, aquelas que situadas dentro da estrutura humanista da modernidade apontam exatamente para a erosão de seu *fundamento*: “*pode-se dizer de ambas o que Lévi-Strauss dizia da etnologia: elas dissolvem o homem*”. (FOUCAULT, 2007, p.525)

- nesse *inconsciente positivo do saber* - que Foucault crava a mira fina de um questionamento “transcendental” retrabalhado:

Essa busca das condições constitui uma espécie de neokantismo característico de Foucault. Há, entretanto, diferenças essenciais em relação a Kant [...] (as condições) estão do lado da formação histórica, e não de um sujeito universal; (...) são formas de exterioridade” (DELEUZE, 1990, p.69).

O que deve, doravante, aparecer sob a pena crítica do arqueólogo são estes “*espaços do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico.*” (FOUCAULT, 2007, p.XIX) Este espaço histórico e impessoal marcado pelo entrelaçamento entre vida, trabalho e linguagem, que Foucault denominou episteme moderna, *a priori histórico “que nos é contemporâneo e com o qual, querendo, ou não, pensamos.”* (FOUCAULT, 2007, p.337). Ordem própria ao nosso pensamento em que o sujeito não pode mais surgir como pura transparência imediata a si. Uma opacidade constituinte lança-se sobre a consciência, descentrando esta figura que não pode mais exercer-se plenamente como instância reflexiva fundante. Pelo mesmo movimento, uma ciência positiva sobre o homem encontra-se limitada, precavendo-a da ilusão metafísica de um discurso científico incapaz de perceber a circularidade dogmática de sua pretensão. A questão “*Was ist der Mensch?*” caduca, pois a natureza humana não é um fato, ou o centro do mundo, mas antes, o *trompe-l’oeil* característico de nossa modernidade. O irônico é que Foucault, ao recuperar o questionamento crítico sobre as condições de possibilidade do conhecimento, de certa forma acaba por realizar uma contrarrevolução copernicana.

Em clara sintonia com o que ele chama “*de contraciências humanas*” (etnologia e psicanálise) e com o modernismo literário representado pelo *Nouveau Roman* (Beckett e Blanchot sobretudo), a arqueologia de Foucault retira a consciência de seu caráter constitutivo, relegando essa posição a sistemas de regras e leis historicamente definidos. Tal passagem revela, ao mostrar como o transcendental não se separa plenamente do empírico, que os sistemas de possibilidade que condicionam o saber, paradoxalmente, só pode ser compreendidos como consequência de uma nova *configuração histórica* do sujeito, do objeto e da verdade que se inicia com a modernidade. Tal relação entre empírico e transcendental costurada por Foucault com seus *quase-transcendentais* deve ser compreendida, portanto, como uma recusa de todo e qualquer a priori fora da história, uma vez que não se trata de uma autonomização completa e ideal de uma estrutura ou

sistema de signos, mas sim, de um questionamento que se desenvolve *entre* a reflexão sistêmica e a descrição histórica *événementiel*.

Mas, aqui, devemos então nos perguntar: como compreender esta ambígua posição que se desenvolve *entre história e estrutura*?

2.2.3 É o estruturalismo ahistórico?

Em seu interessante estudo sobre o lugar da história no pensamento de Sartre e Foucault, Thomas Flynn dizia que “*a popular imagem de Foucault como estruturalista deveria ser seriamente questionada uma vez que nós consideremos a importância e a presença do “acontecimento” em suas histórias*” (FLYNN, 2005, p.49). Essa perspicaz afirmação nos auxilia, uma vez que bem determina os contornos da questão: afinal, segundo uma *doxa* comum, o estruturalismo seria o campo das análises e descrições sincrônicas de uma língua, nada tendo em relação às dinâmicas diacrônicas de mutação.

Saussure, em seu célebre *Curso de Linguística geral*, estabelecia tal distinção a partir das ideias de uma “*linguística estática*” e uma “*linguística evolutiva*” (SAUSSURE, 1983, 94-116). A primeira seria uma ciência das simultaneidades, “*concernente às relações entre coisas coexistentes, de onde toda intervenção do tempo se exclui*”; já a linguística evolutiva consideraria as coisas atomisticamente em “*suas respectivas transformações*” (SAUSSURE, 1983 p.95). Tal distinção era exigida pelo próprio objeto de estudo, a língua, devido às duas perspectivas pelas quais ela poderia ser abordada: em seu aspecto de sistema - em que uma série de relações entre elementos diversos construiria o valor momentâneo de seus termos; e em sua dinâmica de alteração histórica, na passagem entre um sistema e outro a partir da transformação de alguns elementos. A sincronia seria uma topologia – uma ciência do espaço - um instantâneo de um sistema em dado momento; a diacronia, um eixo temporal de desenvolvimento. Saussure apresenta o seguinte gráfico como representação geral de tal relação de complementariedade entre as duas dimensões de análises (SAUSSURE, 1883, p.100):

._____ . Época A
| |
_____ . Época B

O eixo horizontal diz respeito à sincronia, a descrição de simultaneidades de relações de um sistema fechado a ser analisado, um modelo linguístico dado no caso de Saussure. Já os eixos verticais representam a diacronia, sequência de eventos históricos que marcam a passagem de um sistema A para B. Por exemplo: em francês, o acento recai sempre sobre a última sílaba, a não ser que esta tenha um *e* mudo (*âme*). Trata-se de uma relação estrutural entre o conjunto das palavras francesas e o acento (corte horizontal B). Mas de onde deriva tal regra? Saussure explica que do latim antigo, em que “o acento recaía na penúltima sílaba quando esta era longa; se fosse breve o acento recaía na antepenúltima” (*amícus*, *ánima*) (corte horizontal A) (SAUSSURE, 1983, p.101). Tal lei de relação da língua latina entre as palavras e os acentos não conhece nenhuma analogia direta com o sistema da língua francesa, mesmo que possamos estabelecer uma comparação entre os acentos: “sem dúvida é o mesmo acento, no sentido de ter permanecido nos mesmos lugares; na palavra francesa recai sempre na sílaba que o levava em latim: *amícum* – *ami*, *ánima* – *âme*” (SAUSSURE, 1983, p.101). Trata-se do mesmo acento, porém a relação entre ele e as palavras se alterou, uma vez que a grafia destas mudou: “tudo o que vinha após o acento ou desapareceu ou se reduziu a *e* mudo”. (eixo vertical do gráfico) (SAUSSURE, 1983, p.101) Ora, com esta transformação da linguagem a partir de seu uso anônimo e cotidiano, uma relação estrutural da língua também se alterou, o que desencadeia efeitos contingentes em diversas direções dentro do sistema: “desde então, as pessoas conscientes dessa nova relação colocaram instintivamente o acento sobre a última sílaba (antes do *e* mudo) mesmo em palavras de empréstimo transmitidas pela escrita (*facile*, *consul*, *ticket*, *brugrave*, *etc*)” (SAUSSURE, 1983, p. 102).

Com este simples exemplo, podemos melhor definir o que estava em jogo na análise da linguagem como um sistema. Trata-se de mostrar que caso pensemos o objeto de estudo como um conjunto de relações, todas as partes devem ser consideradas em sua solidariedade sincrônica para que possamos compreender sua logicidade interna. Tal recorte - que ignora metodologicamente o eixo temporal - revela uma dimensão de análise em que as relações de causalidade não são o único marcador epistemológico de racionalização de um objeto a ser conhecido. A regra do acento, no caso, diz respeito à disposição de termos e suas relações dentro de um sistema linguístico, logo, ela não pode ser derivada causalmente da alteração da grafia das palavras, ainda que esta seja necessária para o deslocamento da regra: “sem dúvida, cada alteração tem sua repercussão no sistema; o fato inicial, porém, afetou um ponto apenas; não há nenhuma

relação interna com as consequências que se podem derivar para o conjunto” (SAUSSURE, 1983, p.103). Por isso, a distinção que Saussure propõe ao mesmo tempo em que assume a complementariedade entre as duas posições: de um lado, o estudo sincrônico de um sistema e sua formalização em estruturas de signos fechadas onde o índice de racionalização encontra-se na compreensão das regras relacionais entre seus elementos constitutivos; por outro lado, estudo diacrônico dos acontecimentos inerentes aos elementos constitutivos do sistema. As consequências são profundas, pois esta forma de análise insere um drástico nível de acaso na dinâmica das transformações: nela, uma alteração diacrônica - ainda que possa ser pensada historicamente a partir da noção de causalidade - reverbera em séries divergentes sendo impossível reconstituir tudo em termos de causa e efeito. Em outras palavras, tal modelo de análise traz como consequência uma limitação à narrativa causalista, uma vez que pensa as passagens entre estruturas a partir deste desbalanço autônomo e constitutivo de todo sistema¹⁶. Por isso a importância dada tanto à reconstituição do sistema respeitando sua logicidade interna - o que Michel Serres chama de *modelo* - quanto ao método comparativo entre sistemas distintos (o que é sintetizado no gráfico de Saussure já referido). Podemos dizer, portanto,

¹⁶Essa era a consequência maior a ser extraída do algoritmo S/s (significante sobre significado) que estava na base da linguística de Saussure. Isso porque com a partilha de tal relação, a linguística nos lembrava que um significante sempre refere-se a outro significante, ou seja, ele sempre se encontra dentro de uma articulação sistemática característica de uma língua e não em uma nomenclatura direta entre palavra e o objeto. Isso significa que os elementos mínimos constitutivos de uma estrutura, suas unidades, encontram-se sempre submetidas “à dupla condição de se reduzirem a elementos diferenciais últimos e de os comporem segundo as leis de uma ordem fechada”. (LACAN, 1998, p.504) Esses elementos últimos são os *fonemas* (em Lévi-Strauss os *mitemas*; no estudo de Barthes sobre a moda os “*vestemas*”), onde não devemos buscar uma constância fonética, mas “*sim o sistema sincrônico dos paraeamentos diferenciais necessários ao discernimento dos vocábulos numa dada língua.*” (LACAN, 1998, p.504) O pensamento estrutural definia assim uma metodologia que recusava tanto um atomismo que consistiria em ignorar as relações constitutivas *entre* os elementos mínimos de uma estrutura, quanto um pensamento da totalidade em que haveria uma unidade fundante, ou uma causa necessária absoluta e imanente à organização do sistema. Isso porque a análise estrutural de uma linguagem – um sistema complexo de relações, porém finito – exclui qualquer totalização, ou apreensão atomista. Daí a importância do conceito de *jogo*, isto é, de substituições e movimentos infinitos dentro de um conjunto finito de elementos (como no xadrez, por exemplo). Este sistema finito, diferente do pensamento clássico, propicia uma infinidade de substituições porque a falta lhe é constitutiva, ou seja, há a ausência “*de um centro que detenha e fundamente o jogo das substituições.*” (DERRIDA, 1967, p.423) Disso se segue a problemática do acaso, da descontinuidade e da arbitrariedade das transformações diacrônicas de um sistema e seus efeitos sincrônicos divergentes. Para que haja transformação não é preciso postular um princípio de razão suficiente, mas apenas reconhecer o déficit, a falta, ou o furo, entre a cadeia significante e o significado (simbolizado pela barra do algoritmo), através da qual a relação de suplementação entre significante/significado pode estabelecer a atividade interna e constante de permutação de signos: “*Não se pode determinar o centro e esgotar a totalização porque o signo que substitui o centro, que o supre, que ocupa o seu lugar na sua ausência, esse signo acrescenta-se, vem a mais, como suplemento. O movimento da significação acrescenta alguma coisa, o que faz que sempre haja mais, mas esta adição é flutuante porque vem substituir, suprir uma falta do lado do significado.*” (DERRIDA, 1967, p.423) Como consequências, encontramos a ideia da superabundância do significante, superabundância fundada na finitude da falta, falta que ele vem suplementar. (Lacan e o inconsciente como linguagem tornam-se possíveis)

que um dos traços maiores e constitutivos daquilo que chamamos estruturalismo é o trabalho analítico sobre este espaço de signos em que o tempo e a historicidade – com suas relações bem estabelecidas de causalidade - não têm o privilégio de ser o único índice de racionalização do real.

Tal definição nos lança no coração do problema que Lévi-Strauss enfrentava em seu texto *Histoire et dialectique* (Lévi-Strauss, 1962, p.292-321):

Entre os filósofos contemporâneos, certamente Sartre não é o único a valorizar a história em detrimento das outras ciências humanas e a fazer dela uma concepção quase mítica. O etnólogo respeita a história, mas não lhe atribui um valor privilegiado. Ele a concebe como uma pesquisa complementar a sua: uma abre o leque das sociedades humanas no tempo, a outra, no espaço. E a diferença é ainda menor do que parece, pois o historiador se esforça para reconstituir a imagem das sociedades tais como foram nos momentos que para elas correspondiam ao presente, ao passo que o etnógrafo faz o melhor possível para reconstruir as etapas históricas que precederam no tempo as formas atuais. Esta relação de simetria entre a história e a etnologia parece ser rejeitada pelos filósofos, que contestam, implícita ou explicitamente, que o desenrolar no espaço e a sucessão no tempo ofereçam perspectivas equivalentes. Dir-se-ia que, a seus olhos, a dimensão temporal goza de um prestígio especial, como se a diacronia criasse um tipo de inteligibilidade, não apenas superior ao que traz a sincronia, mas, sobretudo, de ordem mais especificamente humana. (LÉVI-STRAUSS, 1962, p.305)

Daí a infundável polêmica com o marxismo e o pensamento dialético. Pois, a etnologia nos lembrava que a história nunca é um dado absoluto, ela é sempre parcial, cuidadosamente construída e selecionada, texto também subsumido a uma variedade de códigos de interpretação e construção, a uma ordem de inteligibilidade que a antecede. Exatamente por isso é preciso compreender, também, esse fundo falso de época, esses diferentes planos em que a interpretação da história se apoia, esses espaços heterogêneos que dão origem a temporalizações distintas. Desconfiança profunda que o pensamento estrutural lançava sobre uma filosofia da história e sua ambição de explicar o próprio vir-a-ser do homem a partir de um pensamento onto-teo-lógico que, de certa forma, acaba sempre por devolver o homem ao homem. Lenta epifania humanista de recuperação e reconciliação do Espírito consigo mesmo, longa jornada em que ele cura-se sem deixar cicatrizes, na bela expressão de Hegel. A etnologia, um pouco como a má consciência de nossa época, lembrava que quando conhecemos outros povos, nossa própria ideia de *razão na história* deve passar por uma crítica e um descentramento. Pois, agora, a história surge como um campo também crivado por uma ordem geográfica e cultural que lhe trespassa, um código que, tal como outros, conhece descontinuidades, falhas, particularidades e transformações. A filosofia da história aparece como uma nova ilusão

moderna: ela confunde a limitada inteligibilidade possível a partir do recorte histórico e da reconstrução de relações de causalidade, com o desvelar da verdade e do ser universal do homem *na* história. De certa forma, tal temática, ao menos desde a modernidade com Kant, define-se pela determinação do ser como presença. Filosofia da história que é

sempre a unidade de um devir, como tradição da verdade ou desenvolvimento da ciência orientado para a apropriação da verdade na presença e a presença a si, para o saber na consciência de si. A história é sempre pensada como o movimento de uma ressurreição da história, derivação entre duas presenças. (DERRIDA, 1967, p.425)

Movimento característico da filosofia francesa a partir das décadas de 50 e 60, em contato com o uso de elementos retirados das análises de Saussure e importados para campos diversos das ciências humanas, toda uma nova geração de filósofos colocava em suspeita essa confiança metafísica que a filosofia depositara no processo histórico a partir da modernidade. Crítica de uma filosofia da história que anda de mãos dadas com uma violenta recusa ao humanismo que esta pressupõe:

Mas existe um outro meio de eludir o dilema sem por isso destruir a história. Basta reconhecer que a história é um método ao qual não corresponde um objeto específico e, por conseguinte, recusar a equivalência entre a noção de história e a de humanidade que nos pretendem impor como o fito inconfessado de fazer da historicidade o último refúgio de um humanismo transcendental, como se, com a única condição de renunciar aos seus “eus” por demais desprovidos de consistência, os homens pudessem reencontrar no plano do nós a ilusão da liberdade. De fato, a história não está ligada ao homem nem a nenhum objeto particular. Ela consiste, inteiramente, em seu método, cuja experiência prova que ela é indispensável para inventariar a integralidade dos elementos de uma estrutura qualquer, humana ou não-humana. (...) Tal como se diz de algumas carreiras, a história leva a tudo, mas com a condição de sair dela.” (LÉVI-STRAUSS, 1967, p.312-13)

Tal trecho, absolutamente claro, sela de forma decisiva a aventura do pensamento estruturalista e seus sucessivos encontros polêmicos com outras importantes correntes do cenário intelectual francês¹⁷. Mas marca, também, a ambiguidade da relação de Foucault com o estruturalismo. Isso porque, se é certo que Foucault subscreva a *boutade* levistraussiana contra o humanismo - sobretudo sartriano - é impossível pensá-lo como alguém que defenda uma “saída da história”. Daí o lugar em que a questão surge e patina:

¹⁷A respeito desta querela, Foucault diz: “O caso de Lévi-Strauss permanece exemplar: foi absolutamente necessário a ele liberar seu campo de investigação e seu método da dominação do tempo hegeliano, teo-teleológico, para garantir a autonomia de sua pesquisa em antropologia estrutural. Este ato de liberação foi apenas possível com o postulado das pluralidades de espaços e suas diferenças em relação ao espaço ocidental.” (FOUCAULT, 2001b, p.579)

pois, será que malgrado a ênfase na complementariedade entre as dimensões sincrônicas e diacrônicas, o estruturalismo – Lacan, Althusser, Barthes, Lévi-Strauss - ao colocar em jogo um conceito de história que a seus olhos pareceria por demais devedor de uma tradição metafísica tão característica do pensamento ocidental, não recairia no erro, ou perigo, de um ahistoricismo quase clássico? Ou, o que é ainda pior aos olhos da filosofia, de lançar-nos em uma história mallarmaica que apenas conhece os golpes do acaso? Problema que não apenas Sartre, mas também Derrida já levantava em seu belo ensaio sobre o etnólogo francês¹⁸: “*Mais concretamente, no trabalho de Lévi-Strauss, é preciso reconhecer que o respeito da estruturalidade, da originalidade interna da estrutura, obriga-o a neutralizar o tempo e a história*”(DERRIDA, 1967, p.427). O mesmo Derrida que continua em um comentário que, praticamente sem alterações, poderia ser direcionado ao Foucault de *As palavras e as coisas*:

(...) a aparição de uma nova estrutura, de um sistema original, faz-se sempre — e é a própria condição da sua especificidade estrutural — através de uma ruptura com o seu passado, a sua origem e a sua causa. Só se pode, portanto, descrever a propriedade da organização estrutural não levando em conta, no próprio momento dessa descrição, as suas condições passadas: omitindo colocar o problema da passagem de uma estrutura para outra, colocando entre parênteses a história. Neste momento "estruturalista", são indispensáveis os conceitos de acaso e de descontinuidade. (DERRIDA, 1967, p.428)

Distante da polêmica fácil entre dialética e estruturalismo, encontramos um pensador como Derrida - pouco comprometido com a dialética - sintetizando de forma concisa a tensão, ou contradição, entre a análise estrutural e a exigência de uma arguta consciência histórica, marca maior do pensamento moderno. Voltamos, portanto, ao nosso ponto de partida: entender essa ambígua posição de Foucault que, ao mesmo tempo em que retoma alguns métodos da análise estrutural, não deixa de localizar seu pensamento dentro da história. Para compreendemos como Foucault pode desarmar tal dicotomia, é preciso atentar para seu inventivo trabalho de articulação entre elementos derivados tanto do estruturalismo, quanto das práticas desenvolvidas pela Escola dos Annales: “*As duas noções fundamentais da história, tal como ela se faz hoje, não são mais o tempo e o passado, mas a transformação e o acontecimento*” (FOUCAULT, 2001a, p.1141). Começemos pelo que Foucault compreende por transformação.

¹⁸“*La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*”, in. *L'écriture et la différence*.

2.2.4 Dobras e Rachaduras

Em 1969, Foucault publica um ensaio intitulado “*Linguistique et sciences sociales*” (FOUCAULT, 2001a, 849-870). Neste ensaio, Foucault discute uma série de problemas relacionados à linguística estrutural e às ciências humanas. Tal discussão nos parece exemplar para um maior aprofundamento da já discutida presença estruturalista no interior da reflexão arqueológica e sua tensão com a história. Por esse motivo, sigamos inicialmente de perto esse ensaio de 69.

Foucault começa explicando que a linguística estrutural –“*Saussure e seus sucessores*”- diz respeito à análise formal e científica de um conjunto de relações entre elementos diversos, por exemplo, no caso de uma língua. Tal análise não se reduz à coleção empírica de átomos individuais (raízes, flexões gramaticais, ou mesmo palavras), pelo contrário, o que há de notável e inovador nesse método é exatamente que “*tais relações são independentes nelas mesmas, quer dizer, em sua forma; (...) é neste sentido que elas são generalizáveis, sem metáfora alguma, e podem eventualmente serem transportadas a algo bastante diferente dos elementos de uma natureza linguística*” (FOUCAULT, 2001a, p.851). O que Foucault sustenta durante seu ensaio é que com a linguística estrutural surge um novo estilo de análise passível de ser transposto para outros campos do conhecimento, por exemplo, para a sua problemática de uma história dos *sistemas de pensamento*. Buscar esta relação irreduzível aos elementos empíricos, buscando formalizá-la em termos semelhantes aos da lógica, seria, como já vimos, a grande especificidade e inovação do método estruturalista, inovação que rapidamente disseminou-se para diversas áreas das ciências humanas.

Mas, como compreender as consequências de tal estilo de racionalização para a reflexão foucaultiana? Segundo Foucault, a mais importante consequência é, precisamente, *a recusa de uma reflexão exclusivamente causal*:

Tradicionalmente, a racionalização do empírico se fazia através e graças a descoberta de um certo tipo de relação, a relação de causalidade. Pensávamos que tínhamos racionalizado um domínio empírico quando podíamos estabelecer uma relação de causalidade entre um fenômeno e outro. E agora, graças à linguística, descobrimos que a racionalização de um campo empírico não consiste **somente** em descobrir e poder assinalar esta relação precisa de causalidade, mas a expor todo um **campo de relações** que são provavelmente semelhantes às relações lógicas. (...) Nos encontramos assim na presença de um instrumento formidável de racionalização do real, e nos apercebemos que esta racionalização tão fecunda do real não passa mais pela designação do determinismo e da causalidade. **Eu acredito que este problema de uma lógica que não é a lógica da determinação causal está atualmente no**

Procurar por relações sistêmicas antes não visadas é desenvolver outra forma de racionalização da realidade. Para além das determinações causais – que neste ensaio Foucault nomeia, de uma forma simplista, através de Marx e Hegel – trata-se de encontrar outros meios de análise e entendimento de certas áreas do conhecimento. Ora, não é a toa que Foucault privilegie tal discussão, afinal, a ausência de nexos causais já não era – na época - a principal crítica às análises arqueológicas presentes em *As palavras e as coisas*, por exemplo, com Sartre e os marxistas? Segundo Foucault, entretanto, a análise estrutural não é absolutamente ahistórica, pois sua astúcia consiste simplesmente em *não identificar o histórico com a dimensão do sucessivo*. O ponto de vista da linguística estrutural é sincrônico e escolher a sincronia não é “*escolher o presente contra o passado e o imóvel contra o evolutivo*” (FOUCAULT, 2001a, p.854). A esse respeito, Foucault nos dá dois argumentos principais:

(1) O sucessivo é apenas uma das dimensões da história, uma vez que “*a simultaneidade de dois acontecimentos não é menos um fato histórico do que sua sucessão*” (FOUCAULT, 2001a, p.854). Não identificar história e sucessão, como fazemos comumente, é admitir que a história seja tanto o simultâneo quanto o sucessivo; para além da linha cronológica que o ocidente conhece desde o cristianismo, há, concomitantemente, o tempo em seu caráter de simultaneidade, de séries de acontecimentos discursivos que divergem e convergem dentro de um espaço de relações. Não se trata, entretanto, precisamente de uma “*espacialização do tempo*”¹⁹ como tantas vezes já foi dito. É certo que Foucault por diversas vezes desconfiou do privilégio que a filosofia moderna deu ao tempo em detrimento do espaço. O espaço, como vimos, é um aspecto central para as análises arqueológicas. Porém, a questão vai para além da dicotomia entre espaço e tempo, e uma suposta conjuração das forças do espaço sobre as do tempo por parte de Foucault. Pois, um pensamento do espaço heterotópico, como a arqueologia, é simétrico à exigência de uma nova imagem do tempo, muito diferente daquela construída pela filosofia moderna:

¹⁹Sobre essa ideia de “espacialização do tempo”, ver, por exemplo, Diogo Sardinha - *Foucault e a ordem do tempo*.

Isto quer dizer, primeiramente, que o espaço europeu não é o espaço em sua totalidade, vive-se em uma série de espaços polimorfos; em segundo lugar, a ideia é que não há uma só história, há diversas, diversos tempos, diversas durações, diversas velocidades, que se encadeiam umas com as outras, que se cruzam e formam precisamente os acontecimentos. (FOUCAULT, 2001b, p.581)

Esse movimento é central para o desarme da dicotomia entre estrutura e história por parte de Foucault. Pois, trata-se de afirmar que a análise sincrônica não é contraditória ao tempo em-si, mas sim *a certa imagem do tempo pressuposta pela história a partir da modernidade*²⁰: tempo compreendido como uma grande forma vazia, condição de possibilidade do sentido interno da consciência e marcado pela continuidade e pela capacidade de síntese fundada na identidade de um sujeito histórico. Tal concepção do tempo é simétrica a uma imagem da história construída como unidade no devir, escoamento entre duas presenças, grande narrativa que pode ser plenamente determinada a partir do encadeamento causal entre eventos. Ou seja, o que Foucault rejeita é identificar plenamente a história com a sucessão causal e com uma unidade no devir que se efetivaria de forma progressista, ao recusar uma imagem monolítica do tempo e seu necessário correlato: a consciência. Ora, caso recusemos a falsa dicotomia entre *ou* uma análise histórica, *ou* um pensamento formalista do espaço, outra problemática surge: qual imagem do tempo e qual forma de *fazer história* pode se coadunar com esta análise sincrônica do espaço de aparição de um discurso? Não mais se trata de decidir de forma polêmica entre uma coisa, ou outra; antes, trata-se de constituir uma nova forma de pensar necessidade lógica e contingência histórica, formalização espacial e temporalização, sistemas de pensamento e séries de acontecimentos;

²⁰Ver a respeito disso o capítulo de *As Palavras e as coisas* dedicado à história: “*A idade da história*”. Além disso, cabe aqui um acréscimo. Foucault, até o fim da sua vida, sempre sustentou que o estruturalismo fora para sua geração uma forma de escapar, tanto de uma filosofia da consciência ainda por demais devedora do cogito cartesiano, quanto de uma concepção muito determinista de história derivada de um hegelianismo-marxismo acadêmico dominante na época. (cf. FOUCAULT, 2001b, p.1250-77) É interessante que Foucault diga que o estruturalismo não conhece apenas seu episódio francês, pois sua origem remonta ao leste europeu, sobretudo com o formalismo russo: “*O que me surpreende nisto que chamamos de movimento estruturalista na França e na Europa ocidental a partir dos anos sessenta, é que de fato ele foi um eco do esforço feito em certos países do leste, em particular a Tchecoslováquia, para se libertar do dogmatismo marxista. Nos anos cinquenta e cinco, ou sessenta, enquanto em um país como a Tchecoslováquia a velha tradição do formalismo europeu pré-guerra estava renascendo, vemos aparecer um pouco depois na Europa ocidental o que chamamos estruturalismo, isto é, acredito, uma nova forma, um novo modelo deste pensamento, dessa pesquisa formalista. É assim que eu situaria o fenômeno estruturalista recolocando-o dentro desta grande corrente do pensamento formal.* (FOUCAULT, 2001b, p.1251)

(2) além disso, Foucault sublinha que uma análise sincrônica é em realidade uma busca pelas “*condições de transformação*”(conditions du changement) de um sistema. Por exemplo, a questão que a linguística estrutural coloca é: quais são as modificações pelas quais uma língua deve passar para que um elemento seja realmente transformado? Quais são as correlações necessárias de relações internas a uma língua para que uma modificação seja produzida? Em outras palavras, recusa-se a velha distinção entre aquilo que seria quantitativo e, portanto, extenso, espacial, mecânico; e aquilo que seria qualitativo e estaria do lado do tempo, da consciência, do vivido, da transformação propriamente dita. Para Foucault, há uma relação necessária entre mudança quantitativa e qualitativa, uma vez que o espaço não é mera forma vazia em que os corpos se encontram, mas antes, ele se constrói nas relações entre partes através do desdobramento das transformações discursivas. O ser da diferença aparece, simultaneamente, como temporalização e espaçamento. Há o devir-espaço do tempo – que se diz no reconhecimento de diferentes espaços de experiência temporal – assim como o devir-tempo do espaço – com a abertura do sistema espacial de relações à temporalização histórica. Trata-se, portanto, de um espaço-tempo. Uma episteme diz respeito ao lento velar-desvelar destes “espaços-epocais”, seus encontros, tremores, erupções e silenciamentos. Tal como uma geologia, ela é impensável sem a conjunção entre tempo e espaço. Nesse sentido, a perspectiva sincrônica seria, ao menos para Foucault, não a negação da evolução e o elogio de uma imobilidade formal, mas sim, a análise das condições para que uma transformação sistêmica possa realmente acontecer:

A velha análise sucessiva coloca a seguinte questão: uma mudança sendo dada, o que poderia tê-la causado? A análise sincrônica coloca a questão: para que uma transformação pudesse ser obtida, quais são as outras transformações que devem estar presentes dentro de um campo de “contemporaneidades”? Trata-se, portanto, de um modo diferente de analisar as transformações, e não uma maneira de negar a mudança em benefício da imobilidade. (FOUCAULT, 2001a, p. 855)

Qualquer leitor atento de Foucault percebe como esta perspectiva sincrônica é privilegiada em sua arqueologia do saber. Para uma melhor compreensão desse ponto, imaginemos a seguinte situação proposta por Davidson (1997, p.10-12): peguemos um grupo (x1) formado por diferentes elementos dispostos em sistema (a-b-c-d-e); o objetivo da análise é descrever as relações lógicas entre esses elementos a partir das normas, ou regras, que constituem a estrutura da qual eles fazem parte. Ora, se enfatizamos as relações entre os elementos e não eles em-si mesmos, tais como em um simples

nominalismo atomista, uma transformação de (x1) para (x2) deverá ser descrita através da transformação sincrônica das relações constitutivas do conjunto: (a-b-c-d-e) - (a-b-c-d-e)'. O característico dessa análise sincrônica é, portanto, que ela privilegia a simultaneidade dos elementos em detrimento da sucessão causal; a mira da análise não se encontra na passagem a-a' que causa b-b', como quando seguimos uma ordem de causas e efeitos; pelo contrário, o que ela nos descreve é que não existe mudança de (x1) para (x2) sem que haja transformações correlativas entre as relações formais constituintes do sistema. Os elementos se encontram determinados pela sua posição dentro dele e, exatamente por isso, uma transformação nunca é isolada, ainda que possa ser absolutamente pontual.

Disso, podemos extrair duas consequências maiores: primeiramente, tal análise, apesar de levar em consideração os elementos empíricos, não os considera de forma isolada. Ou seja, há um anti-atomismo nesta busca das relações sistemáticas entre os elementos. Em segundo lugar, ela sustenta que a relação entre elementos é coerente e transformável, ou seja, que os elementos constituem um sistema racionalizável. Dessa forma, mesmo que a sincronia faça recurso a categorias como acaso, ou arbitrariedade, ela de forma alguma pode ser considerada um irracionalismo, designação que está mais para o campo da injúria do que da análise. Pelo contrário, trata-se de um racionalismo ampliado em que se busca racionalizar formalmente campos atravessados por elementos arbitrários e aleatórios. Um pensamento sistêmico não é nem atomista, nem formalista, mas sim, relacional.

Dito isso, podemos dar um passo a mais: vejamos como tal método de análise pôde ser adaptado, conhecendo variações, a certas áreas das ciências humanas. Em uma comunicação feita no Japão em 1972 – “*Revenir à l’histoire*” (FOUCAULT, 2001a, 1136-1149) – Foucault nos dá diversos exemplos concretos sobre como o estruturalismo pode ser compreendido não como uma recusa da história, mas sim, uma tentativa de construir “*um instrumental de uma análise histórica precisa*”. Refaçamos, por suas qualidades didáticas, pontualmente tais exemplos:

Primeiramente, Foucault nos mostra por que o etnólogo americano Franz Boas fora considerado o fundador do método estrutural em etnologia. Em que consiste a invenção de Boas? Basicamente, ela é uma maneira de criticar a forma como comumente se fazia a ligação entre história e etnologia. Tradicionalmente, como nos mostra a obra clássica de Edward B. Taylor - *Researches into the Early History of Mankind* (1870) – a etnologia julgou que as sociedades humanas se desenvolveriam

em uma curva unívoca de evolução, indo das formas mais simples às mais complexas. Existiria um mesmo processo evolutivo percorrido por diferentes culturas, as diferenças seriam encontradas apenas entre velocidades distintas de progressão. A grande questão de Boas, diz Foucault, fora exatamente quebrar esse velho método histórico que determinava a etnologia e lhe tornava incapaz de apreender uma cultura diferente da nossa em sua sistematicidade própria. “(...) *as sociedades humanas, sejam simples, sejam complexas, obedecem a certas relações internas que as definem em suas especificidades; este jogo interior a cada sociedade é o que Boas chamou a estrutura de uma sociedade.*” (FOUCAULT, 2001a, p.1137) Lição de Saussure: para que o objeto de estudo possa aparecer em sua singularidade é preciso compreender sua sistematicidade interna. Tal estudo, antes de descartar a história, permite que ela apareça como um movimento de diferenciação constante e não como a contraprova de uma hipótese progressista. Daí o caráter descontínuo que uma análise estrutural desvela, para horror do racionalismo positivista, ou dialético²¹. Pois, a questão levantada é: afinal, de onde tiramos esta estranha crença de que o real nos é dado em um fluxo constante, sempre passível de ser resignificado em uma unidade pressuposta e, portanto, necessariamente ahistórica? Um paradoxo surge: o historicismo precisa sempre lançar mão de algo ahistórico, seja a forma unitária do progresso, seja a direção irremediável de um *telos*. Não há historicismo sem uma dimensão - fora da história - que o funda. Por outro lado, com a análise sincrônica, trata-se de colocar a progressão em parêntese para favorecer *a categoria de transformação*, o que acaba por favorecer a aparição das diferenças internas e constitutivas dos diversos objetos analisados. Ou seja, ao colocar aparentemente o tempo entre parêntese a análise estrutural revela outra história: história de transformações não subsumidas a narrativa linear em que o passado esclarece plenamente o presente.

²¹A relação mútua entre dialética e positivismo já era sustentada por Foucault em *As palavras e as coisas* quando este determinava a confusão de decalcar de uma análise empírica um fundamento transcendental: “(...) *mas deve existir também uma verdade que é da ordem do discurso – uma verdade que permita sustentar sobre a natureza ou a história do conhecimento uma linguagem que seja verdadeira. É o estatuto desse discurso que permanece ambíguo. Das duas uma: ou esse discurso verdadeiro encontra seu fundamento e seu modelo nessa verdade empírica cuja gênese ele retraça na natureza e na história, e ter-se-á uma análise de tipo positivista (a verdade do objeto prescreve a verdade do discurso que descreve sua formação); ou o discurso verdadeiro se antecipa a essa verdade de que define a natureza e a história, esboça-a de antemão e a fomenta de longe, e, então, ter-se-á um discurso do tipo escatológico (a verdade do discurso filosófico constitui a verdade em formação). A bem dizer, trata-se aí menos de uma alternativa que da oscilação inerente a toda análise que faz valer o empírico ao nível do transcendental. Comte e Marx são realmente testemunhas desse fato de que a escatologia (como verdade objetiva por vir do discurso sobre o homem) e o positivismo (como verdade do discurso definida a partir daquela do objeto) são arqueologicamente indissociáveis.*” (FOUCAULT, 2007, p.441-42)

É exatamente isto que está em jogo no segundo exemplo de Foucault que diz respeito à aplicação do estruturalismo à literatura. Com Roland Barthes, sobretudo em “*Le degré zero de l’écriture*”, o que estava em questão, explica Foucault, era exatamente realizar “*outra história da literatura*”, história essa que não se reduziria ao nível do estilo, das escolas, ou dos cânones. Daí a noção de *écriture* em Barthes, certo nível específico capaz de fazer a literatura aparecer em seu espaço próprio de produção de signos, como um objeto que mesmo estando inserindo dentro das formas culturais de uma época, conhece regras de condição e transformação próprias:

esta ordem sacra de signos escritos coloca a literatura como uma instituição e tende, evidentemente, a abstrai-la da história, pois nenhum fechamento se realiza sem uma ideia de perenidade; **ora, é aqui onde a história é renegada que ela age mais claramente**; é então possível traçar uma história da linguagem literária que não é nem a história da língua, nem aquela dos estilos, mas somente a história dos Signos da literatura, e pode-se esperar que essa história formal manifesta a sua maneira (...) sua ligação com a história profunda. (BARTHES, 1972, p.9, grifo nosso)

Ao “abstrair” a história, Barthes achava outro nível de historicidade, *nível próprio à forma literária*. A questão maior para uma história da literatura alterava-se. Não se tratava mais de perguntar “por que passamos de um estilo ao outro?”, ou “como organizar os grandes autores de cada época?”, mas sim, qual a diferença formal entre a literatura clássica de Racine e a literatura moderna? Qual é a especificidade desta, por exemplo, a partir de Flaubert e, posteriormente, de Mallarmé, quando da invenção da forma literária como espaço de linguagem autônomo ao campo de representação? Distanciando-se das análises psicológicas centradas sobre a função autor, ao mesmo tempo em que negava as grandes narrativas estilísticas construídas sobre uma série de generalidades, Barthes fazia surgir outra história: a história das formas literárias em sua autonomia própria²². “*Uma nova*

²²A questão da autonomia da forma e a possibilidade de uma história que respeite a sistematicidade interna de um objeto conhece um desenvolvimento para muito além da filosofia e das ciências humanas. É sobretudo nos debates estéticos que vemos essa problemática surgir e influenciar de forma definitiva aquilo que compreendemos como atividade crítica e modernidade estética durante todo o séc.XX. O problema da forma, como se sabe, fora colocada primeiramente pela música com o famoso estudo de Eduard Hanslick - *Vom Musikalisch-Schönen* (1854). Lá, tratava-se de mostrar como a música era um sistema autônomo em relação ao mundo e sua beleza própria deveria ser buscada não nos sentimentos e sensações subjetivas despertadas, mas sim, na logicidade interna do desenvolvimento formal de uma obra. Sendo, sem dúvida, a primeira arte a alcançar uma autonomia em relação ao paradigma da representação, a música já no final do séc. XIX e começo do XX, será atravessada por pesquisas que buscarão colocar em cheque a confiança que a tradição europeia depositara no tonalismo como sistema racional universal de organização do material sonoro. Adorno logo perceberá a importância da música de vanguarda do século XX para os debates concernentes a uma crítica da razão. Curiosamente, Foucault também. Em uma entrevista com Pierre Boulez, ele caracteriza a crítica a partir da problemática formal encontrada na música: “*um trabalho reflexivo sobre o sistema de formas é que se tornou a principal questão*”. Tal questionamento se tornou

possibilidade de história literária”, diz Foucault (FOUCAULT, 2001a, p. 1138). Ao mesmo tempo, tal história revelava outra relação entre a forma do discurso literário e a literatura como instituição, como prática social. As dimensões sincrônicas e diacrônicas não estabelecem uma simples relação de reciprocidade causal, mas devem ser cruzadas analiticamente buscando tanto problematizar de forma consistente a singularidade histórica do objeto de estudo, quanto dotar tal objeto de alguma inteligibilidade possível.

É exatamente isso que está em jogo, também, no terceiro exemplo que Foucault nos dá a partir da obra de Georges Dumézil; exemplo este, sem dúvida, o mais esclarecedor que encontramos no texto de 72. Foucault parte do livro *Horaces et les Curiaces*, um estudo comparativo entre a lenda romana dos Horácios e a lenda irlandesa sobre Cú Chulain, em que Dumézil busca compreender as transformações através das quais passamos da antiga lenda irlandesa, para o famoso mito romano.. O que salta aos olhos de Foucault é que desde o séc. XIX “*havia uma escola de mitologia comparada; contentavam-se em mostrar as semelhanças que havia entre um mito e outro e, dessa forma, alguns historiadores da religião chegaram a recuperar o mesmo mito solar em quase todas as religiões do mundo.*” (FOUCAULT, 2001a, p.1142). Dumézil, entretanto, procede de forma absolutamente diferente e “*é nisso que sua análise é estrutural*”. (FOUCAULT, 2001a, p.1142) Dumézil aproxima as duas lendas exatamente para estabelecer a *diferença entre elas*, mais do que isso, “*a análise de Dumézil não se contenta em fazer a tábua das diferenças, (...) ela estabelece o sistema de diferenças, com sua hierarquia e sua subordinação.*” (FOUCAULT, 2001a, p.1142) O herói romano Horácio, explica Dumézil, é um adulto, da classe militar, capaz de vencer seus inimigos através da estratégia de guerra e do auxílio de seus dois irmãos (os outros Horácios); ao fim da batalha, após a morte de seus dois irmãos, Horácio institui um processo jurídico para restabelecer a paz romana. Já na lenda irlandesa, o herói é uma criança sagrada, dotada de poderes mágicos e, portanto, capaz de vencer seus numerosos inimigos sozinho; além disso, ao fim da batalha, ela efetiva sua vitória através de um ritual mágico-religioso. A pergunta de Dumézil é compreender como passamos dessa antiga lenda indo-europeia para a sua variação romana. Ele nos mostra que no momento em que a narrativa romana coloca como herói um homem adulto, não portador de poderes mágicos, mas apenas soldado como qualquer outro – ou seja, quando o personagem se torna um cidadão romano - nesse momento, toda uma teia de relações deve se alterar, pois agora, como um

“*objeto de hostilidade moral, tal como de debates estéticos e de conflitos políticos*”. (FOUCAULT, 2001b, p.1039)

homem sozinho poderia vencer três outros? A partir do momento em que se apresenta um herói humano e não mais uma criança dotada de poderes mágicos, Horácio precisará da ajuda de seus irmãos para vencer os inimigos da cidade. Além disso, a marca da batalha será a estratégia e a astúcia militar, não o poder mágico simbólico. Por fim, Horácio surge como herói de um Estado - mandatário da cúpula governante - e não como uma emanção sagrada de um Deus tal como Cú Chulain. Em outras palavras, a mudança de apenas um elemento da narrativa desencadeia um sistema de diferenças. A astúcia de Dumézil, aos olhos de Foucault, é ser capaz de recuperar essas transformações sincrônicas de um discurso a partir do estabelecimento comparativo entre as relações funcionais de seus elementos.

Mas, insiste Foucault, apenas isso seria pouco. Pois, ao ler o estudo dumeziliano, compreendemos como a descrição da lenda irlandesa se efetiva em uma sociedade em que o poder militar repousa em uma casta de guerreiros que recebem sua função social de nascença: *“sua força militar é ligada a um certo poder mágico religioso.”* Já na lenda romana, o poder militar se tornou coletivo, os três heróis lutam em nome de Roma, a função social do militar se transformou: *“transformação de uma sociedade essencialmente constituída, ao menos em sua classe militar, de individualidades aristocráticas em uma sociedade cuja organização militar é coletiva e até certo ponto democrática.”* (FOUCAULT, 2001a, p.1143) A consequência que Foucault retira dessa análise dumeziliana nos parece bastante significantes:

(...) a análise estrutural (...) articula-se diretamente sobre a história efetiva do mundo romano. Dumézil mostra que não se deve procurar na lenda dos Horácios alguma coisa como a transposição de um acontecimento real que teria se passado nos primeiros anos da história romana; mas, no momento onde ele mostra o esquema de transformação da lenda irlandesa em uma narrativa romana, **ele mostra qual foi o princípio histórico de transformação da velha sociedade romana em uma sociedade estatal.** Vocês vêm que uma análise estrutural como esta de Dumézil pode se articular com uma análise histórica. A partir desse exemplo, poderíamos dizer: **uma análise é estrutural quando ela estuda um sistema transformável e as condições nas quais essa transformação se efetua.** (FOUCAULT, 2001a, p.1144, grifo nosso)

Encontramos aqui três procedimentos que aparecerão praticamente em todos os livros de Foucault, ao menos até *A vontade de Saber*: (1) a ênfase nas relações constitutivas de um sistema; (2) o método da *comparação* como forma de estabelecer um sistema de diferenças; (3) o aparecimento de descontinuidades históricas que marcam de forma precisa as *transformações de um sistema* a partir de um princípio histórico. Além disso, encontramos o espaço de relação entre o discurso analisado e a concreta história social

subjacente a ele. Tal análise não exige a apreensão de uma relação de causalidade, mas sim, um entrecruzamento analítico em que a ideia de transformação lança luz sobre os problemas da história e, ao mesmo tempo, as séries de acontecimentos históricos marcam determinadas alterações no campo dos discursos²³. A grande astúcia de Foucault – em sua leitura particular do método estrutural - é *trocar a noção de sucessão temporal pelo de transformação*, compreendendo a história a partir de sua dimensão simultânea²⁴ o que permite uma comparação entre sistemas. Logo, o objetivo da arqueologia não é construir uma narrativa totalizante que explique as passagens entre grandes eras, espíritos de época, níveis de desenvolvimento dos modos de produção: categorias muito gerais que sempre foram alvo da desconfiança de Foucault. Pelo contrário, trata-se de criar um método de análise capaz de descrever de forma a mais precisa possível uma série de *descontinuidades históricas* a partir das *transformações discursivas*. Investigação capaz de nos auxiliar na compreensão deste jogo sistemático da diferença que o pensamento e a prática efetivam *na* história. Em outras palavras, uma história não teleológica dos sistemas de pensamento.

²³Talvez esse exemplo nos explique esta eloquente afirmação de Foucault dada em sua aula inaugural no *Collège de France*: “*Creio que devo muito a M. Dumézil, pois foi ele que me incentivou ao trabalho em uma idade em que eu ainda acreditava que escrever era um prazer. Mas devo muito, também, a sua obra; (...)foi ele que me ensinou a analisar a economia interna de um discurso de modo totalmente diferente dos métodos de exegese tradicional (...)foi ele que me ensinou a detectar, de um discurso ao outro, pelo jogo das comparações, o sistema de correlações funcionais; foi ele que me ensinou como descrever as transformações de um discurso e as relações com a instituição.*” (FOUCAULT, 1996 p.71)

²⁴Essa outra concepção de história que é liberada uma vez que o fio transcendental da cronologia e sucessão é quebrado atravessa também a disposição fundamental da linguística moderna, segundo Foucault. Isso porque, segundo *As palavras e as coisas*, a partir do séc. XIX, os estudos de Bopp nos mostra como quando uma língua apresenta sistemas análogos a outros, ao reconstruirmos “*a heterogeneidade dos sistemas gramaticais*” uma língua pode aparecer em seus recortes próprios, “*leis que em cada uma prescrevem a mudança e os caminhos que fixam as possibilidades da evolução.*” (FOUCAULT, 2007, p.405) Foi assim, insiste Foucault, que as grandes cronologias históricas que as ligavam até uma origem desaparecem: “*foi preciso tratar o sânscrito, o grego, o latim, o alemão numa simultaneidade sistemática; rompendo com toda cronologia, foi mister instalá-los num tempo fraternal, para que suas estruturas se tornassem transparentes e para que aí se pudesse ler uma história das línguas.*” (FOUCAULT, 2007, p.405) O mesmo processo Foucault encontra na biologia, a partir de Cuvier, onde o estudo do organismo possibilitou “*que o plano liso e ininterrupto da história natural fosse quebrado, que a descontinuidade das ramificações fizesse aparecer os planos de organização na sua diversidade.*” (FOUCAULT, 2007, p.405) Dessa forma, para Foucault, na modernidade “*a historicidade introduziu-se no domínio das línguas como no dos seres vivos*”, e, muito importante, esta introdução alterou a própria forma de conceber a história: “*constituiu-se então uma história nova, que enuncia não somente o modo de sucessão dos seres e seu encadernamento no tempo, mas as modalidades de sua formação. A empiricidade (...) está doravante atravessada pela história em toda a espessura do seu ser. A ordem do tempo começa.*” (FOUCAULT, 2007, p.406) Fazer com que as formas rigorosas que dão consistência às empiricidades sejam atravessadas pela dispersão histórica em toda sua espessura – fragmentando definitivamente o fio transcendental de ligação à origem - não era isso que estava em jogo desde sempre na arqueologia? Compreender como a história antes de ser o tempo da sucessão teleológica é o espaço-tempo simultâneo da formação e transformação de empiricidades, não era isso que a arqueologia nos ensinava? Lição que “*somente aqueles que não sabem ler se espantarão de que eu a tenha aprendido mais claramente em Cuvier, em Bopp, em Ricardo, do que em Kant ou Hegel.*” (FOUCAULT, 2007, p.423)

Dessa forma, talvez não seja equivocado sugerir que em sua arqueologia Foucault busque descrever não tanto os enunciados constitutivos do campo do saber de uma época, mas antes, através dessa descrição *apontar* (*weisen* - como diria Wittgenstein) *as transformações necessárias para que novos enunciados fossem possíveis*:

“(...) o arquivo define um nível particular (...) **ele faz aparecer** as regras de uma prática que permite aos enunciados subsistirem e, ao mesmo tempo, se modificarem regularmente. É o sistema geral da formação e transformação dos enunciados.” (FOUCAULT, 2010a, p.159, grifo nosso)

Seguindo essa linha de leitura, não é difícil compreender porque em *As palavras e as coisas*, por exemplo, não se trata de traçar as linhas causais da passagem de uma episteme a outra, e sim, mostrar as transformações simultâneas que possibilitam o surgimento de um novo espaço epistemológico em que, por exemplo, biologia, economia e linguística poderão se constituir e se efetivar positivamente:

Eu quis, pelo jogo metódico (...) descrever enunciados, grupos inteiros de enunciados, **fazendo aparecer** as relações de implicação, de oposição, de exclusão que poderiam os ligar. (...) Disseram-me, por exemplo, que eu teria admitido, ou inventado, um corte absoluto entre o final do séc. XVIII e o começo do séc. XIX. Na verdade, quando observamos os discursos científicos no final do séc. XVIII, constatamos uma mudança muito rápida e, para dizer a verdade, fortemente enigmática ao olhar mais atento. Eu quis descrever precisamente esta transformação, dito de outra forma, estabelecer o conjunto de transformações necessárias e suficientes para passar da forma inicial do discurso científico – aquele do século XVIII – a sua forma final, aquele do século XIX. (FOUCAULT, 2001a, p.616, grifo nosso)

Essa busca pelo *conjunto de transformações necessárias e suficientes* através das quais passamos de um discurso a outro, de uma época a outra, de uma forma histórica a outra, é o que permite a arqueologia afastar-se tanto do a priori formal kantiano, quanto do tema da teleologia e sua lógica do deenvolvimento. Tal movimento faz surgir dentro do pensamento de Foucault o problema das múltiplas origens históricas do que ele chama de *a priori*. A priori, portanto, *na história* e não *da história*.

Tal gesto acaba – ao suspender o elemento ahistórico que funda o historicismo como narrativa - por encontrar a dimensão histórica dentro da problemática sistêmica, “historicizando a estrutura”. Daí a ambiguidade do caráter dito “estrutural” das análises de Foucault: fazer história é descrever transformações inerentes aos sistemas estudados, descrição que exige que coloquemos entre parênteses as relações de causa e efeito da história narrativa; tal procedimento, entretanto, nos permite inteligir esse *entre-dois* que a marca a diferença e a descontinuidade entre um sistema e outro. É através dessa

rachadura que se insinua entre as dobras de nosso saber que a história pode ser apreendida em seu caráter de *diferença*.

A rachadura, portanto, é o limiar, aquilo que marca o dentro e fora de um pensamento, o vazio e o plano de consistência; é o *entre-épocas*, espaço-tempo singular onde a dimensão do acontecimento resplandece e a cultura ganha seus contornos históricos. O estruturalismo, pelo menos para Foucault, nunca foi um pensamento da primazia do formal sobre o histórico, mas sim, uma abertura capaz de outra *forma de historicização da razão*, para além das categorias do sujeito, da consciência e do retorno garantido do idêntico.

2.2.5 História serial e acontecimento

“O trabalho que, talvez, marcou mais profundamente os estudos em história na França a partir de 1960 não foi um trabalho de historiador; foi de um filósofo, Michel Foucault” (REVEL, 1986, p.290). Esta afirmação eloquente de Jacques Revel – ex-diretor da “*Annales d’histoire économique et sociale*” – expressa a importância e a relação do pensamento de Foucault com a dita geração dos “novos historiadores”. Geração que ficou conhecida como “*Escola dos Annales*” e que dominou praticamente toda a produção mais rigorosa sobre história na França durante o séc. XX. Fundada em 1929 por Marc Bloch e Lucien Febvre, seus métodos de análise visavam, sobretudo, contornar o caráter narrativo e continuísta que estruturavam a forma como tradicionalmente fazia-se história (as grandes histórias das nações, das guerras, dos modos de produção, etc) para confrontar-se com os fatos brutos, com periodizações diversas (curtas, médias e longas durações), dando uma atenção renovada aos sujeitos individuais e seus comportamentos, assim como a análise obsessiva dos dados disponíveis, dos arquivos de época. François Furet bem delimita tal transformação a partir da diferença entre uma *histoire-récit* e uma *histoire-problème* (FURET, 1986, p.54-68).

Para *la nouvelle histoire* a história é, tradicionalmente, “a filha da narrativa” (FURET, 1986, p.54). A narrativa é a condição de possibilidade de uma história, sucessão que permite a inteligibilidade do sentido. Em outras palavras, a história desenvolve-se tal como a vida de um sujeito: ela tem começo, desenvolvimento e fim. É possível a partir desta linha cronológica decidir sobre os eventos principais e, ao mesmo tempo, a partir da recuperação do passado é possível antecipar como será o futuro. Por detrás de tal história há uma imagem - bastante devedora do senso comum - em que o tempo é

apreendido como sucessão e que o trabalho da consciência é um trabalho de (re)significação desse escoamento temporal. Daí que a história normalmente seja contada a partir das grandes guerras, dos desenvolvimentos de unificação de nações e das biografias dos grandes líderes, esta fastidiosa saga de homens de Estado. A esse desenvolvimento, cabe ao historiador decupar os eventos marcantes – Batalha de Waterloo, queda da Bastilha, invasão da Normandia – como forma de construir um encadeamento narrativo entre eventos dispersos:

O evento neste tipo de história consiste precisamente de momentos. (...) e um evento, considerado de forma isolada, é ininteligível. Para que ele ganhe significância, ele deve ser integrado em uma sucessão de eventos em relação aos quais ele ganha significado. (...) toda história narrativa é uma sucessão de eventos de origem ou, se preferirmos, uma história de eventos. E toda história de eventos é teleológica: apenas o “fim” da história torna possível a escolha e o entendimento dos eventos que a compõe. (FURET, 1986, p.55)

Traduzimos *événement*, aqui, por *evento*. Isso porque ele diz respeito à crença de que exista algo positivo na história, um conjunto de fatos, de momentos, de experiências, que cabe a narrativa recuperar causalmente em sua totalidade. O evento, portanto, é o mundo em sua positividade pura, momentos maiores em que a história humana é decidida. História, como sabemos, sempre escrita do ponto de vista daqueles que triunfam ao final, em outras palavras, uma história dos vencedores como dizia Walter Benjamin.

A essa orientação em que “*o que vem primeiro explica o que sucede*” (FURET, 1986, p.8) a nova história se opõe a partir da ideia de *história serial*. Pois serializar significa, exatamente, buscar organizar aquilo que se passou não a partir da forma-narrativa, ou seja, a partir do encadeamento preciso entre causa e efeito. Pelo contrário, a série é uma relação entre acontecimentos diversos que o historiador cria com o intuito de permitir algum nível de inteligibilidade de um determinado problema histórico. Tal estratégia é descrita por Furet a partir de três pontos principais: (1) primeiramente, o historiador aceita a indeterminação gigantesca que qualquer apreensão mais rigorosa do tempo histórico nos revela. Por isso, ele abre mão das grandes narrativas, desse caráter quase mítico que os eventos têm, para construir uma periodização, um objeto de estudo. Em suma, ele não *narra o passado*, antes, descreve uma situação, cria um *problema*. O problema é o grande marcador epistemológico desse tipo de história; (2) ao fazer isso, o historiador abandona a concepção de história como metanarrativa e o evento perde seu caráter mágico. Não se procura mais um evento definidor da história, pelo contrário, assistimos uma serialização de acontecimentos dispersos, alguns muito claros, outros

praticamente imperceptíveis; alguns de curta duração, outros de longuíssima duração e que escapam a nossa capacidade de racionalização (cf. BRAUDEL, 1992, p 41-78). O historiador, portanto, se esforça para reconstruir a partir de dados materiais concretos um quadro de inteligibilidade de uma problemática de época, respeitando a contingência, os cortes, as diferentes durações e complexidades inerentes a todo período histórico; (3) por fim, tal serialização dos acontecimentos e a constituição de problemas específicos a determinadas épocas revelam uma história que “*descreve continuidades de modo descontínuista*” (FURET, 1986, p.49) Ora, essas descontinuidades nada mais são que transformações na história de um problema.

Tal concepção de *como fazer história* foi amplamente apropriada por Foucault, como ele mesmo deixa claro nesta entrevista de 1969:

Eu me oponho completamente a uma certa concepção da história que toma por modelo uma espécie de grande evolução contínua e homogênea, um tipo de grande vida mítica. Hoje em dia os historiadores sabem muito bem que a massa de documentos históricos podem ser combinados segundo séries diferentes que não conhecem a mesma direção nem o mesmo tipo de evolução. A história da civilização material (técnicas agrícolas, habitat, instrumentos domésticos, meios de transporte) não se desenvolve da mesma forma que a história das instituições políticas, ou a história dos fluxos monetários. Isto que Marc Bloch, Febvre e Braudel mostram para a história *tout court*, eu acredito que possa ser mostrado para a história das ideias, do conhecimento, do pensamento em geral. (FOUCAULT, 2001a, p.815-16)

Foucault percebe que a Escola dos Annales criava outra prática discursiva em que a história poderia aparecer em sua especificidade e disciplina próprias e não como a contraprova de exigências ainda por demais devedoras de uma filosofia da história. As velhas questões das análises tradicionais – “*Que ligação estabelecer entre eventos díspares? Como estabelecer entre eles uma sequência necessária? Que continuidade os atravessa ou que significação de conjunto acabamos por formar?*” - são substituídas por interrogações de outro tipo. A história das nações surge entrecortada por séries de acontecimentos divergentes: história do trigo, ou das minas de ouro; história das expansões e caminhos marítimos; história da seca, da irrigação, da fome e da proliferação de doenças; história dos desenvolvimentos em ciência; história da máquina a vapor e da indústria; história da loucura, da sexualidade, da clínica médica; etc. Com isso é preciso se perguntar: “*Que estratos é preciso isolar uns dos outros? Que tipo de série instaurar? Que critérios de periodização adotar para cada uma delas? Em que quadro de*

cronologia ampla, podem ser determinadas sequências distintas de acontecimento?”
(FOUCAULT, 2010a, p.4).

O problema da periodização – como destaca Fernando Novais - se torna, doravante, o problema fundamental da prática historiográfica (2005, p.160-64). Fundamental, pois a dificuldade nasce do fato de que aparentemente é possível encontrar critérios formais de setorialização, agrupamento e racionalização de determinados estratos, discursos e instituições históricas. Por outro lado, os ritmos variam, e os períodos de um setor não acompanha o de todos os outros. Se na realidade histórica há uma interligação entre as mais diversas histórias, quando setorializamos – história econômica, história cultural, história jurídica, etc – as várias periodizações não necessariamente coincidem, ficando justapostas e não articuladas. Daí que um critério de periodização amplo já não possa ser encontrado na forma linear da narrativa, mas sim em uma forma sistêmica de articulação – como a *episteme* – que, de forma parcial é verdade, ao menos consegue integrar determinados níveis aparentemente desconectados (BALIBAR, 2015). Dessa forma, a persistência de determinada configuração estrutural muda de natureza quando se articula com novas configurações.

Disso se segue o privilégio da série por parte de Foucault. Serializar significa organizar a partir da ideia de simultaneidade e de divergência entre tempos. Como consequência, um mesmo período histórico pode ser atravessado por diversas séries, como Braudel bem mostrara em seu clássico estudo sobre a história do mediterrâneo: *“Braudel fez trabalhos muito interessantes sobre estas diferentes durações (...) um tempo breve e longo; o problema é fazer a análise desses jogos no interior do tempo.”* (FOUCAULT, 2001b, p.580) Com a serialização da história nos afastamos da narrativa, pois se trata agora de precisar não a sucessão, mas as relações de vizinhança de cada elemento, sua simultaneidade, traçar o contorno de seus limites e relações: *“descrever as relações entre as diferentes séries, para constituir, assim, séries de séries.”* (FOUCAULT, 2010a, p.9) Tal sobreposição de tempos diversos, como Foucault rapidamente percebe, pode ser relacionada diretamente com a análise estrutural de transformações inerentes a um sistema, comentário bastante importante para compreensão da recusa foucaultiana a qualquer contradição entre história e análise sistêmica:

é uma coisa importante que o estruturalismo – isso que chamamos estruturalismo – tenha feito aparecer um tipo diferente de tempo; dito de outra forma, não há apenas um tempo a maneira hegeliana ou bergsoniana, uma espécie de grande fluxo que arrastaria tudo, há histórias diferentes que se sobrepõem. (FOUCAULT, 2001b, p.580)

Dessa forma, tal prática dissocia-se de uma expectativa filosófica que visa estabelecer como através da história podemos encontrar o caminho de continuidades que puderam se estabelecer e que, através de um projeto único, estabelecem um horizonte totalizante para tantos espíritos de época diferentes: *“O problema não é mais o da tradição e do rastro, mas o recorte e o limite; não é mais o fundamento que se perpetua, e sim as transformações que valem como fundação e renovação dos fundamentos.”* (FOUCAULT, 2010a, p.6) Para Foucault é preciso desligar a história de uma imagem antropológica em que aquela aparece como uma *“memória milenar e coletiva que se serve de documentos materiais para reencontrar o frescor de suas lembranças.”* (FOUCAULT, 2010a, p.8). Pois a dimensão histórica, ao contrário, é um fazer, é o trabalho de utilização e manuseamento da materialidade do documento – o arquivo de uma época – que visa dotar de alguma consistência, de alguma forma de permanência, períodos históricos divergentes. Através da materialidade do arquivo o rosto de uma problemática de época é traçado: *“O documento não é o feliz instrumento de uma história que seria em-si mesma, e de pleno direito, memória; a história é, para uma sociedade, uma certa maneira de dar status e elaboração à massa documental de que ela não se separa”* (FOUCAULT, 2010a, p.8). A cultura limita e transforma seus contornos no perpétuo trabalho de fazer e refazer a história, pois há um entrelaçamento necessário entre história e cultura. Contudo, nenhuma síntese, ou garantia, está de antemão assegurada no campo material da história

Por isso ela deixa de ser memória de época, de fazer ouvir os rastros e ecos do tempo a partir de um ponto privilegiado em que finalmente a aparente contingência histórica é apreendida em sua necessidade intrínseca: distanciamos-nos da ave de minerva e seu voo de entardecer. A história não revela mais seu sentido último ao fim de um longo percurso. No terreno material da história, o que há são sínteses parciais, construções relativas, interpretações agonísticas que muitas vezes escondem o aplainamento ideológico em nome de uma razão universal. Trata-se, portanto, de uma prática discursiva em que reconhecemos uma gigantesca massa *“de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornado pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjunto.”* (FOUCAULT, 2010a, p.8) A história não é rememoração, produto de um sujeito universal de conhecimento, mas produção diferencial: ela pode ser escrita de muitas maneiras, segundo cronologias e interesses díspares. Disso se segue a ênfase na construção de uma relação de documentos a partir de um problema e não na apreensão de uma narrativa como forma de memória. Daí que a história pressuposta pela arqueologia não coloque os velhos

problemas, mas sim se espraie em um novo campo de questões: “*como especificar os diferentes conceitos que permitem avaliar a descontinuidade (limiar, ruptura, corte, transformação)*”? (Foucault, 2010a, p.6)

Sublinhemos, portanto, o duplo movimento instituído por Foucault entre história e filosofia: a história como prática externa à filosofia é capaz de tanto desconstruir uma história filosofante, quanto renovar o problema filosófico da história. E, exatamente por isso, essa nova forma de conceber a história “*parece multiplicar as rupturas e buscar todas as perturbações da continuidade*”, enquanto dentro de uma filosofia da história – ou da história narrativa tradicional – tudo parece apagar “*em benefício de estruturas fixas a irrupção dos acontecimentos*” (FOUCAULT, 2010a, p.7). Pois, ao definir um conjunto de relações a ser estudado, quando comparamos historicamente tal conjunto com outro, há uma descontinuidade que pode ser razoavelmente descrita. É essa descontinuidade que deve ser interrogada, pois como limiar, como zona de transformação de um problema, ela constitui um lugar privilegiado de apreensão da história:

Paradoxal noção de descontinuidade: é, ao mesmo tempo, instrumento e objeto de pesquisa (...) de onde poderia ele (o historiador) falar, na verdade, senão a partir dessa ruptura que lhe oferece como objeto a história – e sua própria história? (FOUCAULT, 2010a, p.11)

Em outras palavras, a descontinuidade deixa de ser um obstáculo para tornar-se uma *manière de faire* – lição que Foucault encontrara também, com vimos, na forma de história praticada pela epistemologia francesa. A descontinuidade não surge mais como um ponto cego que é preciso reduzir, ou contornar; pelo contrário, ela torna-se um conceito operatório que é plenamente utilizado pelo historiador. Disso segue uma inversão: o descontínuo deixa de ser uma figura negativa da ausência de nexos causais – da falência de um princípio de razão suficiente – para tornar-se um elemento positivo que possibilita a análise histórica de determinado problema. Tal descrição, como Furet já notara, produz uma análise da continuidade des-contínua, um “*espaço de dispersão*” como dirá Foucault. O prefixo latino “*des*”, note-se bem, não marca apenas uma negação, mas antes uma cisão, um *des*-locamento intrínseco ao contínuo. Logo, a história não será mais compreendida como um fio transcendental dotado de um miraculoso magnetismo centrípeta capaz de cingir todos os eventos em torno de um centro único. Ela, ao contrário, é uma escansão, um devir múltiplo, ausência de força centrípeta e de centro. Ausência capaz de produzir uma dispersão tangencial, isso que poderíamos chamar de um movimento centrífugo. O tempo deixa de conhecer apenas uma única duração para ganhar

direções diversas. Tal movimento irá exigir a apreensão da des-continuidade como expressão do acontecimento.

O acontecimento, no sentido forte do termo, é exatamente essa intersecção entre duas séries, ou entre dois sistemas (séries de séries). Foucault sempre se perguntará – um pouco como em Dumézil - por essa emergência de sistemas de diferença entre séries que marcam uma transformação histórica bem definida: história da loucura como a história de uma série de transformações da partilha entre razão e não-razão e seus procedimentos de exclusão; história da relação entre percepção clínica e discurso médico que definiria uma série de partilhas entre normal e patológico; história dos discursos ligados às ciências humanas e da transformação de seus princípios de organização (similitude, representação, investigação transcendental); história da transformação do poder soberano em poder disciplinar; história dos dispositivos de sexualidade e sua constituição moderna a partir da função de incitamento e confissão. Em Foucault, o acontecimento localiza-se exatamente nesse limite epocal de um pensamento, de uma disciplina, de um conhecimento, que ao mesmo tempo o possibilita e o restringe:

(...) erosão que vem de fora, esse espaço que, para o pensamento, está do outro lado, mas onde, contudo, ele não cessou de pensar sua origem. (...) É um acontecimento radical que se reparte por toda a superfície visível do saber e cujos signos, abalos, efeitos, podem-se seguir passo a passo. Somente o pensamento, assenhorando-se de si mesmo na raiz de sua história, poderia afundar, sem nenhuma dúvida, o que foi, em si mesma, a verdade solitária desse acontecimento. (FOUCAULT, 2007, p.69/298)

Portanto, não estamos mais no nível da história marxista, da “cadeia de eventos” que apenas ganha inteligibilidade quando narrada de forma causal. Essa confusão é muito comum aos críticos de Foucault, por exemplo, Sartre. Pois, ao confundirmos o interstício entre duas epistemes com um evento não explicado, rebate-se sobre as reflexões de Foucault um conceito de *événement* e uma exigência narrativa que é completamente estranha a sua obra. Nesse caso, obviamente, o “evento foucaultiano” apenas pode surgir como um marcador de uma história sem razão, signo mallarmaico que se abisma no acaso e em uma fragmentação incompreensível do sentido histórico. Mais do que isso e, o que é pior, logo trataremos tal “ausência narrativa” como um déficit crítico que faz de Foucault “o último representante da ideologia burguesa”. Fica a questão de saber se realmente tal “crítica” não se encontra mais no dogmático campo da injúria, em que estendemos o conceito de ideologia de forma irrestrita a todos aqueles que não compartilham dos nossos pressupostos políticos-filosóficos, estranhamente, os únicos capazes de garantir e efetivar a emancipação total da humanidade.

O certo é que quando lemos atentamente os estudos históricos de Foucault, percebemos que nunca se trata de um *evento*, mas sim, de um *acontecimento*. Como Foucault já notara, não se trata de que o *événement* tenha desaparecido - com os novos historiadores - da maneira de fazer história. Antes, seu conceito fora reformulado: *saímos da história-narrativa em que os eventos são disponibilizados sucessivamente, para uma história dos problemas em que o acontecimento é serializado*²⁵. Como Jacques Le Goff

²⁵Não deixa de ser notável que tanto Deleuze, quanto Blanchot, tenham comparado a arqueologia foucaultiana com a música serial modernista, sobretudo, Anton Webern. (DELEUZE, 2005, p.32; BLANCHOT, 1986, p.27-28) Apesar da dificuldade que muitas vezes a obra de Webern suscita, a comparação é surpreendentemente instrutiva. Pois, o que estava em jogo, grosso modo, na concepção serial de Webern era liberar o elemento mínimo de um discurso musical: a nota. Nota que, quando trabalhada a partir das técnicas dodecafônicas herdadas de Schoenberg, podia aparecer em sua singularidade própria, não mais de antemão definidas por um centro tonal, por sua posição dentro das escalas maiores, ou menores. O pensamento serial se propunha a pensar a nota em relação a si mesma - na diferença interna das quatro qualidades constitutivas do som: altura, timbre, duração e intensidade - e em seus agrupamentos não-causais denominados séries. Os resultados de tal metodologia sobre o discurso musical, como se sabe, fora definitivo para a história da música ocidental. Ao compor uma peça a partir deste método, Webern nos mostrava como o som poderia ser organizado de outra forma - sem um centro tonal - marca característica da música europeia. O deslocamento do centro e a liberação da diferença interna à nota destruíam a concepção de tempo musical até então dominante. Daí o profundo estranhamento que sentimos quando, pela primeira vez, ouvimos uma peça de Webern: não há tema e desenvolvimento; as retomadas e *leitmotifs* desaparecem; não conseguimos nos orientar através da tensão harmônica e sua resolução. O tempo musical se espacializa, as séries não se encadeiam a partir de intervalos tonais; daí também o desaparecimento da melodia e o decorrente vazio/silêncio que surge entre fragmentos de vozes. A música perde seu caráter causal de movimento, sua teleologia harmônica, para tornar-se uma constelação sonora constituída por uma multiplicidade singular de notas organizadas em séries repetíveis e descontínuas. É tendo isso em mente, nos parece, que Blanchot diz sobre Foucault: “(...) estamos longe da profusão de frases do discurso corrente, frases que não param de se engendrar, por um processo cumulativo que a contradição não detém, mas, pelo contrário, provoca até um além vertiginoso. Naturalmente, o enunciado (...) é já, por si próprio, múltiplo ou, mais exatamente, multiplicidade não unitária: é serial, porque a série é o seu modo de se agrupar, tendo por essência ou propriedade o poder repetir-se (...) constituindo ao mesmo tempo, com outras séries, uma interpenetração ou um deslocamento de singularidades que, ora, quando se imobilizam, formam quadro, ora, pelas suas relações sucessivas de simultaneidade, se inscrevem em fragmentos ao mesmo tempo aleatórios e necessários, comparáveis, com toda a evidência, às tentativas perversas (diz Thomas Mann) da música serial.” (BLANCHOT, 1986, p.27) As peças serão curtas e descontínuas, pois, uma vez dissolvida a progressão harmônica, estamos sempre como em um mesmo lugar dentro delas. Compreender a música serial, entretanto, apenas a partir da tensão entre espaço e tempo seria um erro. Isso porque ao nos dar outra imagem para o pensamento musical, Webern fazia muito mais do que conjurar as forças do tempo a favor das do espaço. Ele em primeiro lugar nos mostrava como todo nosso sistema de organização tonal havia historicamente se naturalizado em uma gramática de sons que se sobrepunha ao fenômeno sonoro, organizando de antemão - muitas vezes até a fetichização perversa com o advento da indústria cultural - toda possibilidade de composição e fruição. Além disso, Webern liberava o tempo musical de sua subordinação ao movimento e a um telos: as longas modulações e os fastiosos desenvolvimentos tornam-se desnecessários. A imobilidade da peça, porém, conjuga uma nova imagem de tempo musical entrecortado por séries que divergem e convergem, por momentos de tensão e desorientação extremos, por relações inesperadas e novas entre timbres e intensidades; a duração própria às séries surge entremeada por espaços vazios e frios, o famoso uso do “silêncio ativo” que Webern restitui à música e que John Cage tão bem compreendeu. Tal composição revela outra potência do tempo: a inumana eternidade de uma constelação de pequenas séries-estrelas. Por fim, o dodecafonismo, ao liberar a dissonância de seu caráter equívoco, constituía uma ruptura na história da música ocidental abrindo o espaço musical para outra forma de compor e escutar que ainda hoje é a nossa. A velha forma tonal, fenômeno recente de nossa história, dissolvia-se tal como um rosto de areia na orla do mar. Mas, tal como no caso da superação do humanismo, o atonalismo desdobrar-se-ia não apenas na negação do sistema tonal, mas principalmente na multiplicação de novas formas possíveis de composição que atravessariam todo o séc. XX. A relação entre

bem percebera, a dicotomia “*estrutura contra acontecimento*” era um falso dilema²⁶. Como sintetiza Flynn, o acontecimento é um “*conceito funcional que serve para introduzir relações diferenciais e as ocorrências do acaso no coração próprio da historiografia. A dicotomia estrutura/evento é simplesmente substituída pela relação séries/acontecimentos.*” (FLYNN, 2005, p.115) A história é feita agora a partir de uma nova perspectiva que coloca a questão de descrevê-la em termos de transformação de um sistema de relações e de suas funções dentro de épocas distintas. Por isso o acontecimento não é um fato, uma positividade da história, pelo contrário, ele se reparte por todo discurso em sua virulência, ele é a emergência que limita e delimita um problema, a raiz e o fechamento. Fratura que abre outra ordem para as coisas e para as palavras. O viés histórico de Foucault exige esta vertical em relação à história em que se busca apreender como fora possível esse *entre-deux*, esse rasgo que une e separa uma problemática histórica bem definida, por exemplo, uma episteme da outra. Por isso, o acontecimento não é um átomo isolado, mas uma relação reconstruída de forma retrospectiva pela análise arqueológica.

Em última análise, o acontecimento diz respeito à *transformação*, à emergência na história de uma diferença que, ao atualizar-se, cinde a continuidade suposta pela narrativa, abrindo-nos um interstício através do qual podemos melhor interrogar e descrever tanto o passado, quanto compreender a contingência do presente. Como esclarece Foucault de forma definitiva: “*Um acontecimento não é um segmento do tempo, é, no fundo, o ponto de intersecção entre duas durações, duas velocidades, duas evoluções, duas linhas da história.*” (FOUCAULT, 2001b, p.581) Ele é aquilo que se passa *entre* dois momentos e não a substancialização de *um momento*²⁷. Clarão da

Foucault e a música, talvez, seja um exemplo deste ultrapassamento e criação de uma nova forma que acontece quando o discurso filosófico é afetado por algo exterior a ele. Filosofia e música, tensa relação que já encontrávamos também no célebre caso Nietzsche-Wagner: “*O que recebe, Foucault o transforma profundamente. Ele não para de criar. Você diz que ele é mais metálico que Nietzsche. Talvez ele tenha trocado até o material da flecha. É musicalmente que se deve compará-los, ao nível de seus instrumentos respectivos (procedimentos, mecanismos e processos): Nietzsche passou por Wagner, Foucault passou por Webern (...)*” (DELEUZE, 1992, p.146)

²⁶Ver a esse respeito: Jacques Le Goff *Les mentalités: une histoire ambiguë* e Pierre Nora *Le retour de l'événement*, in *Faire de l'histoire*.

²⁷Note-se como aqui se coloca em xeque a pretensão racionalista ocidental de ser o portador do destino do mundo. Isso deriva de uma crítica à metafísica incrustada na linguagem: sendo a história aquilo que “*acontece*” temporalmente, a estrutura gramatical tende a entificar tal passagem em um substrato: o sujeito da ação, “*a história que passa*”. Tal como quando dizemos – para usar o exemplo de Nietzsche – “*der Blitz leuchtet*” (NF, 1885, 2[84]) e compreendemos como o “*luzir do raio*”, como atividade de um sujeito. Neste caso, supõe-se sob o acontecimento um *Ser* que não se confunde com ele, mas antes *É* seu agente. Colocar o acontecimento como ação e a ação remeter a um sujeito expressa um estrutura gramatical que tende a nos lançar em uma metafísica do ente: “*crença fundamental segundo a qual há sujeito (...)*” (NF, 1885, 2[83]) O mesmo se dá com a história, pois o acontecimento não é o predicado do sujeito-história, ao contrário, é

diferença que não conhece distância da história, pelo contrário, é sua expressão mais própria.

2.2.6 Um falso problema

Mas, se é assim, podemos voltar agora à afirmação da qual tínhamos partido: “As duas noções fundamentais da história, tal como ela se faz hoje, não são mais o tempo e o passado, mas a transformação e o acontecimento” (FOUCAULT, 2001a, p.1141). Ao privilegiar tanto o campo da transformação à sucessão, quanto o acontecimento ao passado-evento, Foucault articula de forma original reflexão sistêmica e descrição histórica *événementiel*, dissolvendo a suposta dicotomia entre “estrutura” e história. Daí a recusa foucaultiana de um *a priori* formal uma vez que a reflexão sobre os limites positivos do conhecimento revela como estes nunca se autonomizam plenamente da história. O oxímoro filosófico – “*a priori histórico*” – torna-se possível:

(...) 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 viva, 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. (FOUCAULT, 2010a, p.14)

Para Foucault, a dicotomia entre sistema e história é um falso problema ainda muito arraigado a um projeto político que se furta aos olhares ao colocar-se astuciosamente como uma exigência necessária da “razão”. Por isso, quando abandonamos tal esquadro, quando as noções de descontinuidade, série, transformações, limiares, acontecimento e

o *acontecimento* que dá lugar a ela, é seu *il y a*, seu aparecimento, seu vir-a-ser. O acontecimento deve ser compreendido como uma transitividade inseparável da temporalidade histórica, como verbo a partir do qual a ideia de história deriva, e não como expressão da ação de um substrato. Entre o raio e seu luzir não há distinção – o raio luz - a divisão apenas aparece no interior da linguagem. O mesmo com o *acontecer histórico*. Obviamente, tal problematização não impossibilita uma descrição histórica abrangente e rigorosa, como os próprios trabalhos de Foucault, assim como da Escola dos Annales, testemunham exemplarmente. Ela, antes, apenas neutraliza essa imagem de uma consciência, ou sujeito histórico, que determina de antemão os contornos da história: “A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispensará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica -, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar 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. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência.” (FOUCAULT, 2010a, p.15)

diferença se colocam dentro da disciplina histórica - “*como se poderia opor, com qualquer aspecto de legitimidade, o “devir” ao “sistema”, o movimento às regulações circulares, ou, como se diz em uma inflexão bem ligeira, a “história” à “estrutura”?*” (FOUCAULT, 2010a, p.17). Posição que nunca será aceita por Sartre e certa tradição de pensamento ligado aos pressupostos de uma filosofia da história: a sistematicidade de um discurso pode revelar uma história em seu processo de diferenciação, processo inteligido a partir de uma rigorosa comparação entre sistemas de diferenças. Nesse caso, não se anula a história, pelo contrário, ela é pensada a partir de outra perspectiva. Tal perspectiva abre e expressa o aspecto polêmico e intempestivo do uso da história em Foucault. Pois o que, em última análise, visa-se esconjurar com essa crítica a certa imagem antropológica que funciona como um fundo falso da história é sua “*repugnância singular em pensar a diferença, em descrever os afastamentos e dispersões, em desintegrar a forma tranquila do idêntico*” (FOUCAULT, 2010a, p.15). A história arqueológica surge como algo que bloqueia uma filosofia da história em que o tempo é o grande e inescapável horizonte de totalização: compasso dogmático em que o ritmo heterogêneo da humanidade é completamente subsumido ao tempo do espaço geográfico europeu: “*É como se tivéssemos medo de pensar o outro no tempo de nosso próprio pensamento*” (FOUCAULT, 2010a, p.15). Medo que revela um dogmatismo moral que teima em não dizer o próprio nome. Pois, na arqueologia, o outro não é aquilo que é suprasumido em uma síntese, mas sim uma alteridade através do qual o idêntico se descentra e a diferença pode surgir no espaço-entre momentos distintos. Exigência, note-se bem, não de um relativismo irracionalista, ou de um mero culturalismo pós-moderno. Mas sim, de uma razão ampliada que não teme em sustentar sua alteridade frente ao jogo dialético da *Aufhebung*, uma razão capaz de sínteses não-violentas, capaz de sustentar uma linha descontínua de continuidade a partir de um lúcido pensamento da relação disjuntiva e não de uma lógica da negação.

No fundo, a polêmica em torno da história não é nova. Como Nietzsche já nos ensinara, o filósofo pode fazer história, mas nunca recusa o *ideal*. E como todo bom niilista, sua necessidade de crença apenas poderá insurgir-se contra toda investigação que retire o lugar de repouso, de certeza e reconciliação do pensamento com a práxis. Ora, não era a filosofia da história que, desde o séc. XIX, nos devolvia a esse sono tranquilizador, pergunta *As palavras e as coisas?* Exatamente por isso, os “defensores da história” sempre rangerão os dentes quando tratar-se de mostrar que a “*Razão*” já não se

realiza na história, pelo contrário, ela se fragmenta e transforma-se sob os golpes mudos da história.

Mas, aqui, deveríamos perguntar: será mesmo isso o fim de qualquer expectativa racional de organização e transformação social, ou, a abertura para um novo (re)começo? À verdade, à história e ao sujeito da filosofia clássica, a arqueologia opõe polemicamente outra voz: “*somos diferença, nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras*” (FOUCAULT, 2010, p.160). Ora, será mesmo que se colocar para além das questões sobre o sujeito fundante, o sentido e a finalidade última da história é realmente a triste face do insuperável niilismo de Foucault?

2.3 A sombra e o riso de Nietzsche

Vimos como Foucault fora capaz de deslocar o questionamento crítico em uma direção bastante peculiar. Por um lado, busca por um campo transcendental que não decalque do eu empírico um eu transcendental: espaço impessoal do discurso através do qual se pensa e fala-se antes mesmo do surgimento de um “eu”. Ao mesmo tempo, abertura da investigação crítica para o campo da história: valorização do acontecimento, recusa do determinismo causal em nome de uma racionalização relacional e serial, o que traz consigo uma imagem do tempo heterogênea e des-contínua, em que a continuidade de um discurso é inteligido em seus pontos de transformação. Entre estrutura e história, portanto, a arqueologia desembaraçava-se de dois pressupostos maiores do pensamento metafísico que teimavam em pulsar dentro do projeto crítico moderno: a primazia do sujeito e o aspecto teleológico de um vir-a-ser fundado na razão. Dupla recusa que expressa de forma exemplar o caráter negativo (propedêutico) do trabalho crítico da arqueologia.

Mas, a tal leitura de *As Palavras e as coisas*, uma última peça falta. Um nome que aparece pouco, mas de forma decisiva nesse livro de Foucault: Nietzsche. Isso porque, como a arqueologia percebe, Nietzsche fora aquele que teria colocado, por toda sua filosofia, os problemas que a arqueologia retoma. É em Nietzsche que a crítica teria já ensaiado seu primeiro giro: (1) abertura para a problemática da linguagem; (2) dispersão para dentro do campo da história.

Segundo Foucault, no séc. XIX a linguagem ganha uma espessura que lhe é própria, as disposições gramaticais são o *a priori* daquilo que se pode dizer. A verdade de um discurso é contornado e costurado pela filologia. Daí a desconfiança que esta lança sobre a ingenuidade das palavras, ou ainda, à autenticidade de um pensamento que se crê livre, mas emaranha-se e adormece nas redes da gramática. A linguagem ganha uma densidade enigmática que exigirá uma interpretação, uma hermenêutica acurada:

Mas não se tratará de reencontrar uma fala primeira (como no Renascimento) que aí estivesse enterrada, mas de inquietar as palavras que falamos, de denunciar o vinco gramatical de nossas ideias, de dissipar mitos que animam nossas palavras, de tornar de novo ruidosa e audível a parte de silêncio que todo discurso arrasta consigo quando se enuncia. (FOUCAULT, 2007, p.412)

O primeiro volume do Capital será atravessado por uma exegese do valor em jogo na troca entre mercadorias; Freud construirá toda uma ciência da psique a partir de uma interpretação cuidadosa dos lapsos, de frases mudas que escavam em seus silêncios a matéria das imagens oníricas, de nossos fantasmas, de nosso desejo; por fim, Nietzsche irá destruir as certezas sobre as quais repousam nossa velha filosofia moral através de uma acurada análise filológica de poucos vocábulos gregos. Se no século XVIII Kant buscava fixar bem os limites do conhecimento, a linguagem a partir de agora funciona como campo de desestabilização do saber, como força de desarticulação das sintaxes que organizam tanto nossa vida social, quanto nossa consciência subjetiva. Talvez nossas certezas mais elementares – o sujeito, a história, Deus – sejam menos um fato no mundo, menos um além de toda palavra, do que um aquém de nossa linguagem. Daí um comentário decisivo de Foucault: “A *filologia, como análise do que se diz na profundidade do discurso, tornou-se a forma moderna de crítica.*” (FOUCAULT, 2007, p.413) A linguagem deixa de ser um *factum*, para tornar-se o *factum da crítica*. Em outras palavras, ela opera uma guinada, um giro, na própria prática da crítica. Isso que o século XX chamará de giro linguístico e afetará todo o campo das ciências humanas. Giro do qual o estruturalismo não deixa de ser um dos reflexos. Lição que a filologia dava à filosofia: Deus, ou o homem – pai e filho - talvez nunca nos livremos deles enquanto “*acreditarmos na gramática*”.

Além disso, no mesmo momento em que a linguagem aparece como uma condição para o pensamento, a história rompe com o fio transcendental da origem: “*Deus está morto.*” “A morte de Deus” é para a filosofia de Nietzsche o “*maior dos acontecimentos recentes*”: ruptura e origem de um mundo em que com a derrocada da possibilidade

mesma de um ideal, ou valor transcendente, a problemática do niilismo e do valor dos valores ganham novos contornos. Crise que exige uma crítica do presente e uma transvaloração da cultura. Fissão na espessura da história que abre este momento que podemos chamar de modernidade. Nietzsche gabava-se de seu senso histórico, algo que – segundo ele - faltava aos seus colegas filósofos. Sua astúcia, porém, não fora a de inserir a razão na história, dotando-a de um sentido definitivo no encadeamento necessários dos grandes eventos, mas sim, de fazer da história o espaço de uma ruptura, de uma rachadura, fragmentando definitivamente a fé piedosa em uma *philosophia perennis*: “*Sou forte o suficiente para quebrar a história da humanidade em duas partes*”²⁸ dirá o filósofo já no limiar entre sanidade e loucura. Como dirá Foucault, a história torna-se, a partir de Nietzsche, a prática meticulosa de “*marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda finalidade monótona; (...) apreender seu retorno não para traçar a curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas onde eles desempenharam papéis distintos.*” (FOUCAULT, 2001a, p.1004)

Logo, talvez não seja exagero dizer que em Nietzsche as linhas mestras de desenvolvimento do questionamento arqueológico já estavam esboçadas. Sua filosofia paira como uma sombra por todo o livro de 66²⁹ e Foucault, posteriormente a cisma com a estrutura, poderá dizer que *As palavras e as coisas* deve mais a Nietzsche do que a todo estruturalismo o que, como vimos, não é completamente verdade.

Mas, polêmicas à parte, há um último gesto de Foucault que o liga a Nietzsche e que é profundamente esclarecedor a respeito de certa apropriação da filosofia nietzschiana por parte do pensamento francês contemporâneo. Gesto, talvez, mais silencioso, porém decisivo.

Isso porque a eclosão da história no pensamento como uma força que cinde, que é múltipla, que efetiva descontinuidades e diferenças, acaba por abrir um horizonte de indeterminação ético: qual atitude tomar frente a este jogo histórico aparentemente sem necessidade, fim e sentido? De qual lugar falar quando confrontados com o segredo desse acontecimento que é a nossa própria atualidade? O pensamento se vê desorientado voltando sua face para uma presença perdida, ou impossível. Por um lado, esta origem

²⁸(KSB, 1888, 1176)

²⁹Na verdade, a influência de Nietzsche já se revela desde a tradução de Foucault da antropologia de Kant. Lá, apesar da “defesa” de Kant a uma suposta antropologia transcendental, a última palavra já era dada não pelo caráter de fundação que encontramos por toda a filosofia kantiana, mas sim, pela orientação extemporânea que marca o pensamento de Nietzsche: “*a trajetória da questão: Was ist der Mensch? no campo da filosofia se fecha na resposta que a recusa e a desarma: der Übermensch.*” (FOUCAULT, 2009, p.79)

que ao desvelar-se acaba sempre por se velar novamente, de forma mais profunda, entranhando-se no segredo, deslizando entre o ser das palavras, esquecida e muda frente à ilusão de uma técnica que a silencia. Por outro lado, a origem ausente, imediaticidade perdida, nostálgica, rousseauísta, selvagem. Em ambos os casos, entretanto, encontramos a face melancólica de um pensamento que se realiza em uma ética da presença, da nostalgia da origem, de uma inocência arcaica e natural, em uma linguagem que fala um estranho jargão em busca de autenticidade, em uma crítica totalizante da técnica moderna. Logo, a interpretação apenas pode ser vivenciada como um exílio, desesperada busca por uma filigrana de verdade capaz de escapar ao jogo infundável do signo. Duas faces de um mesmo *ethos*, a ausência da origem lança o pensamento em um jogo de negação da atualidade em busca de uma unidade não mais possível. A esperança de uma redenção que não veio e não virá torna-se o horizonte inescapável de uma razão triste: “*Apenas um novo Deus pode nos salvar*”, sentencia Heidegger.

Nada, porém, poderia estar mais distante de Foucault. Seu rosto não está virado para uma origem ausente ou que se vela: clarão que ao mesmo tempo ilumina e cega. A cisão com o fio de prumo transcendental torna-se, pelo contrário, a condição de possibilidade para um pensamento por-*vir*. Ela não nos lança em uma história sem sentido, antes destrói a ilusão de uma expectativa infinita de sentido e síntese, expectativa da qual “o homem” não deixa de ser o mais novo signo. A essa compreensão do acontecimento moderno necessariamente se segue uma filosofia que não visa mais a hermenêutica de algo velado e perdido, mas sim, a afirmação do *vir-a-ser* através da superação crítica do homem e do humanismo. Trata-se, portanto, de realizar uma crítica contra uma nova forma de dogmatismo; ou seja, a posição de Foucault deriva de uma compreensão da atualidade como exigência de uma transformação futura. Como bem percebeu, entre nós, Bento Prado Júnior - “*a arqueologia de Foucault tem uma natureza, por assim dizer, propedêutica (corresponde a uma espécie de “Prolegômenos a todo pensamento futuro que não queira guardar o estilo onto-teo-antropológico”)*” (PRADO JR, 2004, p.149) Estilo propedêutico que transparece neste comentário de Foucault:

Em nossos dias, e ainda aí Nietzsche indica de longe o ponto de inflexão, não é tanto a ausência ou a morte de Deus que é afirmada, mas si o fim do homem. (...) certamente não se trata aí de afirmações, quando muito de questões às quais não é possível responder; é preciso deixá-las em suspenso lá onde elas se colocam, sabendo apenas que a possibilidade de colocá-las abre, sem dúvida, para um pensamento futuro. (FOUCAULT, 2007, p.533/555)

A arqueologia exige para si essa posição capaz de, ao falar do atual, buscar o extemporâneo: “*Agir contra o tempo, e assim sobre o tempo, em favor (eu espero) de um tempo por vir (...) É o intempestivo de Nietzsche e o atual em Foucault*”. (DELEUZE, 2007, p.145). Tal orientação é condição para essa perspectiva aberta através da *Unzeitgemässheit*: essa não conformidade ao tempo que é condição para a crítica do presente.

Em um famoso aforisma, Nietzsche nos falava sobre os filósofos intempestivos capazes de uma risada de ouro, “*capazes de rir de uma maneira nova*” (NIETZSCHE, JGB/BM, §294). É talvez esse riso que Foucault evoca em *As palavras e as coisas* perante todos aqueles que acreditam que querer superar certa crença na razão, no sujeito e na história é cair no abismo de um irracionalismo e niilismo absolutos. Um “*riso filosófico, isto é, de certo modo, silencioso*” (FOUCAULT, 2007, p.473).

EXCURSO - *SIDERA* OU *MATHESIS*: COMO O DISCURSO DIZ AS COISAS?

Nossa leitura de *As Palavras e as coisas* no capítulo anterior, como não poderia deixar de ser, fora bastante parcial, concentrando-se sobretudo no momento em que Foucault analisa a *episteme moderna* e realiza sua crítica à filosofia da consciência. Além disso, destacamos a importância dos métodos da análise estrutural e da história para sua reflexão na tentativa de nos colocarmos, em um só golpe, para além da suposta dicotomia entre ambos os termos. Se com tal construção começamos a esboçar um quadro de inteligibilidade para o estatuto da crítica em Foucault, tal leitura traz o problema de ser um pouco abstrata e generalizante, não demonstrando *in loco* como Foucault efetiva tal questionamento. Por isso, propomos aqui um *pequeno excurso* em que analisamos de forma interna a passagem entre a episteme renascentista e a episteme clássica, na tentativa de uma melhor delimitação e exemplificação da atividade arqueológica como descrição de sistemas de diferença a partir de uma rigorosa e detalhada (re)construção dos discursos de época. Mais do que isso, com tal análise poderemos compreender como, em seu livro de 66, *é no modo de funcionamento do discurso* que Foucault marca a diferença fundamental entre epistemes.

I. Signos por todos os lados³⁰

As palavras e as coisas é um livro construído dentro de um estilo que podemos chamar de pictural. Tal como um pintor em seu ateliê, Foucault traça um retrato imensamente rico e expressivo de determinada época, sempre a partir de temas semelhantes. Porém, em determinado momento, outro quadro começa a ser pintado. Reconhecemos uma semelhança de família entre os temas, mas agora apresentados em outra perspectiva, outro espaço se abre. O primeiro desconcerto se dá pela ausência de relação causal estabelecida: o olhar de pintor *descreve*, não *explica*. O quadro visa nos *mostrar* algo, não *demonstrar*. Disso se segue o estranhamento que surge nas *passagens* entre epistemes. Educados que somos em uma visão teleológica da história, queremos o

³⁰Recupero aqui notas do curso ministrado por Vladimir Safatle, no ano de 2011 na Universidade de São Paulo, dedicado a Michel Foucault.

tempo todo encontrar uma cadeia de causas que nos explique os efeitos e sentidos de suas transformações. Foucault, entretanto, não procede dessa forma. O descontínuo é exatamente essa abertura da história para o campo do acontecimento, do impensado, do não-fundamento. Estamos longe da máxima leibniziana - *natura non facit saltus*.

Através de uma análise sincrônica do espaço constitutivo de um discurso que diz a verdade, o que estará em jogo, doravante, será o recorte histórico de um *corpus histórico* (arquivo) bem determinado – através da periodização de época – e uma descrição rigorosa da relação entre alguns elementos que constituem a possibilidade e os limites para tal pensamento, isso que Foucault chama de *ordem*.

Ao reconstruir uma mudança de relações entre um conjunto de elementos – funcionamento da linguagem, valores cognitivos a serem observados, distribuição de identidades e diferenças, entendimento da totalidade, etc – a arqueologia busca descrever as condições para a transformação do aspecto funcional de um discurso. Como acontecimento, tais movimentos nos escapam, sempre *cedo demais*, sempre *tarde demais*. Apenas podemos reconstruí-lo em sua multiplicidade de efeitos, nas cicatrizes e falhas que eles repartem pelo campo do saber. A arqueologia limita-se a *falar* dos efeitos discursivos, mas, com isso, ela pode *apontar* as rupturas no nível arqueológico. Não há a pretensão de reconstituir cientificamente a derradeira e ideal história da razão. Ao contrário, trata-se de escrever uma história efetiva da diferença a partir de um esquema comparativo entre momentos distintos. Consultando os textos, os tratados, os quadros, os monumentos, as marcas e signos deixados por uma cultura, mostra-se as dobras e rachaduras que marcam a singularidade de cada momento historicamente determinado. Em suma, trata-se de descrever formas distintas de se pensar, refazendo a historicidade do mesmo e do outro no campo do pensamento.

Foucault começa *As palavras e as coisas* apresentando a episteme renascentista, definindo-a a partir do *primado da semelhança*:

Até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental. Foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las. O mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem. A pintura imitava o espaço. E a representação – fosse ela festa ou saber – se dava como repetição: teatro da vida ou espelho do mundo, tal era o título de toda linguagem, sua maneira de anunciar-se e de formular seu direito de falar. (FOUCAULT, 2007, p.24)

O primeiro movimento do livro de 1966 é exatamente expor essa rica trama semântica da semelhança que, segundo Foucault, organizou o pensamento durante todo o século XVI. Para tanto, ele expõe os quatro regimes principais de determinação da semelhança no interior da episteme que caracteriza o Renascimento:

1) *convenientia*: “A *convenientia* é uma semelhança ligada ao espaço na forma da aproximação gradativa” (FOUCAULT, 2007, p.25). Trata-se da tendência de organizar relações de conveniência entre as coisas, aproximando-as e emparelhando-as a partir da contiguidade de propriedades. A proximidade espacial pela força da conveniência faz com que o mundo constitua um contínuo que não conhece furos. De ponto de contato a ponto de contato, de círculos em círculos, as similitudes se desdobram em uma grande cadeia do Ser;

2) *aemulatio*: próxima a *convenientia*, ela indica a semelhança entre coisas distantes, como um espelho capaz de refletir mundos dispersos, regra de um jogo em que o finito e o infinito se comunicam, se emulam: “De longe, o rosto é o êmulo do céu, e, assim como o intelecto do homem reflete, imperfeitamente, a sabedoria de Deus, assim os dois olhos, com sua claridade limitada, refletem a grande iluminação que no céu expandem Sol e Lua” (FOUCAULT, 2007, p.26).;

3) A terceira forma da similitude é a *analogia*: figura mais geral que permite desvendar semelhanças de estrutura entre situações e objetos. “Seu poder é imenso, pois as similitudes que executa não são aquelas visíveis, maciças, das próprias coisas: basta serem as semelhanças mais sutis das relações” (FOUCAULT, 2007, p.29). Por exemplo, vemos tal regra em ação na tradicional analogia entre os sete planetas celestes e as sete notas musicais, ou ainda na relação entre os órgãos do corpo humano e os sítios da natureza (as veias são os rios, os ossos semelhantes aos rochedos, a bexiga é regida pelo mar);

4) Por fim, a *simpatia*: ela é o princípio de mobilidade de um mundo não-mecânico, mundo que não conhece as leis gravitacionais e a inércia: “atrai o que é pesado para o peso do solo e o que é leve para o éter sem peso; impele as raízes para a água e faz girar com a curva do Sol a grande flor amarela do girassol” (FOUCAULT, 2007, p.32).

No entanto, como a trama da similitude se dá no tecido do mundo? Segundo Foucault, é preciso que haja uma “*assinatura*” nas coisas mesmas, um *signo* que assinale a semelhança. O que levanta para Foucault a questão de compreender como o renascimento entendia o modo de ser da linguagem, pois, determinado regime específico

de signo constitui condição *sine qua non* para a organização do mundo a partir de tal primado da semelhança. Daí porque descrever as diferentes transformações no modo de compreensão, uso e funcionamento da linguagem constitui um dos procedimentos centrais do livro de 66.

A esse respeito, Foucault afirma que semiologia e hermenêutica encontram-se sobrepostas no século XVI, constituindo uma ciência sobre o sentido que possibilita o primado da semelhança:

Buscar o sentido é trazer à luz o que se assemelha. Buscar a lei dos signos é descobrir as coisas que são semelhantes. A gramática dos seres é sua exegese. E a linguagem que eles falam não narra outra coisa senão a sintaxe que os liga. (FOUCAULT, 2007, p.40)

Procedimento que soa absurdo e tautológico para nossa sensibilidade moderna, pois se trata de afirmar que “a semelhança assinalada na superfície dos objetos é critério de validação da semelhança própria às coisas” (SAFATLE, 2011). Hermenêutica da pele do mundo, as assinaturas são visíveis, o mundo é um grande texto. No entanto, tal circularidade é absolutamente condizente com o funcionamento da linguagem da época: como Foucault nos lembra, esta não é vista aqui como um sistema arbitrário de signos infinitamente distantes do mundo. Isso seria absolutamente impossível em um saber organizado através da similitude. No renascimento é *necessário* que a linguagem seja o mundo. Mundo, ou natureza, que nada mais é que um grande livro de signos escritos por Deus. Em outras palavras, é a mesma lógica que organiza a ordem do mundo e a ordem da linguagem, não existe abismo *entre* as palavras e as coisas, elas são perfeitamente imanentes. Não há arbitrariedade, ou contingência que se insinuem entre elas, pois seu espaço de aparição é o mesmo: “*saber consiste, pois, em referir a linguagem à linguagem. Em restituir a grande planície uniforme das palavras e das coisas. O que é próprio do saber não é nem ver, nem demonstrar, mas interpretar*” (FOUCAULT, 2007, p.55). Trata-se de colher a espessura de signos que cobrem a Terra, se inscrevem nas plantas, nos animais, nos frutos: o homem renascentista vê constelações de insígnias por todos os lados. Tal configuração traz uma consequência maior para o saber desenvolvido no século XVI: seu caráter pletórico, porém pobre em variações. Em um mundo organizado a partir das relações de semelhança, há um incessante jogo de referências em que o mundo é percorrido de ponta a ponta pelas dobras das similitudes. É um saber que “*procede por acúmulo infinito (...) a única forma de ligação possível entre os elementos do saber é a adição. Daí essas imensas colunas, daí sua monotonia*” (FOUCAULT, 2007, p.42). A

imanência entre linguagem e coisa faz com que o saber renascentista fale sempre sobre *o mesmo*.

É aqui que reconhecemos umas das categorias mais marcantes do pensamento do séc. XVI: o jogo entre microcosmos e macrocosmos. Categoria que garante que cada coisa encontre seu reflexo em uma escala maior, no mesmo movimento que inscreve as grandezas cosmológicas na superfície do corpo humano, “*criatura privilegiada que reproduz, nas suas dimensões restritas, a ordem imensa do céu, dos astros, das montanhas, dos rios e das tempestades*” (FOUCAULT, 2007, p.42-43). Entendido como configuração geral da natureza, tal categoria garante que não haja uma distância infinita entre o micro e o macro e, conseqüentemente, “*as similitudes que, pelo jogo dos signos que elas exigem, apoiam-se sempre umas as outras, não se arriscam mais a escapar indefinidamente*” (FOUCAULT, 2007, p.43). Em outras palavras, o primado da semelhança fecha-se sobre si mesmo criando a figura redobrada do cosmos na relação especular entre o finito e o infinito. Mas aqui é preciso atenção, pois, é certo que a relação especular entre microcosmo e macrocosmo designa uma categoria fundamental para o desenvolvimento do pensamento renascentista, entretanto, a pergunta arqueológica é: qual a condição para que tal ordem do discurso possa aparecer? Qual sua necessidade intrínseca? Daí o preciso comentário de Foucault:

É necessário, pois, evitar inverter as relações. Sem dúvida alguma, a ideia de microcosmo é, como se diz, “importante” no século XVI; dentre todas as formulações que uma inquirição poderia recensear, ela seria provavelmente uma das mais frequentes. Mas não se trata aqui de um estudo de opiniões que somente uma análise estatística do material escrito permitiria conduzir. Se, em contrapartida, se interroga o saber do século XVI em seu **nível arqueológico – isto é, naquilo que o tornou possível - as relações entre o macrocosmo e o microcosmo aparecem como simples efeito de superfície**. Não foi porque acreditavam em tais relações que se passou a buscar todas as analogias do mundo. **Mas havia no coração do saber uma necessidade** (...) (FOUCAULT, 2007, p.43; grifo nosso)

Comentário importante, pois nos mostra de forma clara a distinção de níveis que a arqueologia propõe: dizer, por exemplo, que o microcosmo é uma categoria reanimada na Idade Média e tornada central no Renascimento a partir de uma releitura da tradição neoplatônica é uma questão intrínseca à história da filosofia. Porém, consultando o arquivo do saber da época – escritos de filosofia, tratados de magia natural, gramáticas, etc - o que Foucault procura são regularidades entre formações discursivas diversas, efeitos de superfície que expõe a “*necessidade no coração do saber.*” Ele pode então

sugerir que a relação entre micro e macrocosmos é um signo necessário de uma disposição própria ao discurso do séc. XVI:

- (a) o primado da semelhança, o reconhecimento da mimese como marca do verdadeiro;
- (b) as quatro categorias centrais de organização do saber: *convenientia*; *aemulatio*; *analogia*; *simpatia*;
- (c) a imanência entre as palavras e as coisas, o funcionamento autorreferente da linguagem;
- (d) a hermenêutica como processo de construção do conhecimento;
- (e) a adição como conectivo central do saber organizado, o privilégio da capacidade de “síntese” da partícula latina “*et*”;

Ora, notemos que não se trata verdadeiramente de um “*nível subterrâneo, ou profundo*”, que estaria velado e seria trazido à luz por uma demonstração, uma interpretação, ou mesmo uma dedução. Foucault não está lançando mão de um *a priori* explicativo. Pelo contrário, a arqueologia descreve um espaço, uma ordem de vizinhanças em que elementos diversos se entrelaçam, criando uma necessidade intrínseca ao discursivo. Necessidade que, neste caso específico, parece ter como condição o modo mimético de ser da linguagem que está na origem da percepção encantada do mundo que trespassa a cultura do séc. XVI. É por isso que, dentro da episteme renascentista, o homem não pode ser pensado como finito, já que seu corpo traz signos que assinalam a mesma semelhança com a ordem do mundo, eis a posição do sujeito dentro da forma e do limite de tal pensamento. Tal efeito é consequência necessária do pressuposto de que não haja distâncias intransponíveis entre o mundo e o homem, entre linguagem e ser, com o risco que a linguagem *desengate* do mundo, criando abismos impensáveis entre as palavras e as coisas, entre a ordem humana e a ordem cosmológica, gerando dualismos insuportáveis a um pensamento infinito do mesmo. Daí a relação especular entre micro e macro.

Tais características são decupadas diretamente da materialidade própria ao arquivo analisado, como um sistema anônimo que funciona tal qual limite daquilo que fora efetivamente dito, feito e pensado. Insistamos: a ideia de microcosmo não é causada pelas relações descritas (a....e), mas sim, apresenta-se como a atualização necessária dessa organização, desse “*nível arqueológico*”. Em outras palavras, a ordem designa uma tessitura imanente às próprias formações. Daí que Foucault insista que os discursos se autorregulam, em que cada fio traça em sua materialidade própria um espaço de relações

com os outros, espaço que não é, portanto, pré-existente, como uma forma sobre a qual rebatemos matéria – último vício de um pensamento hilemórfico. Tudo se passa um pouco como nas complexas figuras que encontramos nos tapetes árabes, ou na arte da costura chinesas e japonesas, em que os padrões são intrínsecos à forma progressivamente tecida. A arqueologia, podemos dizer, compreende a *episteme como um cluster* em que uma série de pontos singulares encontram-se ligados e se comunicam em rede *como se fossem uma única coisa*. Logo, é certo que poderíamos criticar a abordagem sistêmica de Foucault como a mais nova tentativa de totalização dos discursos de época a partir de uma matriz/estrutura comum. Ao fazermos isso, porém, perdemos a beleza e o caráter inovador de suas análises. Pois, sublinhemos, não se trata de reconstruir uma imagem da totalidade pressupondo uma unidade, mas sim, de mostrar como essa totalidade *apenas pode se constituir através de uma complexa relação entre conjuntos de enunciados diversos que se atualizam em um grande sistema anônimo*.

Em *As palavras e as coisas* não há identidade, há um sistema heterogêneo, uma rede discursiva tecida por seus próprios elementos constituintes que retroativamente constituem a ilusão do idêntico. Nesse sentido, com a arqueologia a identidade pressuposta é *subtraída* em favor de “um” sistema histórico. Sistema este em que o “*um*” não designa a certeza tautológica da unidade, mas sim, a impessoalidade do artigo indefinido. Artigo que, aqui, funciona como operador sintático desse aspecto sistêmico e relacional que destacamos na leitura de *As palavras e as coisas*. Sua fórmula não é $X=1$, mas sim, $X-1$ (a totalidade como identidade autorreferente é subtraída). *Episteme renascentista* é, portanto, o nome dado por Foucault a essa necessidade intrínseca ao pensamento de época que se funda, paradoxalmente, na contingência da história. É este sistema de relações entre linguagem e mundo que dá origem a uma concepção totalizante de época que podemos apreender ao analisar o campo discursivo do séc. XVI.

Obviamente, muito poderia ser dito sobre como Foucault organiza de forma um pouco arbitrária algumas séries, ou como ele privilegia alguns acontecimentos em detrimento de outros a partir de seus recortes históricos. Em outras palavras, uma questão surge: não é preciso aqui reconhecer um nível de arbitrariedade na construção foucaultiana? Pois, afinal, o que impede que tal descrição seja apenas uma ficção, uma das muitas reconstruções possíveis do discurso inerente ao séc. XVI? E, dessa forma, ao tentar nos mostrar a regra de formação de um discurso passado para além de qualquer determinismo causal, Foucault não se colocaria para fora de qualquer veridicção de seu próprio discurso?

II. Quando as estrelas descem à terra

Não temos a intenção de adentrar tal polêmica, pois ela exigiria uma erudição histórica que está para muito além de nossa competência. Ainda assim é possível, talvez, enfrentar tal questão a partir de um recurso pragmático. Pois, caso o que Foucault tenha nos dito em relação à *episteme renascentista* seja consistente, é preciso que ao nos lançarmos em direção a outros discursos do séc. XVI possamos melhor analisá-los a partir das descrições foucaultianas. Em outras palavras, *é possível uma contraprova das análises de Foucault a partir de uma experimentação de leitura*, dando ao livro de 66 não a condição dogmática de uma última verdade sobre o assunto, mas sim, tomando-o como “*uma caixa de ferramentas*” que nos auxilia na compreensão das regras constituintes de um pensamento diferente do nosso. Condição de verificação do próprio trabalho que Foucault reconhecia ao comentar as análises presentes em *As palavras e as coisas*: “*devemos poder, se o que eu disse é verdade, analisar exatamente segundo os mesmos esquemas - realizando algumas alterações pontuais - textos sobre os quais eu não falei*” (FOUCAULT, 2001a, p.617).

Vejamos, como exemplo e teste, um pequeno trecho deste texto de Yehudah Abravanel - *Diálogos do amor* (1502) - que compõe uma rica e belíssima síntese da cosmologia própria ao século XVI. Texto, sublinhemos, não comentado por Foucault:

Digo-te que o Céu, pai de todas as coisas geráveis, move-se num movimento contínuo e circular sobre o todo do globo da matéria primeira, ao mover-se e remexer todas as suas partes germina todos os gêneros, espécies e indivíduos do mundo inferior da geração; assim como, movendo-se o macho sobre a fêmea, e movimentando-se nela, procria filhos. (...) A terra é o corpo da matéria primeira, receptáculo de todas as influências de seu macho, que é o Céu. A água é a umidade que a nutre. O ar é o espírito que a penetra. O fogo é o calor que a tempera e vivifica. (...) Todo o corpo do céu produz com seus movimentos o esperma, assim como o todo do corpo humano produz o seu. E do mesmo modo que o corpo humano é composto de membros homogêneos, quer dizer, não organizados, como ossos, veias, panículos e cartilagens, além da carne, assim o corpo do Oitavo céu é composto de estrelas fixas de natureza diversa, além da substância do corpo diáfano que penetra entre elas. A geração do esperma, do homem, depende, em primeiro lugar, do coração que dá calor, forma do esperma; em segundo lugar, do cérebro, que dá o úmido, matéria do esperma; (...) em terceiro, do fígado, que tempera o esperma; em quarto, do baço que engrossa o esperma; em quinto, dos rins que o tornam pungente, quente e estimulante; em sexto, dos testículos onde o esperma adquire perfeição e compleição gerativa. Sétimo e último, do pênis que lança o esperma. É assim que, no Céu, os sete planetas concorrem para a geração do esperma no mundo. (...) O Sol é o coração do céu, a Lua é o cérebro, Júpiter, o fígado (...) Saturno é o baço do céu, Marte o fel e os rins (...) Vênus, os testículos. Por último, Mercúrio é o pênis do céu. (ABRAVANEL, apud CHAUI, 2006, p.21)

O texto, como característico da filosofia da natureza renascentista, trabalha com a semelhança entre o microcosmo e o macrocosmo como em um jogo de espelhos. Explica-se o homem a partir da similitude com os astros e sua ordem atemporal. A *convenientia* garante a aproximação espacial para que a imagem do Cosmos seja o de uma grande cadeia do Ser em que ordens e hierarquias distantes estejam em relação formando um Todo harmonioso. Isso permite que as franjas do mundo sublunar estejam em contato direto com a luminosidade das constelações criando um contínuo de luz entre mundos distantes. Mundo que não conhece vazio, ou furos. Constância ontológica pela qual a *aemulatio* pode se perpetuar. Potência especular, a linguagem é capaz de expor a correspondência entre coisas absolutamente dispersas em um movimento circular delirante. Assim, ela redobra as insígnias encontradas na superfície do mundo: o Sol é o coração - órgão responsável pelo calor; Saturno, planeta da melancolia e da velhice, rege o baço órgão produtor da bile negra; Vênus - o amor - é responsável por gerar a espuma pela qual a procriação pode se dar e Mercúrio, divindade que tem como símbolo o caduceu, é “o pênis do céu.” Há uma *analogia* entre a procriação humana e a procriação cósmica o que se reflete em uma correspondência entre órgãos e tecidos, entre os movimentos naturais que emulam o ato sexual. O esperma humano é análogo aos eflúvios etéreos desprendidos dos corpos celestes que tem como características permitir a alma habitar um corpo revestindo-a e protegendo-a durante a gestação. Por fim, há a *simpatia*, uma força misteriosa que coloca dois pares de opostos em movimento de atração: o céu e a terra, masculino e feminino, homem e mulher formam o *dois* que devem tornar-se *um* para que a criação ocorra. Na renascença, a simpatia é o bom ritmo do *desejo* que une os opostos. Não à toa, o texto de Abravanel se transformará na súpula teórica do amor cortês.

A bela filologia da palavra desejo aqui nos é interessante³¹ revelando o quanto de significação se esconde entre os deslizamentos da linguagem durante os séculos. Marilena Chauí explica que desejo deriva de *desidero*, verbo que traz a conotação de “*deixar de olhar, desviar os olhos*”. Mas desviar do quê? Sua raiz é o substantivo *sidus*, constelação. *Sidera*, seu plural, traz a significação do mais alto, do plano astral, lugar onde o destino dos homens é traçado. *Sideratus*, ou siderado: fulminado por um astro. Ainda de *sidera*, encontramos *considerare* - examinar, considerar. *Desiderium* - ou desejo - pertence

³¹Devo tanto a indicação do texto de Abravanel, quanto a filologia e análise do conceito de desejo no renascimento a CHAÚÍ (2006, p.22). Análise que tomo a liberdade de recuperar ponto a ponto.

filologicamente ao campo da “*ciência do destino*”, a astrologia (CHAUÍ, 2006, p.22). Ainda segundo Chauí, quando a alma atravessa o espaço para se alojar no corpo físico ele é envolvido por envoltórios eternos que a protegem da destruição quando da penetração na bruta matéria (o nascimento) (2006, p.22). O homem traz em seu corpo astral as marcas das estrelas e por isso o macrocosmo pulsa em seu íntimo. Logo, *a fortuna* pode ser interpretada através de uma cartografia do céu que reconstitui a posição dos astros no momento do nascimento. *Considerare* é exatamente consultar hermeneuticamente os astros para compreender o destino que trazemos *assinalados* em nós como signos do universo. *Desiderare*, ao contrário, é deixar de olhar para o alto, se despojar do destino imposto e assumi-lo com as próprias mãos. A “palavra desejo traz em si uma perda, a privação do saber sobre o destino” que lança o homem em uma errância, sintetiza Marilena (2006, p.22). É entre considerar os Deuses tendo-os como guias, ou virar-lhe as costas assumindo corajosamente o próprio destino que o jogo do bem viver se coloca ao homem renascentista. A sabedoria estará entre a aceitação plena dos caprichos da deusa *Fortuna* e a capacidade de enfrentar o mundo da contingência através da força do caráter e do intelecto, a *virtus*. O renascimento relê - em seu encontro com a antiguidade clássica - a astúcia de Ulisses: cosmologia e ética não conhecem distância em um sistema que se dobra e redobra entre analogias e semelhanças.

É interessante notar como este espaço da semelhança que organiza o saber no Renascimento nos esclarece também sobre a dupla verdade da loucura, tal como apresentada por Foucault em seu livro de 1961, *História da loucura*. Lá, ele nos mostrava como – nos séculos XV e começo do XVI – haviam duas tradições de interpretação sobre a loucura: a primeira, a tradição crítica de Brant e Erasmo que compreendia a loucura como o desregramento do desejo, como vício, como cegueira fundamental para o espetáculo incoerente da existência humana; a segunda, uma experiência trágica da loucura, representada pela arte de Hieronymus Bosch e Dürer, pela poesia do Ronsard. Visão cósmica que fazia da loucura a verdade do mundo como seu avesso, como seu juízo final.

Para a primeira, o *desiderare* puro se torna sinônimo de errância, violência, fidelidade a uma ilusão que se dispersa infinitamente pelo mundo. Na renascença, a loucura é caracterizada “*por uma adesão imaginária a si mesmo (...) o sonho de sua presunção.*” (FOUCAULT, 2010, p.25) A *nau dos loucos* de Bosch torna-se possível como desfile de vícios: prostitutas, avaros, bêbados, adúlteros, bruxas. A loucura nasce no coração dos homens como desregramento, *hybris*. Por isso ela se torna motivo de

zombaria por parte do sábio. Erasmo pode olhar de longe tal espetáculo de demência, dominando-o: “*ele exhibe sem segredos seus ingênuos prestígios aos olhos do sábio, e este, graças ao riso, guarda sempre suas distâncias*” (FOUCAULT, 2010, p.25) Pois, visto da perspectiva cosmológica, o mundo segue seu ritmo, a loucura é a incapacidade de perceber a estranha ordem que o constitui, de ler os signos dispersos na superfície da natureza. Tal relação crítica com a loucura caracteriza-se por esta astúcia: por um lado, a loucura é inerente a todos: é ser mais louco que o louco querer ser completamente são. Sátira moral expressa no conhecido quadro de Bosch - *A Extração da Pedra da Loucura* (final do século XV) - em que o médico que crê arrancar a loucura do cérebro de um paciente é quem tem o chapéu de louco sobre a cabeça. Por outro lado, é possível bem *considerare* a ordem do mundo e das coisas, resguardando distância da *comédia humana*. A loucura tem seu momento de verdade, mas nunca a última palavra. Pelo contrário, é sobre ela que o riso da sabedoria triunfa.

Ao mesmo tempo, a experiência da loucura dentro de um espaço marcado pela similitude infinita pode transformar-se em expressão trágica da noite dos tempos, a inversão e erosão da ordem das similitudes, um saber que murmura na boca de profetas e santos:

“É o grande sabá da natureza: as montanhas desmoronam e tornam-se planícies, a terra vomita os mortos, os ossos afloram sobre os túmulos; as estrelas caem a terra pega fogo, toda forma de vida seca e morre. (...) é o advento de uma noite na qual mergulha a velha razão do mundo.” (FOUCAULT, 2010, p.22)

Deusa do apocalipse, a loucura traz em si um saber sobre a morte e o fim, revelando as forças do caos de um juízo final sempre prometido. Ronsard evoca o final dos tempos em seus poemas: “*Ao céu retornaram a justiça e a razão/ E em seu lugar infelizmente impera o reino da desordem/ O ódio, o rancor, o sangue e a carnificina*” (RONSARD, apud Foucault, 2010, p.24). Bosch pinta no silêncio de suas imagens estranhos quadros em que a aglutinação de infernais (des)semelhanças reina plenamente. Que pensemos, por exemplo, no seu mais famoso tríptico - “*O jardim das delícia*” - pintura que não é mencionada no livro de Foucault.

Retrato da expulsão do paraíso, vemos como o mundo mundano é o lugar de encontro entre uma geografia paradisíaca e os infernais tormentos do corpo. A ordem idílica é invadida por corpos atormentados que se retorcem em luxúria, que se animalizam nas guerras, alienados e fechados sobre si mesmos em vaidosas bolhas narcísicas. O

desregramento da forma e as dessemelhanças multiplicadas que encontramos na representação do inferno – pintura à direita - invade a terra - pintura central - erodindo e impossibilitando a interpretação dos signos. Em um mundo organizado segundo a similitude, o avesso da ordem apenas poderá ser representado como a erosão da ordem de semelhanças. Daí que os quadros de Bosch sejam prodigiosos em hibridizações colocando em conjunto elementos que deveriam ser separados o que acaba por gerar verdadeiras monstruosidades. Revelação que a pintura nos traz: há um onirismo de superfície – uma ordem idílica - que é engolido pelas profundezas de um fundo escuro construído em tons rubros. O tríptico congela em uma imagem fantástica o delírio de destruição pura de um mundo na apresentação da inversão de sua ordem. O paraíso encontra-se esvaziado, é para a morte que o mundo caminha. Morte que – no Renascimento - não circunscreve a vida humana, não designa a forma reflexiva de nossa finitude. Pelo contrário, sua percepção ganha significação apenas sob a luz da noite capaz de encobrir todas as semelhanças: “*dança dos esqueletos*” que surge como uma “*espécie de saturnais igualitárias: a morte compensa infalivelmente a sorte*”. (FOUCAULT, 2011, p.190)

Mas, o que podemos concluir desta breve análise de materiais não abordados por Foucault? Que se ignore nossa falta de prumo em matéria de filologia e história da arte, o certo é que ao nos orientarmos na leitura de um arquivo de época a partir da descrição que Foucault nos oferece da *episteme* do séc. XVI, podemos em *exercício* perceber como ela nos auxilia na análise deste pensamento tão longínquo ao nosso. De um texto obscuro de filosofia natural, de motivos religiosos pintados em uma suposta infância do mundo, do irracionalismo frente a objetos como morte e loucura - tão bem delimitadas por nossa atual ciência médica - passamos a ver signos de um sistema de pensamento que encadeia suas razões de forma diferente quando comparada a nossa *atual* cultura. Um *outro* da razão clássica e moderna se desenha através dos arquivos abertos pelo arqueólogo. Quando nos depararmos com uma proposição médica como esta atribuída a Paracelso - “*mercúrio é bom para sífilis porque é marcado pelo planeta Mercúrio que marca também o local onde a sífilis é contraída*” (PARACELSO, apud. HACKING, 2002 p.171) - podemos compreender de onde fala o professor de medicina da Universidade da Basileia. Obviamente, não se trata de julgar o valor de verdade de tal colocação, pois há muito nos afastamos de seu espaço de verdade. É mais do que óbvio que epistemologicamente tal colocação encontra-se no velho museu dos erros retumbantes de nossa ciência médica. Para a arqueologia, porém, não é seu valor de verdade que estará em jogo, mas sim

encontrar por detrás de tal proposição seu espaço de enunciação: *como fora possível que em determinado momento histórico tenhamos pensado desta forma?*

A recusa do juízo epistemológico por parte do questionamento arqueológico, contudo, traz uma inversão inesperada: pois, ao compreendemos melhor um pensamento longínquo, o fazemos sempre em relação aos limites de nossa atual forma de pensar, o que acaba por criar uma posição de alteridade através da qual podemos apreender reflexivamente nosso próprio pensamento. Nem *tribunal da razão*, nem mera *história das ideias*, o projeto de Foucault pode ser lido como uma “*etnologia de nossa própria cultura*” (FOUCAULT, 2001a, p.653): reflexão capaz de reconhecer outra forma de pensar para além do nosso, outras possibilidades de partilha entre o verdadeiro e o falso, outra *ordem* para as palavras e as coisas.

Para tanto, a arqueologia exige para si, *apenas*, uma posição descritiva da *diferença*: trata-se de um *exercício de alteridade do pensamento*. Busca-se compreender o “irracional” a partir de uma razão ampliada que coloca a todo o momento em jogo a arbitrariedade de seus próprios limites. O que importa não é sustentar um juízo sobre esta ou aquela teoria – a arqueologia não é uma epistemologia - mas compreender o estilo de raciocínio que elas dão corpo, o sistema que os possibilita, suas relações constitutivas. Apresentando-se de forma descritiva e renegando qualquer papel judicativo, porém, a arqueologia insinua sua radical suspeita: pois, ao revelar as rupturas e descontinuidades em camadas profundas de nosso pensamento, ela nos ensina como nossa própria forma de pensar é recente, particular e não absolutamente fundada. Afinal, por que apenas o nosso discurso estaria para além de todo e qualquer acontecimento e transformação?

III. Linguagem e representação

O segundo momento de *As palavras e as coisas* descreve aquilo que Foucault chama de *episteme clássica*. Tal passagem encontra-se relacionada a uma transformação maior no nível arqueológico do pensamento europeu: a semelhança perde seu papel fundamental enquanto operação cognitiva com o advento do *primado da representação*. Este momento de transição começa a ser descrito por Foucault, não por acaso, a partir da experiência da literatura:

Dom Quixote desenha o negativo do mundo do Renascimento; a escrita cessou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança; as similitudes decepcionam, conduzem à visão e aos delírios; as coisas

permanecem obstinadamente em sua identidade irônica: não são mais do que são. (FOUCAULT, 2007, p.65)

Como explica Safatle (2011, p.83), a arqueologia vê no romance de Cervantes (publicado em 1606) a “formalização estética da experiência de um mundo que remete à loucura o que até pouco tempo encontrava-se na base do saber. Loucura que não é outra coisa que alienação em um regime de semelhanças”. Dom Quixote, o cavaleiro louco, está completamente deslocado em relação às regras do discurso clássico. Incapaz de reconhecer identidades e diferenças, se orientando pelo signo infinito da similitude, habitando ainda um mundo encantado de soberania do Mesmo, o quixotesco se desenha entre o delírio e a poesia ingênua: confusões entre moinhos e gigantes, entre rebanhos de ovelhas e batalhões, comportamento definido por um código de cavalaria tornado zombaria, engano, desilusão. O herói lê as insígnias que cobrem a natureza, porém a “*prosa do mundo*” perdera a força, lançando-o em um regime de erro nas dobras da desrazão. Note-se a intenção de Foucault, pois se trata de afirmar que a operação mimética que estava no coração da racionalidade renascentista transformou-se em delírio incapaz de reconhecer a identidade estável das coisas. Por isso, a nova razão clássica, ao se constituir, deve lançar ao espaço do erro, da ilusão e da loucura, aquilo que não se submete ao seu novo princípio de organização.

Segundo Foucault, quando há o esfacelamento do saber da similitude duas experiências distintas poderão ser constituídas face a face: a loucura como desrazão e a poesia. “*O louco, entendido não como doente, mas como desvio constituído e mantido, como função cultural indispensável, tornou-se, na experiência ocidental o homem das semelhanças selvagens*”. (FOUCAULT, 2007, p.67) O saber trágico da loucura se torna o erro da não-razão. O louco deixa de ser um visionário, ele é alguém que apenas se “*alienou na analogia*” (FOUCAULT, 2007, p.67) Jogador tolo que cai na ilusão do mesmo quando o jogo clássico será definido na partilha precisa entre identidade e diferença. O louco “*só é o diferente na medida em que não conhece a diferença; por toda parte vê semelhanças e sinais da semelhança; (...) para ele os ouropéis fazem um rei.*” (FOUCAULT, 2007, p.67)

Por outro lado, a poesia se constitui em um espaço simétrico e oposto ao da loucura. O poeta é aquele que mesmo submetido às diferenças nomeadas e cotidianamente previstas, faz surgir a partir do jogo com a linguagem semelhanças perdidas, criando novas relações com o mundo. Alegorias, metáforas e paradoxos se multiplicarão:

Amor é fogo que arde sem se ver /É ferida que dói e não se sente/É um contentamento descontente /É dor que desatina sem doer /É um não querer

mais que bem querer; /É solitário andar por entre a gente /É nunca contentar-se de contente /É cuidar que se ganha em se perder /É querer estar preso por vontade; /É servir a quem vence, o vencedor /É ter com quem nos mata lealdade /Mas como causar pode seu favor /Nos corações humanos amizade /Se tão contrário a si é o mesmo Amor? (CAMÕES, soneto XI , 1595)

As obras de Cervantes e Camões podem ser lidas como signos da transição, verso-reverso de um mesmo acontecimento. A loucura funda-se em um homossemantismo *que* “*reúne todos os signos e os preenche com uma função que não cessa de proliferar*”; já a poesia garante o avesso de tal função a partir da figura alegórica: “*sob a linguagem dos signos e sob o jogo de suas distinções põe-se à escuta de uma outra linguagem, aquela, sem palavras nem discurso, da semelhança*”. (FOUCAULT, 2007, p.68)

Ou seja, a erosão da episteme renascentista é descrita por Foucault a partir da ideia de *exclusão* do primado da semelhança que o regime clássico impõe ao saber. Tal exclusão apenas é possível a partir de uma série de transformações na relação entre linguagem, mundo, cognição, identidade e totalidade, a já descrita estruturação interna do discurso. Pois aquilo que um dia ditou o ritmo do pensar, torna-se marginal na nova disposição arqueológica do pensamento: “*doravante as belas figuras rigorosas e constringentes da similitude serão esquecidas. E se tornarão os signos que as marcavam por devaneios e encantos de um saber que ainda não se tornara razoável.*” (FOUCAULT, 2007, p.70) A esse movimento, a poesia revelasse-se como um discurso capaz de recuperar e reinventar solos profundos e arruinados de nossa cultura, enquanto no jogo razão/loucura o ocidente encena a velha partilha do mesmo e do outro, seus antigos rituais de clausura da diferença. Em suma, tal como um prelúdio, poesia e loucura lançam as primeiras notas de uma alvorada que se anuncia ao final do séc. XVI, mas apenas ganhará corpo no séc. XVII em diante.

Insistamos um pouco na ideia, cara a Foucault, que toda transformação no nível arqueológico constitui-se a partir de uma reconfiguração de suas margens: acontecimento que se distribui pela superfície do saber gerando tensões entre ampliação de limites e novos encarceramentos. É essa percepção que subjaz a apresentação do quadro *Las meninas* de Diego Velázquez como figuração perfeita da *episteme clássica*. A escolha de Foucault por tal quadro não deixa de conter certa ironia, afinal, basta lembrarmos como ele data de 1656, mesmo ano do edito de criação do Hospital Geral de Paris. Como *A história da loucura* já nos mostrara, tal criação marca de forma definitiva a experiência de clausura do louco – relação típica do saber clássico frente à desrazão - gerando as condições materiais necessárias para aquilo que Foucault chama de “*o grande*

internamento". Mas falemos da ekphrasis que *As palavras e as coisas* nos oferece sobre o quadro de Velásquez, ela nos servirá como início para a descrição da episteme clássica.

Dentro da economia do livro de 66, *Las meninas* funciona como "*a representação da representação clássica.*" (FOUCAULT, 2007, p.20) Seus motivos internos, seu jogo entre olhares, as triangulações e os desvios, a organização especular, tudo é disponibilizado para enfatizar como o quadro duplica o processo de ordenação do campo de visibilidades tão caro ao pensamento do séc. XVII. Mas, para além disso, sua análise extremamente atenciosa percebe o corte, a rachadura no pensamento que se revela, no quadro, como uma ausência:

(...) um vazio é imperiosamente indicado: o desaparecimento necessário daquilo que a funda – daquele a quem ela se assemelha e daquele a cujos olhos ela não passa de semelhança. Esse sujeito mesmo – que é o mesmo – foi elidido. E livre, enfim, dessa relação que a acorrentava, a representação pode se dar como pura representação. (FOUCAULT, 2007, p.20-21)

Como compreender tal concisa e densa passagem que de certa forma é a chave de seu comentário? Foucault gira sua análise em torno do eixo principal do quadro, triângulo formado pelo pintor representado, pelo espelho ao fundo e pelo local exterior para o qual se dirige todos os olhares, o espaço exato em que o observador se posta para contemplar a pintura. Esse espaço é o motivo central de *Las meninas*, pois é o local em que Felipe IV e sua mulher encontram-se. Mas, ao mesmo tempo, ele é um espaço vazio e intercambiável por qualquer sujeito que venha lhe ocupar. Em outras palavras, o motivo do quadro não apenas esquiva aos nossos olhos, mas também encarna a todo o momento em que o quadro é visto. Porém, isso se dá dentro da relação especular traçada de antemão por Velásquez, já que sempre que um espectador se posta no espaço vazio destinado a ele, vê aquilo que o pintor representa na tela a partir do espelho, superfície que "*restitui a visibilidade àquilo que permanece fora de todo olhar.*" (FOUCAULT, 2007, p.12) Restituição que, para Foucault, expõe a verdade da *episteme clássica*, pois este espelho não duplica uma semelhança interna ao quadro, ele não realiza o jogo do duplo e do mesmo, o quadro não se dobra de forma auto-referencial. Pelo contrário, o espelho é condição da representação de uma cena que é invisível: na economia geral do quadro ele não duplica, não reflete, mas sim, *re-apresenta*. Este cruzamento entre o olhar de quem contempla o quadro e a imagem do espelho expõe a abolição da semelhança no mesmo movimento em que constitui uma nova ordem para o olhar, outra condição para o ver.

Espaço em que o espectador apenas pode enxergar, apenas pode conhecer o segredo de *Las meninas*, submetendo-se a todo amplo regime de visibilidades montado pelo pintor.

Aqui, arma-se o problema. Pois, uma investigação que queira compreender o funcionamento do pensamento clássico deve colocar em questão o que garante essa autonomia de um discurso “capaz de representar a representação, de representar o seu modo de funcionamento” (SAFATLE 2011, p.90). Possibilidade inexistente, como vimos, para o pensamento do séc. XVI que não reconhece distância entre as palavras e as coisas. Daí a circularidade infinita da “*prosa do mundo*”, daí o saber que se desdobra sempre sobre o mesmo. Logo, para que a representação clássica possa acontecer, é preciso que identidade e diferença se encontrem delimitadas, que o campo do saber comporte o mesmo e o outro. Para Foucault, tal delimitação será constituída a partir da autonomia de um sistema de signos sobre o mundo, de uma nova forma de funcionamento da linguagem. Sistema linguístico que conhece três variáveis: (1) a certeza da ligação; (2) o tipo de ligação; (3) e a origem da ligação:

(1) Ao deixar de ser compreendido como “*assinatura*”, como algo incrustado nas coisas mesmas para que os homens pudessem desvelar seus segredos, o domínio dos signos no século XVII e começo do XVIII distribuem-se entre o certo e o não certo, entre o provável e o erro. Torna-se impossível o movimento hermenêutico anteriormente descrito em que a insígnia cravada na superfície da natureza justificava a semelhança interna das coisas. Para o pensamento clássico o mundo não é mais um livro que se revela aos olhos daqueles que possuem suas chaves de interpretação. O signo não está na coisa mesma, pelo contrário, ele se constitui “*por um ato de conhecimento.*” (FOUCAULT, 2007, p.81) Só há signo no momento em que o sujeito *conhece e estabelece* uma relação entre dois elementos já conhecidos. Por exemplo, na forma do juízo se A é B e B é C, *logo*, A é C.

(2) Quando a Lógica de Port-Royal estabelece que a referência do signo à coisa pode ser tanto inerente (como a boa fisionomia que faz parte da saúde que ela manifesta), quanto separado daquilo que ele designa, ela nos mostra que o signo agora é responsável por justapor-se ao mundo “*segundo uma superfície indefinidamente aberta e de prosseguir a partir dele o desdobramento sem termo dos substitutos com os quais pensamos.*” (FOUCAULT, 2007, p.84) Ou seja, entre as palavras e as coisas há uma relação possível de ser estabelecida, porém ela apenas o será através da análise. Por exemplo, quando Condillac observa que uma criança apenas pode ligar um som ao seu signo verbal se, pelo menos uma vez, ela percebe a coisa no mesmo momento em que a palavra é dita. Tal

ligação, entretanto, não é espontânea, é preciso destacar a impressão nomeada da confusão sensível dentro da qual ela nos é dada. Necessário, portanto, que ela seja dividida, analisada, isolada. O signo, no pensamento clássico, permite tornar a realidade ordenável instituindo relações estáveis de ligação: *“as coisas tornam-se distintas, conservam sua identidade, desenlaçam-se e se ligam. A razão ocidental entra na idade do juízo.”* (FOUCAULT, 2007, p.84)

(3) Quanto à origem da ligação, Foucault nos lembra que elas podem ser natural, ou de convenção (como uma palavra, para um grupo de homens, pode significar uma ideia). A grande característica do regime de signos no séc. XVII é, precisamente, a valorização da convenção sobre a relação constituída naturalmente, operação dominante durante o Renascimento. Pois para um pensamento racionalista é tal signo - construído por um ato do intelecto - que traça a diferença entre o saber humano e a mera orientação instintiva de um animal; aquilo que possibilita transformar o devaneio da imaginação em memória voluntária, a atenção flutuante da consciência em reflexão. Esse arbitrário que possibilita a representação é definido por regras estritas, pois é preciso escolhê-lo de tal forma que ele seja *“simples, fácil de lembrar, aplicável a um número indefinido de elementos, suscetível de se dividir ele próprio e de se compor.”* (FOUCAULT, 2007, p.85) Tal sistema autônomo deve permitir *“a análise das coisas nos seus mais simples elementos; deve decompor até a origem; deve demonstrar como são possíveis combinações desses elementos.”* (FOUCAULT, 2007, p.85) O arbitrário, aqui, não deve ser confundido com algum tipo de contingência. Pelo contrário, ele é o crivo de uma análise.

Tal exposição do funcionamento do signo nos mostra que a ligação deste *“com seu conteúdo não é (mais) assegurada na ordem das próprias coisas.”* (FOUCAULT, 2007, p.87) Há uma arbitrariedade da relação entre significante e significado no interior do signo, marca maior de um sistema de identidades e diferenças que é construído *em relação* ao mundo que nos é dado confusamente através das sensações. A bifurcação entre natureza e cultura, marca da ciência moderna, torna-se possível.

Em suma, os signos podem ser analisados como um sistema com regras próprias, sistema que por sua independência funciona como condição para a representação: *“A partir da idade clássica, o signo é a representatividade da representação enquanto ela é representável.”* (FOUCAULT, 2007, p.89) Essa autonomia do signo abre um *espaço* para que uma disposição segura dentro do campo dos saberes – matemática, ciências empíricas, filosofia, arte – seja capaz de constituir um conhecimento a partir da re-representação organizada do mundo, tal como uma imagem própria da realidade. Daí que

uma das características maiores da episteme clássica seja sua capacidade de representar a representação, como a metáfora extraída do quadro de Velásquez bem exemplifica. Daí também, segundo Foucault, a possibilidade do surgimento de uma *teoria do conhecimento* tão característica à filosofia da época, em que as representações em funcionamento dentro do espaço mental podem ser analisadas e descritas a partir de seus modos autônomos de funcionamento, pois a cadeia de signos permite identificá-las, separá-las, percorrê-las passo a passo, desdobrá-las e reconhecer seguramente seus processos de gênese, ligação, confusão com a sensibilidade, evidência, etc. Tal estilo de pensamento encontra-se magistralmente expresso “neste gênero filosófico típico à idade clássica: os *Tratados sobre o entendimento*” (SAFATLE, 2011, p.90).

Pois, a partir de então, a análise do conhecimento apenas pode ser feita a partir dessa consciência característica do classicismo de que embora a linguagem tenha sua continuidade rompida com o real, ela é capaz de “*representar todas as representações.*” (FOUCAULT, 2007, p.118) Seguindo tal postulado, as representações correspondem à apreensão da realidade por meio das capacidades cognitivas humanas. Porém para Foucault, como nota Benedito Nunes (2009, p.65-66), é a linguagem que de certa forma estrutura a realidade, uma vez que ela nos possibilita descrevê-la e ordená-la a partir de uma rede de diferenças e identidades, o que significa dizer que são as categorias gramaticais – como sujeito e predicado – que superestruturam a forma da predicação pelo qual nomeamos e identificamos as coisas: *S é P*. O próprio mundo percebido, assim como o campo das representações mentais, transforma-se em uma vasta rede da partilha identidade/diferença na qual os seres – como entes – ocupam posições fixas. O que a arqueologia descreve é esta disposição profunda do saber clássico que tece subrepticamente toda uma teia de necessidades constituintes de um discurso com pretensão de inteligibilidade e universalidade. Se a História natural, por exemplo, procede descrevendo e classificando é porque a nomenclatura e a taxionomia tornaram-se essenciais ao pensamento. Ora, o mesmo se dá com o discurso filosófico e suas detalhadas análises das paixões e das funções cognitivas do entendimento. A filosofia como discurso fundante, como filosofia primeira, encontra-se severamente criticada – pela arqueologia - em suas pretensões fundacionista dogmáticas, uma vez que ela é incapaz, pela própria necessidade interna ao saber da época, de recuperar e recolocar suas condições de possibilidade.

Sobre isso, vejamos este comentário importante e desconcertante para os historiadores da filosofia:

Mas, se se interroga o pensamento clássico **no nível do que arqueologicamente o tornou possível**, percebe-se que a dissociação entre signo e a semelhança (...) fez aparecer estas figuras novas que são a probabilidade, a análise, a combinatória, o sistema e a língua universal, não como temas sucessivos engendrando-se ou repelindo-se uns aos outros, mas como uma *rede única de necessidade*. E foi ela que tornou possíveis essas individualidades a que chamamos Hobbes, Berkeley, Hume ou Condillac. (FOUCAULT, 2007, p.87, itálico nosso)

Encontramos aqui, novamente, a distinção que atravessa todas as obras da década de 60 em que Foucault cinde o nível de superfície dos discursos de seu nível arqueológico. O desconcertante, porém, é que a filosofia - sempre apresentada como aquela que funda as bases do conhecimento racional - seja tratada como *apenas* mais uma das muitas formações discursivas que formam o campo do saber de uma época, determinada em suas condições de possibilidade por um nível autônomo e inconsciente do pensamento que lhe escapa³². É isso que tínhamos em mente quando afirmávamos que há sempre um *on pense* anterior a um *je pense*. Trata-se, com a arqueologia, de inverter a linha do pensamento buscando este espaço anterior, pré-subjetivo e pré-objetivo, que arma a bipolaridade do verdadeiro/falso, espaço em que o discurso se constrói e coloca-se dentro de um horizonte de inteligibilidade. O filósofo não é uma cabeça alada que simplesmente desperta e enuncia os princípios de razão. Pelo contrário, seu discurso sempre se encontra submetido

³²Aqui, tocamos um dos aspectos mais importantes da polêmica entre Derrida e Foucault durante o final da década de 60. Pois, em relação a suas leituras divergentes da primeira meditação de Descartes, o desacordo gira em torno de uma questão de método. É Foucault quem colocará tal diferença em relevo em sua “*Réponse à Derrida*” (FOUCAULT, 2001a, 11549-1163). Antes de começar a longa análise do texto, buscando mostrar como sua leitura é fiel à letra de Descartes, ele faz colocações absolutamente esclarecedoras sobre a questão do estudo da filosofia na França de sua geração (que como sabemos influenciou de maneira decisiva a formação brasileira). Segundo Foucault, o ensino de filosofia seria marcado por *três pressupostos*, os quais guariam a crítica derridiana: 1) a filosofia seria um discurso que se autofunda sem relação com outros discursos de sua época; 2) Consequentemente, ela traz em si a lei de outros discursos, ela funda discursividades; 3) “*a filosofia está para-além, ou para alguém de todo acontecimento*” (FOUCAULT, 2001, p.1151); Tais postulados, para Foucault, “*formam a armadura do ensino da filosofia na França*” (FOUCAULT, *ibid*), os quais ele não cansou de criticar. Pois, a questão arqueológica é exatamente mostrar como a filosofia não é nem histórica nem logicamente fundadora de conhecimento, mas sim, “*que existem condições e regras para a formação dos saberes aos quais os discursos filosóficos se encontram submetidos em cada época, como qualquer outro discurso que tenha pretensão racional*”. (FOUCAULT, 2001a, p.1152) Logo, é preciso que levemos em consideração o contexto histórico, seus acontecimentos definidores, as práticas institucionais e as instaurações de novas discursividades quando da tentativa de compreensão e reconstrução da racionalidade de determinado sistema filosófico. O que é interessante, pois nos sugere como uma análise realmente histórica da filosofia é um setor privilegiado da história do pensamento. Tais resultados não estão completamente distantes dos de uma leitura estrutural que recusava um juízo de verdade sobre os sistemas filosóficos. Porém, há uma diferença fundamental: a abertura da filosofia ao seu exterior, tal história da filosofia pensada a partir de seu espaço de enunciação, evita que a disciplina de história da filosofia e a prática filosófica universitária se tornem “*um comentário infinito de seus próprios textos, uma prática institucional sem relação com exterioridade alguma*.” (FOUCAULT, 2001a, p.1152) Como bom aluno de Canguilhem, Foucault busca desenvolver a necessidade tão cara ao filósofo da ciência de abrir a filosofia ao seu fora.

a limites - por exemplo, de um sistema de signos como a linguagem - com o qual é preciso jogar e lutar. Como sintetiza, com sua distinta elegância, Benedito Nunes:

Pelas brechas de vez em quando abertas na associação compacta entre as palavras e as coisas, por essas fraturas que a matéria dos textos indica, é que se manifestaria, independentemente do sujeito humano, mas determinando a possibilidade do conhecimento em cada época, o pensamento impessoal sintetizado nos diferentes sistemas epistemológicos. O sujeito humano deixa de existir como agente do conhecimento para tomar posição dentro de cada sistema estabelecido. Quer isso dizer que o conhecimento dependerá, em cada época, de um processo exterior, estranho à consciência. (NUNES, 2009, p.73)

Cabe lembrar que não se trata, entendamos bem, de subtrair o sujeito e sua capacidade inventiva, mas sim retirá-lo da função fundante, dispersando sua voz por toda uma teia discursiva que lhe trespassa. Ir para além da ilusão gramatical que vê no “eu” a *arché* unificadora, condição de toda síntese. Distanciar-se da história das opiniões, da individualidade dos grandes fundadores, dos “gênios” e dos “cânones”, categorias operatórias que têm mais função ideológica e disciplinar do que propriamente realidade histórica. Problematização moderna que já não crê de forma acrítica na consciência como instância transcendental absoluta.

IV. Evidência e dedução

Descrito o regime de signos clássico, cabe ainda explicar através de quais operações cognitivas haverá adequação entre as palavras e as coisas, de que forma a nova ordem do saber funda seu direito de representar como um ato puro de conhecimento. Em outras palavras, de onde deriva a crença na representação integral do ser? É certo que para o saber clássico vale ainda a máxima *veritas est adequatio rei et intellectus*. Porém, tal adequação deve dar conta do desafio cético que a citação de Rorty sintetiza. Será preciso articular o caráter autônomo de um sistema de signos com uma realidade perfeitamente acessível do ponto de vista epistemológico. “Realidade que será pensada como ontologicamente capaz de se dar integralmente como representação” (SAFATLE, 2011).

É na filosofia cartesiana que Foucault procura as transformações visíveis quanto aos procedimentos cognitivos capazes de nos levar à verdade. Lembremos, nesse sentido, como Descartes realizar uma crítica à semelhança, excluindo-a do campo do saber a partir do momento que a define como uma potência ilusória ligada aos afetos do corpo e à potência própria da imaginação. Assumindo uma perspectiva contrária, o cartesianismo

privilegia a atividade do entendimento, sua capacidade de *comparação*. Por exemplo, na forma de um juízo do tipo todo A é B, todo B é C, logo todo A é C, o espírito compara entre si o termo investigado (C) a partir de outros dois termos já conhecidos A-B. Como dirá Descartes na Regra XIV, “*quase todo o trabalho da razão humana consiste, sem dúvida, em tornar essa operação possível.*”

Há, ainda segundo Descartes, duas formas de comparação: por medida e por ordem. A primeira divide o todo em partes, buscando definir uma unidade comum que permita a comparação. É o estilo de raciocínio empregado, por exemplo, quando dividimos o espaço em pontos e a tais distâncias aplicamos unidades como *o metro*. “*Assim, a comparação efetuada pela medida reduz, em todos os casos, às relações aritméticas da igualdade e desigualdade. A medida permite analisar o semelhante segundo a forma calculável da identidade e da diferença.*” (FOUCAULT, 2007, p.73) Já a comparação por ordem, estabelece-se sem uma referência a uma unidade exterior. Nesse caso, é preciso que encadeemos o entendimento do elemento mais *simples* ao mais *complexo*, refazendo a partir do trabalho com os signos - em um movimento dedutivo ininterrupto - uma série em que os termos são estabelecidos segundo diferenças crescentes. Essas duas formas de comparação estão na base daquilo que o pensamento clássico compreende por *dedução*: “*uma análise em unidades para estabelecer relações de igualdade e de desigualdade; a outra estabelece elementos, os mais simples que se possam encontrar, e dispõe as diferenças segundo os graus mais fracos possíveis*” (FOUCAULT, 2007, p.73). Nisso, de certa forma, consiste todo o método: ele reduz toda medida a uma ordem quantitativa que, partindo do simples, faz aparecer as diferenças como graus de complexidade. Em outras palavras, o trabalho de constituição do conhecimento não é mais o de *aproximar* as coisas se orientando segundo as categorias de simpatia, emulação, conveniência e analogia. Agora o espírito humano, bem orientado por um método, *discerne*.

Porém, por qual atividade intelectual pode-se apreender o elemento mais simples de uma série? Qual o valor cognitivo indubitável que me permite conhecer um elemento isolado para que os juízos dedutivos possam começar? A resposta cartesiana, como se sabe, é a intuição clara e distinta, luz natural da razão capaz de apreender algo com indubitável evidência:

Por intuição entendo não o testemunho instável dos sentidos, nem o julgamento enganoso da imaginação naturalmente desordenada, mas o conceito que a inteligência atenta e pura forma com tanta facilidade e clareza que não resta

nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou, o que dá no mesmo, o conceito evidente de um espírito são e atento, conceito que nasce da luz da razão e é mais certo porque mais simples que a dedução ela mesma (...) É assim que cada um pode intuitivamente ver que existe, que pensa, que um triângulo é determinado por três linha, que um globo tem apenas uma superfície e tantas outras coisas que são em grande número e que não pensamos comumente, porque evitamos de dar atenção à coisas tão fáceis. (DESCARTES, 1953, comentário regra III, p.43)

É a metáfora do olho da mente que está em jogo na intuição: órgão vidente capaz de representar o indubitável. O elemento mais simples é visto pela intuição, a evidência é uma força cognitiva em si mesma. O filósofo é um cientista que descobre uma verdade e não um historiador que faz o recenseamento das opiniões. A verdadeira ciência deve ocupar o lugar da falsa, a erudição:

Mesmo se todos os autores estivessem de acordo, ainda não nos seria suficiente conhecer suas doutrinas; com efeito, para servir-me de uma comparação, nós não seremos jamais matemáticos, mesmo que saibamos de cor todas as demonstrações dos outros, se não somos capazes de resolver por nós mesmos toda espécie de problemas. Da mesma maneira, tivéssemos lido todos os raciocínios de Platão e Aristóteles, não seríamos filósofos se não pudéssemos dar sobre uma questão qualquer juízo sólido. Nós pareceríamos, com efeito, ter aprendido não uma ciência, mas história. (DESCARTES, 1953, comentário regra III p.43)

Daí a intenção em romper definitivamente com a história da filosofia para instaurar um fundamento, um ponto arquimediano absolutamente evidente capaz de servir como solo seguro para toda a filosofia primeira. Em face das polêmicas escolásticas, a qual é impossível estabelecer uma medida comum, contrariamente à filosofia da natureza renascentista e seu engano orientado pela imaginação, trata-se de construir um pensamento fundado em uma evidência e erigido a partir de juízos seguros e concretos, bem encadeados segundo a ordem da razão que nos dita o bom entendimento. O descobrimento da verdadeira filosofia, construída sob os auspícios da *mathesis universalis*, terá como efeito a total volatilização do passado filosófico. A evidência e clareza da razão clássica rejeita de forma definitiva a marca do erro que se revela nas infundáveis controvérsias entre as diferentes escolas de pensamento. Daí essa clássica passagem das *Règles*:

“Todas as vezes que dois homens dão sobre a mesma coisa um juízo contrário, é certo que um dos dois se engana. Há mais, nenhum dos dois possui a ciência, pois se um tivesse da questão uma visão clara e distinta, poderia expô-la ao seu adversário, de modo que ela terminaria por forçar sua convicção.” (DESCARTES, 1953, p.40)

A cientificidade exigida pela certeza despreza a erudição histórica, cercada por discussões infrutíferas. Não são nos textos legados pela tradição que a verdade se encontra, mas sim em uma nova forma de relação cognitiva com a realidade:

Desde então, o texto cessa de fazer parte dos signos e das formas da verdade; a linguagem não é mais uma das figuras do mundo nem a assinalação imposta às coisas desde o fundo dos tempos. A verdade encontra sua manifestação e seu signo na percepção evidente e distinta. Compete às palavras traduzí-las, se o podem; não terão mais direito a ser sua marca. **A linguagem se retira do meio dos seres para entrar na sua era de transparência e de neutralidade.** (FOUCAULT, 2007, p.77, grifo nosso)

A era da imanência entre linguagem e mundo se encontra definitivamente fechada. Agora, é na evidência de uma intuição e na ligação dedutiva do juízo que a adequação entre palavras e as coisas se dará, é neste espaço que o jogo do verdadeiro/falso poderá ser encenado.

V – O monstro e a *mathesis universalis*

Reconstruído tal quadro, podemos agora fazer um exercício semelhante àquele proposto quando da leitura do texto de Abravanel. Tomemos o exemplar trecho da abertura do *Leviatã* de Hobbes - texto, novamente, não comentado por Foucault - como exemplo desta nova configuração do saber clássico. Tal análise, restrita, deve ser compreendida apenas como o simétrico oposto do já comentado texto renascentista³³:

Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, porque não poderíamos dizer que todos os autômatos possuem uma vida artificial? Pois o que é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projectado pelo Artífice? (...) Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama Estado, ou Cidade, que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja protecção e defesa foi projetado. E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais; a recompensa e o castigo são os nervos. (...) a concórdia é a saúde; a sedição é a doença; e a guerra civil é a morte. Por último, os pactos e convenções mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele *Fiat*, ao fazamos o homem preferido por Deus na Criação. (HOBBS, 1974, p.9)

³³Devo a comparação entre o texto renascentista e o texto de Hobbes a CHAUI (2006).

Vimos como o pensamento clássico já não lê mais o mundo como um livro em que signos de semelhança se dão ao poder interpretativo do homem. Estaríamos completamente enganados ao supor que Hobbes movimentava-se no pensamento procurando analogias entre coração e mola, se escorando em uma emulação entre o Leviatã e a cidade, propondo uma conveniência entre guerra civil e morte, ou ainda pensando o campo político como atravessado por uma força misteriosa de simpatia que se expressaria na dicotomia saúde/doença. Nesse sentido, a pergunta arqueológica é, precisamente, questionar por qual forma de pensamento, através de qual função enunciativa, Hobbes pode *comparar* tanto o corpo humano a uma máquina, quanto à saúde da cidade ao bom funcionamento do organismo. Como logo se vê, é precisamente no entrelaçamento entre intuição e dedução que a argumentação hobbesiana é trançada.

Pois, nesse texto, a natureza é pensada como artefato, criação Divina do artífice absoluto: Deus. Ora, mas também o homem é um artífice de seus objetos. Logo, ele pode conhecê-los tal como Deus conhece o homem, pois compreende seus princípios de construção, sabe como decompô-los em suas menores partes, distingue a função específica de cada uma delas estabelecendo suas operações internas e necessárias. Noção de conhecimento derivado da geometria, ciência capaz de conhecer um objeto a partir de sua gênese: matematização e mecanização do mundo aqui andam juntos. Assim, o relógio, artefato humano, é construído com molas, cordas e rodas, dispostos dentro de uma relação mecânica capaz de produzir o movimento. Mas, o que é a vida se não movimento, constatação absolutamente evidente? Note-se como Hobbes prossegue pela forma do juízo que compara dois elementos conhecidos e indubitáveis para definir uma síntese. Por isso, se “*vida (A) não é mais do que movimento dos membros (B), por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (C) (máquinas que se movem [B]) possuem vida artificial (A)*”? Como dito anteriormente, Foucault descreve a operação cognitiva central da episteme clássica da seguinte forma:

(...) numa dedução do tipo A é C, é claro que o espírito compara entre si o termo procurado e o termo dado, a saber, A e, através dessa relação segundo a qual um e outro são B. (...) Ora não há conhecimento verdadeiro senão pela intuição, isto é, por um ato singular da inteligência pura e atenta, e pela dedução que liga entre si as evidências. (FOUCAULT, 2007, p.72)

É através da comparação dedutiva e da evidência do raciocínio - e não pela semelhança - que Hobbes pode passar do mecanismo artificial do artefato humano (relógio) ao mecanismo natural do artefato divino (o corpo). Assim, o “*coração é a mola, os nervos as cordas e as juntas são as rodas...*”

O segundo movimento no texto de Hobbes coloca então seu verdadeiro problema: como pensar o Estado, essa totalidade instituída para impedir a guerra de todos contra todos? O Estado pode ser pensado a partir da mesma relação, pois evidentemente também é artefato humano, “*homem artificial*”. Hobbes então enumera as partes que devem dar vida-movimento ao corpo estatal: “*soberania, magistrados e recompensa/castigo.*” É a organização serial do simples ao complexo que organiza o texto. Se vida é movimento entendido de forma mecânica, a partir da justa ordem de suas menores partes, é evidente que o estado de ausência de ordem impede o movimento. Ausência de movimento, logo, morte. O complexo encontra-se na ordem, pois a ausência dela é infinitamente simples, atomização do todo e incapacidade de instituir relações propulsoras. O que encontramos na parte final do texto comentado é uma descrição progressiva em declínio de um estado de saúde complexo (movimento pleno) até ausência de movimento (morte). Hobbes, por um recurso claramente retórico - texto de apologia ao contrato que bem se lembre - inverte a ordem da exposição - “*a concórdia é a saúde; a sedição a doença; a guerra civil é a morte*” – porém, a ordem das razões é construída seguindo a progressão do simples ao complexo. O que se percebe facilmente quando atentamos ao movimento integral do texto, meticulosamente construído em progressão constante de uma “*mola de relógio*” ao *Fiat Lux* do *Leviatã*: não mais uma terrível serpente marinha habitante dos abismos marítimos criados por Deus (salmo 104:26), mas sim, o corpo estatal construído materialmente a partir de “*pactos e convenções*”.

Dois elementos destacam-se desta breve análise: mecanicismo e matematização das relações, duas características maiores do pensamento clássico que encontramos no texto de Hobbes. Como regularidades encontradas constantemente nas formações discursivas do séc. XVII, o que elas assinalam sobre o “solo arqueológico” em que se assentam? Foucault entende que o mecanicismo e a matematização do empírico são efeitos de algo mais profundo na ordem clássica, no caso, sua relação com a *mathesis*, “*entendida como ciência universal da medida e da ordem*”. (FOUCAULT, 2007, p.78) É nela que Foucault reconhece o signo distintivo da *episteme* clássica:

Os historiadores das ideias têm o hábito de (...) definir o racionalismo clássico pela tentação de tornar a natureza mecânica e calculável, porém, o fundamental para o pensamento clássico não é nem o sucesso, ou fracasso do mecanicismo, nem o direito ou a impossibilidade de matematizar a natureza, mas sim uma relação com a *mathesis* que, até o fim do século XVIII, permanece constante e inalterada. (FOUCAULT, 2007, p.78)

A *mathesis* designa para Foucault este espaço de ordenamento capaz de organizar as naturezas simples a partir de um método preciso de análise. Tal ordenamento, como vimos, funciona como protocolo de toda operação cognitiva que deseje se estabelecer de forma rigorosa dentro do campo do saber: “*Nesse sentido a análise vai adquirir bem depressa valor de método universal; e o projeto leibniziano de estabelecer uma matemática das ordens qualitativas se acha no coração do pensamento clássico.*” (FOUCAULT, 2007, p.78)

Por isso, tal procedimento será encontrado mesmo em áreas em que não é possível encontrar nenhum vestígio direto de aplicação matemática, como na História natural, ou mesmo na gramática clássica. “*Contudo, elas se constituirão tendo por base uma ciência possível da ordem.*” (FOUCAULT, 2007, p.79) Ou seja, a *mathesis* é a categoria distintiva dos saberes da época e está para o classicismo assim como a relação micro/macrocósmos está para o pensamento renascentista. É a predominância do estilo matemático que determina o discurso científico clássico e, portanto, tal ordenamento do campo das representações é o que justifica a adequação entre signo e referência. Mas, aqui, como não notar o necessário deslizamento metafísico? Pois, para que o método possa representar o real é preciso de alguma forma supor a identidade entre método e realidade, do contrário, como ele funcionaria? Para que possa haver ciência e filosofia como espelhos da natureza, a verdade como correspondência direta entre ser e ideia adequada, é preciso que

a ordenação da empiricidades se ache assim ligada à ontologia que caracteriza o pensamento clássico; este, com efeito, se acha desde logo no interior de uma ontologia, tornada transparente pelo fato de que o ser é dado sem ruptura à representação; e no interior de uma representação iluminada pelo fato de que ela libera o contínuo do ser. (FOUCAULT, 2007, p.285)

Ora, o que garante, em última análise, a veracidade da representação? O que garante que “*o ser possa se dar na representação sem rupturas*”? O fundamento último do conhecimento não pode aparecer alojado em um sujeito. Talvez haja um gênio maligno que me engane mesmo nas certezas mais puras e evidentes da matemática. Talvez o olho da mente seja um véu e não um límpido espelho. Pela própria disposição arqueológica do pensamento clássico, para que a relação de verdade entre as palavras e as coisas possa se dar como *adequatio rei et intellectus* é necessário um terceiro termo capaz de garantir definitivamente a síntese do conhecimento: Deus. A episteme clássica nos leva a uma metafísica do infinito que trespassa e funda a ordem dos saberes: “*Reconhece-se o*

pensamento clássico por sua maneira de pensar o infinito. É que toda realidade, numa força, “igual” a perfeição, sendo, então, elevável ao infinito (o infinitamente perfeito); o resto é limitação, mera limitação”. (DELEUZE, 1990, p.133) Por isso, Foucault insistirá, como vimos, em demarcar uma clara distância entre o cogito cartesiano e kantiano.

Sublinhemos, por fim, como a transparência da representação ao ser está em jogo naquela que era a condição de toda representação: a teoria dos signos que possibilitava o sistema de organização entre identidades e diferenças. Ora, se o signo é aquilo que está no lugar de uma coisa, capaz de tomar o lugar dela sem confundir-se com ela, é preciso que a realidade possa se dar dentro deste jogo especular. Daí que todo sistema de diferenças entre renascimento e classicismo, longamente exposto por Foucault nas 300 primeiras páginas de seu livro, tenha como condição de transformação uma alteração histórica no ser próprio da linguagem.

Tal descontinuidade revela uma alteração no princípio histórico de racionalização do discurso: passamos do primado da semelhança, para o primado da representação, com suas exigências bem definidas em termos de identidade e diferença o que marca, para Foucault, a emergência de todas as ciências da medida e da ordem. Mas com isso, Foucault não quer dizer que o discurso se transforme sempre de forma auto-referente, como em uma espécie de geração espontânea. Antes, ele restitui um ponto fundamental - *um umbigo das formações discursivas* - a partir do qual podemos orientar pesquisas que estão necessariamente relacionadas. Não era, por exemplo, essa profunda lucidez sobre a des-contiguidade da experiência da loucura que permitira a Foucault reconstruir todo um quadro econômico, social, político e moral concomitante a tal transformação? Não era a exclusão da similitude e a valorização da representação no discurso positivo que, já em 61, marcava “*o grande enclausuramento*”? Estranho entrecruzamento entre a história de uma experiência, um discurso sobre tal experiência e a governamentalidade efetuada através do poder das instituições. Como Foucault insistia ao comentar a obra de Dumézil, fazer a análise interna de um discurso não é autonomizá-lo plenamente do mundo, mas sim, revelar seus pontos de encontro com a história das práticas, da moral, da política, da economia, etc.

Isso porque o discursivo não está para além do mundo. Ele faz parte do mundo, o constrói, tem realidade material. Por isso, Foucault irá, progressivamente em sua obra, cada vez mais enfatizar o aspecto prático do saber, o discurso será chamado de prática discursiva e, já na década de 70, fará parte de um conceito de análise mais amplo

denominado “*dispositivo*”. Veremos detalhadamente tal questão. De qualquer forma, o certo é que desde suas obras ditas arqueológicas, Foucault não inscreve seu pensamento na dicotomia fácil entre natureza e cultura, em que a primeira precederia a segunda. Vivemos dentro da linguagem, dos discursos que nos constituem e, precisamente por isso, uma realidade histórica diferente da nossa pode ser compreendida a partir da reconstrução atenta da coerência interna ao saber característico de uma época. Pois, afinal, como separaríamos o dito por uma cultura daquilo que ela fôra?

A arqueologia, portanto, busca dotar certo jogo de verdade de inteligibilidade própria, não rebatendo sobre tais formações os nossos próprios julgamentos epistemológicos. Logo, o problema foucaultiano de uma história da verdade se coloca na “*coerência dos discursos, dentro de suas complexas relações de forma.*” (FOUCAULT, 2001a, p.624) Tal descrição deve ser capaz de nos auxiliar na compreensão de um pensamento distante do nosso, como uma figura de alteridade interior ao nosso próprio devir histórico. Como o próprio Foucault sintetiza em um belo comentário: “*Se a história tem algum privilégio, seria antes na medida em que ela faria o papel de uma etnologia interna de nossa cultura e de nossa racionalidade.*” (FOUCAULT, 2001a, p.624) Em outras palavras, o que é a história se não a possibilidade de escavar outros sistemas de pensamento, outros limites que longe de serem a infância de nosso mundo, marcam a escansão própria ao tempo, sua potência inescapável de dispersão e transformação?

3.

LINGUAGEM E EXPERIÊNCIA

Não que a palavra seja imperfeita e esteja, em face do visível, num déficit que em vão se esforçaria por recuperar. São irredutíveis uma ao outro: por mais que se diga o que se vê, o que se vê não se aloja jamais no que se diz; e por mais que se faça ver o que se está dizendo por imagens, metáforas, comparações, o lugar onde estas resplandecem não é aquele que os olhos descortinam, mas aquele que a sucessão da sintaxe define.

- Michel Foucault

*Lutar com palavras
É a luta mais vã.
Entanto lutamos
Mal rompe a manhã*

- Carlos Drummond de Andrade

Não foram poucos os comentadores³⁴ que viram no procedimento arqueológico uma redução da ordem do real à linguagem. Como se Foucault, na tentativa de escapar do *a priori* material fenomenológico e da posição fundacionista de um sujeito transcendental, precisasse fazer recurso a um idealismo linguístico em que a linguagem apareceria como a única positividade efetiva (NUNES, 2009, p.77). Problema maior de um pensamento estruturalista que – partindo da linguística - teria a pretensão cientificista de formalizar como sistemas diferenciais fechados de signo todo o campo do conhecimento. Tal pretensão – supostamente em jogo também na arqueologia de Foucault – o levaria necessariamente a assumir, sem querer, uma difícil posição para um pensamento que se quer crítico: a arqueologia postularia uma ontologia semiológica em que a ordem da cadeia significativa funcionaria como fundamento tanto das experiências subjetivas, quanto das relações sociais, em uma espécie de automatismo cego e arbitrário das estruturas (HONNETH, 1991, 140-48). Com isso, todo conteúdo sensível teria sido completamente submetida ao crivo da ordem do discurso não exercendo nenhum papel

³⁴Ver, por exemplo: Axel Honneth: *Foucault's historical analysis of Discourse: The paradoxes of a semiological approach to the history of Knowledge*; DREYFUS H. e RABINOW P – *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*; Benedito Nunes, *Arqueologia da arqueologia*, in *O dorso do tigre*; Jürgen Habermas. *O discurso filosófico da modernidade*.

constitutivo da objetividade. Tal procedimento – que colocaria estranhamente a arqueologia de Foucault ao lado das tendências reducionistas encabeçadas pelas ciências humanas que ele pretendia criticar - acarretaria um empobrecimento brutal do vivido e sua redução a um discurso formalista.

Tais leituras, entretanto, não nos parecem irrecusáveis. Por isso, aqui devemos nos perguntar sobre a pertinência de tais interpretações a fim de concretizar outro caminho de compreensão possível dos resultados da arqueologia. Uma leitura mais condizente com nosso fio condutor da problemática de traçar uma gênese da arqueologia como crítica. Para tanto, será preciso que nos demoremos em um aspecto, infelizmente, até hoje pouco estudado da obra de Foucault³⁵: o lugar do olhar, a importância da crítica arqueológica aos regimes escópicos que constituem o saber *junto do enunciado*. Como lembrava Gilles Deleuze, em seu perspicaz comentário, quando ignoramos a importância do olhar e da visibilidade na obra de Foucault “*mutilamos seu pensamento*”, trazendo-o próximo a uma filosofia analítica com a qual ele “*tem pouco em comum, exceto, talvez, com Wittgenstein, se destacarmos em Wittgenstein uma relação original do visível e do enunciável*” (DELEUZE, 2004, p.57).

Como mostramos anteriormente, sem dúvida é impossível compreender um livro como *As palavras e as coisas* sem referências ao método estruturalista de análise. Porém, que bem se lembre com Gérard Lebrun, trata-se de um “*livro de combate*” (LEBRUN, 1989) contra o “*o sono antropológico*” que Foucault acreditava encontrar na crença fundacionista do sujeito e na história como metanarrativa. O livro de 1966 é sem dúvida fundamental à experiência intelectual foucaultiana, mas não é o único, nem sintetiza uma

³⁵Nos últimos anos temos visto um crescente interesse neste aspecto do pensamento de Foucault. Infelizmente no Brasil grande parte dos comentadores ainda ignoram, por completo, tais estudos. Foram fundamentais para a escrita deste capítulo: John Rajchman, *Foucault's art of seeing*, in *October*, vol.44, Spring, 1988; Gilles Deleuze, *Foucault*; Martin Jay, *Downcast Eyes – The denigration of vision in twentieth-century French thought* e *Parresia visual? Foucault y la verdade de la Mirada*, in *Estudios Visuales*, n.4, 2007; Jacques Derrida, *La vérité en peinture*; David Michael Levin, *Keeping Foucault and Derrida in Sight: Panopticism and the Politics of subversion* in *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*; Thomas R. Flynn, *The Eclipse of Vision?*, in *Modernity and the hegemony of Vision*; Gary Shapiro, *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*; Hal Foster (ed) *Vision and Visuality*; Bryson Norman, *Vision and Painting – The logic of the gaze*; Michel de Certeau, *Heterologies Discourse on the others*.

posição definitiva do autor. Por isso, é preciso pensá-lo – a partir de alguma coerência possível - junto de outros textos importantes deste mesmo período. Nesse sentido, daremos alguns passos que nos ajudarão a propor outro caminho de compreensão dos resultados da arqueologia que irão preparar o salto em direção ao eixo do poder: (1) primeiramente, é preciso perguntar se Foucault realmente pensa o arquivo a partir – apenas – de uma concepção positiva de linguagem. Não há em Foucault uma dualidade constitutiva do saber, *uma dimensão da experiência dada ao olhar* que não se subsumi completamente ao crivo da palavra, mas pelo contrário, estabelece sempre uma relação tensa com ela? (2) vejamos como a crítica arqueológica se desdobra em uma crítica da evidência como signo da verdade, problematizando e historicizando os regimes escópicos constitutivos de saberes específicos; (3) Por fim, repensemos a importância e ambiguidade da noção de experiência em Foucault, tanto como uma reelaboração em relação à fenomenologia, quanto como uma forma de crítica aos limites do estruturalismo.

3.1.1 Três cenas: Sartre, Lacan e Foucault³⁶

A problemática do olhar – *le regard* – atravessa e constitui todo um capítulo a parte do pensamento francês no séc. XX. De certa forma, tal tema constitui uma linha privilegiada para a compreensão da tensão e ruptura existente entre a geração marcada pelo questionamento fenomenológico – Sartre e Merleau-Ponty – e aquela formada dentro da voga estruturalista. Justifica-se, então, uma pontual reconstrução de algumas posições teóricas sobre tal questão, com o intuito de melhor determinar a singularidade e importância de tal tema para o pensamento de Foucault.

Em Sartre há uma fina análise fenomenológica do olhar que nos é apresentada através de uma “cena” na seção intitulada “Olhar” de *O ser e o nada*³⁷:

Eu estou em um jardim público. Não longe de mim há um gramado e, ao longo deste gramado, assentos. Um homem passa perto dos assentos. Vejo este homem e o capto ao mesmo tempo como um objeto e como um homem. Que significa isso? Que quero dizer quando afirmo que este objeto é um homem? (SARTRE, 2009, p.328)

Em um primeiro momento, o sujeito encontra-se sozinho em meio a um jardim francês. Solitude fundante, todo o parque dá-se à consciência que, centro do campo de

³⁶Devo o paralelo entre Sartre e Lacan a Norman Bryson, *The gaze in the expanded field*, in. *Visual and Visuality* (org. Hal Foster). Norman, contudo, não insere Foucault como terceiro elemento da série.

³⁷Seção 3, cap.1 parte IV

visão, é a senhora soberana da cena: sua luminosidade originária é o olho bem centrado do palco. Porém, tal campo luminoso e pleno é abruptamente quebrado, pois outra pessoa adentra o parque. Tal intrusão cria uma zona de opacidade no campo de visão do sujeito e, mais do que isso, o descentra de sua posição: agora, o espaço da visão constitui-se em relação a ambos. Ora, esse descentramento do sujeito reconfigura todo o campo subjetivo do olhar, tal como a disposição de um novo rosto em um espaço pictórico de um quadro: *“O outro é, antes de tudo, a fuga permanente das coisas rumo a um termo que capto ao mesmo tempo como objeto a certa distância de mim e que me escapa na medida em que estende à sua volta suas próprias distâncias.”* (SARTRE, 2009, p.329) O observador deixa de ser o ponto de fuga de todas as linhas do horizonte; a perspectiva se abre e as linhas fogem em direção ao outro. O gramado já não está apenas para-mim, a forma das estátuas ganha outra relação com o espaço, *“os grandes castanheiros que ladeiam o caminho”* reorganizam-se a partir da distância que o outro homem relança entre ele e as árvores: *“é um espaço inteiro que se agrupa ao redor do outro, e este espaço é constituído com meu espaço; é um reagrupamento, ao qual assisto e que me escapa, de todos os objetos que povoam meu universo.”* (SARTRE, 2009, p.330) A intrusão do outro faz com que o campo de visão do eu, antes central, se torne uma tangente da cena. Há uma inversão do campo e o mundo reconverge para esse outro em que o eu-não-é: *“a aparição do outro no mundo corresponde, portanto, a um deslizamento fixo de todo universo, a uma descentralização do mundo que solapa por baixo a centralização que simultaneamente efetua.”* (SARTRE, 2009, p.330)

A análise de Sartre, entretanto, não para por aí. Pois, o homem que adentra o parque não apenas é objeto para mim como também me olha. Estabelece-se uma mediação dialética em que a intrusão do outro no campo de visão do sujeito o transforma em objeto. *“Ser-visto-pelo-outro”* é a relação originária que me permite ver aquele que adentra o parque como homem uma vez que, diferentemente das coisas, esse outro relança meu olhar - o devolve - invertendo a relação sujeito-objeto: *“é este objeto do mundo que determina um escoamento interno do universo, uma hemorragia interna; é o sujeito que a mim se revela nesta fuga de mim mesmo rumo à objetivação.”* (SARTRE, 2009, p.332) Tal olhar traz algo de mortificante, terror de quem presente o aniquilamento de sua subjetividade na alteridade absoluta. Jogo do reconhecimento em que no mesmo movimento que o olhar do outro objetiva o sujeito, ele é objetivado pelo seu olhar. Porém, a astúcia dialética que coloca em relação termos opostos - sujeito e objeto - fazendo-os oscilar um em direção ao outro, no mesmo movimento conserva-os. Através da ameaça

do olhar do outro o sujeito não desaparece. A esse olhar o sujeito irá sobreviver, agora sabendo que sua exposição à alteridade não é capaz de aniquilá-lo plenamente, tomando consciência do significado, para-mim, de ser visto. Reconhecendo sua essência como não-essência através desse processo de nadificação mediado pela objetivação – crivo de um outro que “*a cada instante sempre me olha*” - a posição do sujeito é reconquistada e reafirmada.

O problema do olhar em Sartre é, portanto, desenvolvido *a partir do ponto de vista do sujeito* - ainda que este sofra um descentramento com a intrusão da relação de alteridade - como ele próprio afirma: “*chegamos ao fim desta descrição. (...) convém notar que tal descrição foi constituída integralmente no plano do cogito.*” (SARTRE, 2009, p.344) Apesar do rigor dialético da análise, o sujeito sartriano é ainda por demais devedor do cogito cartesiano: ele é capaz de sofrer um amplo processo de nadificação, em que tudo se dissolve, exceto, a fundamental irreducibilidade da consciência. Movimento semelhante encontramos em sua reflexão sobre a liberdade: quando o sujeito compreende que não há códigos transcendentais absolutos capazes de assegurar suas escolhas morais, quando a indeterminação do mundo e a contingência dos acontecimentos nulificam o campo das formas éticas tradicionais (a conhecida litania: “se Deus morreu tudo é permitido”), o sujeito ressurgue como polo doador de sentido, onde sua indeterminação torna-se o núcleo de uma escolha autêntica e livre. A passagem das formas éticas pelo campo da nadificação é capaz de nulificá-las, mas é incapaz de nulificar a consciência, pelo contrário, a devolve a sua posição originária. O mesmo em relação à cena do parque: mesmo que a análise de Sartre recupere a dialética senhor servo, o descentramento do sujeito nunca é absoluto. Ela se mantém, propositalmente, no plano do cogito.

Isso nos leva a outra “cena” de nossa série, de certa forma também devedora da problemática hegeliana-kojeviana do olhar e do desejo do desejo do outro. É em seu difícil seminário 11 – sobre “*os quatros conceitos fundamentais da psicanálise*” – que Jacques Lacan nos relata o ocorrido³⁸:

Um dia estava eu num barquinho com algumas pessoas, membros de uma família de pescadores de um pequeno porto. Nessa ocasião, nossa Bretânia ainda não estava nas condições de grande indústria, nem da frota de pesca, o pescador pescava em sua casquinha de noz, com seus riscos e perigos. Eram esses riscos e perigos que eu gostava de partilhar, mas não era riscos e perigos o tempo todo, havia também dias de bom tempo. Um dia, então, em que

³⁸LACAN, Jacques. Seminário 11, seções 6-9.

esperávamos o momento de puxar as redes (...) Joãozinho me mostra alguma coisa que boiava na superfície das ondas. Era uma latinha, e mesmo precisamente, uma lata de sardinhas. Ela boiava ali ao Sol, testemunha da indústria de conserva, que estávamos, aliás, encarregados de alimentar. Ela respelhava ao Sol. E Joãozinho me diz – “Tá vendo aquela lata? Tá vendo? Pois ela não tá te vendo não!” (LACAN, 2012, p.94)

Lacan não vê tanta graça nessa história. Ao contrário de seu colega de pesca que ri, a história o perturba. Isso porque ele sente que talvez “*as coisas nos vejam*”, que o mundo de objetos inanimados de certa forma devolva o nosso olhar. Mas como?

O que Lacan faz é deslocar a problemática de Sartre uma vez que agora não se trata de um sujeito que me olha, mas sim, do Significante³⁹, deste Outro que captura a visão. Pois quando o sujeito vê, é certo, ele coloca-se no centro do campo de visão, como um ponto de recepção dos raios luminosos desse mundo que não para de “respelhar” o Sol. Porém, tal descrição - ainda muito devedor de certa dióptrica cartesiana - esquece-se que “*não sou simplesmente esse ser puntiforme que se refere ao ponto geométrico desde onde é apreendida a perspectiva. Sem dúvida, no fundo do meu olho, o quadro se pinta. O quadro, certamente, está no meu olho. Mas eu, eu estou no quadro.*” (LACAN, 2014, p.94) Quando vejo, a luz não se dá aos meus olhos de forma absolutamente espontânea, ao contrário, ela chega até mim dentro de “uma rede de significações como forma inteligível” (BRYSON, 1988, p.91). Meu olhar sempre está em relação ao olhar dos outros sujeitos, só vejo através do olhar de todos os outros, o que traz como consequência que apenas posso olhar porque antes sou olhado. Maneira lacaniana de nos lembrar que a visão é socializada e, exatamente por isso, a realidade visual pode ser nomeada, organizada, ou mesmo classificada como “alucinação, erro, ou ilusão”. Entre sujeito e objeto, entre o imaginário e o Real, uma teia discursiva se abre: um *écran* – como diz Lacan – de signos estrutura o campo de visibilidade. Como consequência, nunca temos a percepção pura do mundo, a forma humana originária de apresentação do fenômeno luminoso. O campo visual é construído, ganha uma espessura languageira que me atravessa e olha através do meu olhar.

Aqui, reconhecemos a já debatida temática estruturalista da linguagem. Pois quando aprendo a falar, por exemplo, ajo dentro de um sistema de significação anterior a minha existência no mundo e que continua absolutamente indiferente à minha morte. É certo que a linguagem passe pela minha boca, mas o eu, o *cogito*, está na linguagem. O

³⁹Aqui, sigo alguns apontamentos do já citado texto de Norman Bryson, *The gaze in the expanded field*, in. *Visual and Visuality* (org. Hal Foster)

mesmo acontece com nosso campo de visão culturalmente partilhado: ele vê o mundo antes de mim e continua a vê-lo após minha morte; rede de signos que me olha através de uma *lata de sardinha*. O *écran*, ou o Outro – não um sujeito, mas a ordem simbólica - lança uma opacidade sobre o olhar, mortificando-o. O campo visual do sujeito é determinado por um regime de signos que o atravessa e lhe é constitutivo. Com Lacan, o sujeito do olhar é radicalmente descentrado de sua posição soberana, uma vez que não é mais senhor em sua própria casa perceptiva. Distanciamos-nos do plano do *cogito*, ou melhor, aceitamos sua impossibilidade de evidência. Por isso, mesmo que a figura do sujeito não desapareça, ela não poderá mais fundar a perspectiva pela qual problematizo e investigo a questão do olhar. O olho deixa de ser uma morada para o homem. A experiência dada ao olho - à consciência - encontra-se crivada pela linguagem. Consequentemente, há sempre algo no olhar que escapa ao sujeito: “*O olhar especifica-se como sendo inapreensível.*” (LACAN, 1973, p.70)

Disso se segue que, ao invés de entrar nas mediações e impasses próprios à fenomenologia do olhar de Sartre, Lacan insista na busca por aquilo que não se reduz à aparição fenomênica, aquilo que não encontra lugar na relação entre sujeitos. Essa ordem do simbólico que arma o jogo da verdade de um olhar assinala como a equação entre sujeito e consciência é substituída em prol de uma subjetividade descentrada e clivada por uma estrutura que a objetifica. Daí esta estranha (*unheimlich*) experiência de que “*do lado das coisas, há o olhar.*” (LACAN, 1973, p.100) Experiência que ao colocar em suspeita a identidade e a presença evidente pressuposta em toda experiência subjetiva da visão, abre espaço para uma crítica do narcisismo inerente à constituição do sujeito moderno.

Podemos dizer, em primeira instância, que a posição de Foucault assemelha-se em alguns pontos a de Lacan, quanto ao contraste em relação a Sartre e a recusa de um primado da consciência na determinação do espaço da visão e de sua significação. Porém, seu campo de problematização é, sem dúvida, completamente outro: como um regime escópico, ou uma ordem de visibilidade, pode constituir um índice de verdade? Mais do que isso, qual a relação que tal campo de organização do olhar desenvolve com o campo discursivo na formação complexa de um saber? “*Eu gostaria de fazer uma história da cena através da qual nós tentamos distinguir o verdadeiro e o falso (...) é o teatro da verdade que eu gostaria de descrever.*” (FOUCAULT, 2001b, p.572). Talvez, um bom exemplo deste “*teatro da verdade*” de Foucault seja esta “cena” presente logo na introdução de *O Nascimento da clínica*:

Em meados do século XVIII, Pomme tratou e curou uma histérica fazendo-a tomar “*banhos de 10 a 12 horas por dia, durante dez meses*”. Ao término desta cura contra o ressecamento do sistema nervoso e o calor que a conservava, Pomme viu “*porções membranosas semelhantes a pedaços de pergaminho molhado... se desprenderem com pequenas dores e diariamente saírem da urina, o ureter do lado direito se despojar por sua vez e sair por inteiro pela mesma via*”. O mesmo ocorreu “*com os intestinos que, em outro momento, se despojaram de sua túnica interna, que vimos sair pelo reto. O esôfago, a tráqueia-artéria e a língua também se despojaram e a doente lançara vários pedaços por meio de vômito ou de expectoração.*” (FOUCAULT, 2011a, VII, grifo nosso)

Em Foucault, a problemática do olhar está inserida dentro de uma questão mais ampla: *a do arquivo*. Não se trata tanto, como em Sartre e Lacan, de questionar o papel do sujeito e seu processo de formação dentro do campo visual. O olhar em Foucault não se coaduna com uma teoria do sujeito. Obliquamente, é certo, veremos como o sujeito pode encontrar-se assujeitado pelo olhar. Mas essa não é a malha fina da análise de Foucault. As “cenas”, que se multiplicam por toda sua obra, fazem parte do arquivo de uma *época e são retomadas dentro de uma análise dos discursos*. A problemática do olhar surge como uma das dimensões de uma investigação histórico-crítica sobre a verdade. Exatamente por isso, é fácil ignorar por completo este caráter óptico das análises foucaultianas, tratando-as como meras exemplificações históricas, como um documento a ser lido, como pura expressão de uma linguagem antiga. Porém, o que Foucault sublinha nesta cena é exatamente o que Pomme “*viu*”, este conteúdo que não vemos, mas que desliza por baixo da linguagem do texto. É exatamente esta percepção que será contrastada na sequência:

E eis como, 100 anos depois, um médico percebe a lesão anatômica do encéfalo e seus invólucros: “*trata-se das falsas membranas que frequentemente se encontram nos indivíduos atingidos por meningite crônica. Sua superfície externa aplicada à lâmina aracnoide da dura-máter adere a esta lâmina, ora de modo muito frouxo, e então se pode separá-las facilmente, ora de modo firme e íntimo, e neste caso é difícil às vezes desprende-las. Sua superfície interna é contígua e aracnoide, com quem não contrai união. As falsas membranas são frequentemente transparentes, sobretudo quando muito delgadas; mas habitualmente apresentam uma cor esbranquiçada, acinzentada, avermelhada e, mais raramente, amarelada, acastanhada e enegrecida. (...) A organização das falsas membranas apresenta igualmente muitas diferenças; as delgadas são cobertas por uma crosta, semelhante às películas albuminosas dos ovos sem estrutura própria distinta. As outras, muitas vezes, apresentam, em uma de suas faces, vestígios de vasos sanguíneos entrecruzados em vários sentidos e injetados.*” (FOUCAULT, 2011a, p.VIII)

Ora, o que há entre o primeiro texto de Pomme, texto que exemplifica as superstições sobre a patologia nervosa de um século, e o texto de Bayle que descreve, em uma linguagem que ainda é a nossa, a anatomia e as lesões da paralisia encefálica? Entre elas,

dirá Foucault, “*a diferença é ínfima e total.*” Total para nós - modernos e contemporâneos de Bayle - pois seu texto desvela com precisão cirúrgica toda uma anatomia, todo um regime de visibilidade do organismo vivo através do qual nos reconhecemos. Ínfima, pois o texto de Pomme “*fala a linguagem, sem suporte perceptivo, das fantasias*”. (FOUCAULT, 2011a, p.VIII) Nesse caso, nos vemos reduzidos a duas linguagens diferentes, tateando aquilo que desliza e escapa às palavras. Ou seja, nessa comparação Foucault não se orienta apenas pelo regime discursivo que separa a medicina clássica da moderna, ele se questiona, *ao mesmo tempo*, por aquilo que a linguagem se esforça para capturar, a saber, a experiência perceptiva subjacente a tais discursos médicos. Ora, tal concepção de que o arquivo sempre fala de algo que não se subsumi completamente ao crivo dos enunciados abre espaço para a pergunta:

Mas, que experiência fundamental pode instaurar essa evidente separação aquém de nossas certezas, lá onde nascem e se justificam? Quem pode assegurar-nos que um médico do século XVIII não via o que via, mas que bastaram algumas dezenas de anos para que as figuras fantasmáticas se dissipassem e que o espaço liberto permitisse chegar aos olhos o contorno nítido das coisas? (FOUCAULT, 2011a, p. VIII)

Questão que expressa uma dupla recusa: (1) de um realismo ingênuo e do mito do dado que seria sua contraparte; (2) de uma redução completa do arquivo ao seu caráter de texto, de um idealismo linguístico em que - para falar de forma um pouco grosseira – “*tudo é linguagem*”. Exposição precisa de como em Foucault o “*arquivo é audiovisual*”, para retomar a graciosa expressão de seu amigo Gilles Deleuze. O que muda entre uma formação discursiva e outra, o que se altera entre as séries históricas dos acontecimentos, é exatamente “*este espaço em que se cruzam os corpos e os olhares. O que mudou foi a configuração surda em que a linguagem se apóia, a relação de situação e de postura entre o que fala e aquilo de que se fala.*” (FOUCAULT, 2001a, p.IX) Ou seja, através de qual ordem linguagem e experiência se articulam?

Trata-se, portanto, de descrever não a percepção pura de uma época, não a forma a priori da intuição ou da sensibilidade, tampouco o ser do sensível e seus modos de doação à consciência; pelo contrário, a análise do arquivo busca mostrar como as coisas foram *feitas visíveis*, como elas são mostradas, disponibilizadas, organizadas, produzidas, tanto pela ação de conhecer, como pela arte de governar e a dinâmica própria ao poder. O olho vê a partir da linguagem, sem dúvida. Mas fala-se, também, através de um espaço de visibilidade. A partir de qual ordem do olhar as coisas e a linguagem se entreolham?

Qual o palco de encenação de uma verdade? Que dinâmica é essa que Foucault visa estabelecer entre o ver e o falar?

3.1.2 Pinel e as correntes⁴⁰

Já em *História da Loucura* a constituição dupla do saber estava em jogo. Segundo Foucault, a idade clássica fora marcada, precisamente, pelo gesto do “*grande internamento*”. Essa nova partilha histórica que cindia razão e desrazão é descrita a partir de duas condições maiores: (1) o Hospital Geral como lugar de visibilidade da desrazão, local em que o louco é reduzido ao seu silêncio. Espaço de enclausuramento, sobretudo, que definia de antemão a qualidade objetiva dos corpos ali presentes. Não mais a dionisíaca nau dos loucos com seu desfile de párias, bruxas e profetas; não mais o leprosário e a mistura de corpos em convalescência; agora um asilo, um espaço de segregação próprio àqueles que desarrazoados não podem reconhecer que “*meu corpo não é feito de vidro*”, como dirá Descartes em sua primeira meditação. Uma estrutura semijurídica, muito semelhantes às prisões, capaz de classificar e executar uma ordem, uma pena: “*Para tanto, os diretores disporão de: postes, golilhas de ferro, prisões e celas no dito Hospital Geral e nos lugares dele dependentes conforme for de seu parecer, sem que se possa apelar das ordens por eles dadas dentro do dito Hospital.*” (FOUCAULT, 2010 p.50); (2) Ao mesmo tempo, a medicina clássica irá produzir toda uma série de enunciados que têm como condição a passagem, já descrita, entre um sistema discursivo pautado na similitude para um sistema que se constitui a partir da representação. O saber trágico da loucura se torna o erro da desrazão e o louco deixa de ser um visionário, para tornar-se alguém que se “*alienou na analogia.*” (FOUCAULT, 2007, p.67)

Dupla condição de possibilidade: visibilidade e enunciabilidade. O que permite *ver* o louco em um espaço de exclusão; o que permite *falar* sobre a loucura como desrazão.

São exatamente essas duas condições que irão se transformar com o surgimento da psiquiatria moderna a partir do séc. XIX. Neste retorno da velha partilha entre arazão e seu outro, o acontecimento moderno redefine os polos em um novo sistema de

⁴⁰Recupero aqui, novamente, minhas notas do curso sobre Michel Foucault ministrado na USP por Vladimir Safatle (2011).

diferenças: *a desrazão torna-se doença mental*. Foucault descreve tal transformação a partir de duas figuras emblemáticas: Samuel Tuke e Pinel.

Como se sabe, o nome de Tuke está ligado à criação de um asilo destinado aos quakers. Tal asilo situava-se em campo aberto, com saídas não vigiadas, espaços amplos e abertos de convívio entre os internos e espaços públicos destinados a visita de familiares. “*O ar aí é sadio, e bem mais livre de fumaça do que nos lugares próximos às cidades industriais*” e o jardim da grande casa “*produz frutos e legumes em abundância; ao mesmo tempo, oferece a muitos doentes um lugar agradável para a recreação e o trabalho.*” (FOUCAULT, 2010, p.467) Tal transformação do espaço de aparição do louco possibilita a instituição de uma nova dinâmica de relação com a cura:

O grupo humano é reconduzido a suas formas mais originárias e puras; trata-se de colocar o homem em relações sociais elementares e absolutamente conforme à origem; o que quer dizer que tais relações devem ser, ao mesmo tempo, rigorosamente fundadas e rigorosamente morais (...) assim o doente encontra-se enviado a esse ponto no qual a sociedade acaba de surgir no seio da natureza (...) (FOUCAULT, 2010, p. 469)

O asilo, agora, é pensado como lugar de ressocialização, não de segregação. Espaço em que “relações rigorosamente fundadas e morais” poderão ser reconstruídas (SAFATLE, 2011, p.57). A organização espacial do local - seu regime de visibilidade - não mais objetiva um sujeito desarrazoado, absolutamente indistinto de sua animalidade, alguém a ser segregado em última análise; mas sim, um homem que pode ter suas faculdades recuperadas, que pode novamente tornar-se senhor de si e responsável por si, ou seja, pode voltar a ser um sujeito moral. Em suma: um paciente, um doente.

Desde então, o louco surge como uma categoria positiva do saber psiquiátrico e, como nos lembra Lebrun, aqueles “elementos antes tidos como agitadores, debochados, imorais, tarados e blasfemos, tornam-se objetos de observação e cuidados clínicos” (2006, p.346). É certo que o hospital moderno continue sendo um dispositivo de segregação, porém, com o abandono da noção de Desrazão, todo o aparato de tratamento obscurantista transforma-se: não mais as duchas geladas, os castigos e sedativos. Agora “*é preciso falar com os doentes, ter a paciência de desemaranhar suas ilusões, tentar devolvê-los à sua essência de sujeitos responsáveis.*” (LEBRUN, 2006, p.346) Ou seja, esse novo regime de visibilidade entrecruza-se com um discurso típico à modernidade, discurso que define a humanidade de um sujeito a partir de sua faculdade prática de deliberação: “*A distinção entre o físico e o moral só transformou-se em um conceito prático na medicina do espírito*

quando a problemática da loucura deslucou-se para uma interrogação em relação ao sujeito responsável.” (FOUCAULT, 2010, p.412) Pois, afinal, a autodeterminação da vontade a partir de um juízo moral já não era a marca maior do sujeito moderno? Sujeito de um pensamento que conquistava não mais a certeza evidente de um *cogito*, mas antes, fundava a autonomia prática do homem? Novo campo de visibilidade, outra condição de enunciabilidade. A não-razão deixa de ser o completamente outro da razão, para tornar-se um processo de alienação, de ilusão, da incapacidade de assumir a integridade de um eu que deve poder bem julgar e se responsabilizar por suas escolhas de ordem prática: “Uma medicina puramente psicológica só foi possível no dia em que a loucura se encontrou alienada na culpabilidade” (FOUCAULT, 2010, p. 412) O louco é um homem incapaz de autonomia, por isso não pode ser responsabilizado criminalmente, mas antes, deve torna-se objeto de encargos médicos. Sua doença o furta de sua liberdade.

Nesse sentido, é talvez a famosa cena de Pinel e a liberação dos acorrentados de Bicêtre que exemplifique de forma mais clara essa dimensão da transformação entre desrazão e doença mental estudada em a *História da Loucura*:

Pinel levou-o logo para a seção dos agitados, onde a visão dos alojamentos impressionou-o de modo penoso. Quis interrogar todos os doentes. Da maioria deles, recolheu apenas injúrias e palavras grosseiras. Era inútil prolongar por mais tempo o inquérito. Virando-se para Pinel: “Cidadão, será que você mesmo não é um louco, por querer libertar semelhantes animais?” Pinel respondeu com calma: “Cidadão, tenho certeza de que esses alienados são tão intratáveis somente porque são privados de ar e liberdade” _ “Pois bem, faça como quiser, mas receio que você acabará sendo vítima de sua própria presunção.” E com isso Couthon é conduzido à sua viatura. Sua partida foi um alívio; o grande filantropo logo pôs mãos à obra. (FOUCAULT, 2010, p.460)

Estamos dentro do asilo clássico, as correntes, a bestialidade dos desarrazoados, o grande medo que impõe e justificam o segregar. Na desrazão não há essa possibilidade de objetivar um saber positivo sobre a loucura, uma vez que ela é uma experiência negativa de não-razão. Pinel, contudo, irá colocar-se para fora dessa partilha, dotando a loucura de uma objetividade própria, devolvendo-a a si mesma, como ilusão, como patologia, como o avesso de nossa razão, não como seu fora. “Então as correntes caem: o louco encontra sua liberdade. E, nesse instante, ele reencontra a razão.” (FOUCAULT, 2010 p.473) Ao serem libertados surge a possibilidade da cura. Mas qual o sentido da libertação dos acorrentados e de sua possível cura?

Como explica Safatle (2011, p.58), primeiramente trata-se de afirmar uma tese central da *História da Loucura*: “a cura para a psiquiatria moderna está ligada à capacidade do sujeito recuperar sua autonomia”. Como se a verdadeira questão fosse

limitar os poderes da desrazão, transformando-a em doença mental, trazendo-a para dentro do discurso racional, condição para o desenvolvimento de um saber positivo sobre ela. Nova forma da razão psiquiátrica que acompanha esta profunda ilusão do saber moderno: a crença irrestrita em uma vontade capaz de - através da reflexão e do juízo - determinar-se plenamente. Por isso a condição para a cura é um certo distanciamento que o homem deve ser capaz de ter em relação a si mesmo, uma capacidade de tomar-se a si mesmo como objeto. Objetivar-se em uma identidade coerente e responsável é condição para o exercício da liberdade; a cura psiquiátrica, para Foucault, é neste momento reconhecer-se e identificar-se com um tipo social coerente e pertinente: *“Como se o louco, liberado da animalidade na qual as correntes o prendiam, só alcançasse a humanidade no tipo social.”* (FOUCAULT, 2010, p.473)

Como sublinha Lebrun, aqui “encontramos pela primeira vez na obra de Foucault a consciência de uma ruptura que marcará todas as obras posteriores: o corte entra uma era da representação e uma era do homem” (LEBRUN, 2006, p.347). Pois, a Desrazão era o fora da razão clássica, aquilo que não achava espaço dentro do campo das representações e, exatamente por isso, o louco era um homem completamente apartado da verdade - um insensato, um desarrazoado - não um doente. Já na época em que os saberes se definem dentro dos contornos de nossa finitude, o louco não é esse sujeito que “perde contato com a Verdade primeira da luz da razão, mas sim, um homem que se aliena em relação a sua essência”, essa *“menschliches Wesen”* que lhe permite reconhecer a liberdade do outro e exercê-la em sua vida privada, em suma, que lhe permite ser um cidadão razoável (LEBRUN, 2006, p.347). É certo que entre o doente mental e o são há ainda uma divisão bem demarcada. Porém, o critério alterou-se definitivamente. Agora *“o ser humano não se caracteriza por certa relação com a verdade, mas detém como seu bem próprio, a um tempo, exposto e escondido, uma verdade”* (FOUCAULT, 2010, p.522).

Tendo tal transformação em mente, cabe saber retirar todas as consequências desta calculada atenção que Foucault dá ao gesto de Pinel. Pois, *“tirar as correntes dos alienados presos nas celas é abrir-lhes o domínio de uma liberdade que será ao mesmo tempo de uma verificação”* (FOUCAULT, 2010 p.466). O cair das correntes marca – de forma simbólica – a ruptura entre um regime de visibilidade e outro. *Passamos do olhar clássico para o olhar moderno.* A cena em que a verdade da loucura é encenada muda de palco. Por isso, ela ganhará um novo contorno: *tanto como discurso, quanto como experiência.* É preciso liberar o louco para que a verdade de sua loucura - como privação

da autonomia – possa aparecer em toda sua evidência. Pouco importa, nos lembra Foucault, as intenções de Pinel com tal gesto. O que importa a uma arqueologia do saber sobre a loucura é exatamente recuperar esta transformação no espaço de aparição de sua verdade:

(...) constituição de um domínio onde a loucura deve aparecer numa verdade pura, ao mesmo tempo objetiva e inocente (...) com cada umas das figuras da loucura misturando-se com a não-loucura numa proximidade indiscernível. **Aquilo que a loucura ganha em precisão em seu esquema médico, ela perde em vigor na percepção concreta; o asilo, onde ela deve encontrar sua verdade, não mais permite distingui-la daquilo que não é sua verdade.** Quanto mais ela é objetiva, menos é certa. O gesto que a liberta para verificá-la é ao mesmo tempo a operação que a dissemina e oculta em todas as formas concretas de razão. (FOUCAULT, 2010, p.467, grifos nosso)

Entre o muito que poderia ser dito, sublinhemos apenas como, aqui, Foucault insiste na *defasagem* existente entre o discurso médico sobre a patologia mental e sua observação nos corredores do hospital. “Uma coisa”, diz Lebrun, “é a “*experiência*” que aparece, outra coisa são os discursos dos psicólogos, médicos e filósofos que vivem nessa *experiência*” (LEBRUN, 2006, p.350). Em outras palavras, trata-se da dualidade constitutiva do saber: há o visível e o enunciável. Mas entre eles não há uma relação direta – uma harmonia pré-estabelecida – há uma não-relação que precisará ser suplantada, uma verdade do saber que será construída a partir da articulação entre esses dois elementos. Como Foucault fará em diversos momentos de sua obra, ele marca a modernidade como uma época em que o discursivo efetiva-se a partir de uma relação de força e primazia que é exercida sobre a experiência.

Por isso, quando a loucura liberta-se das correntes e as figuras da patologia mental se disseminam em nosso dia-dia - em nossos gestos, nos lapsos e manias - ao mesmo tempo, o discurso médico irá apresentar o louco como um sujeito racional diminuído, alienado e impotente. Por um lado, as histéricas surgidas dentro dos ambientes edípicos que lançam a suspeita da presença de um insuportável mudo dentro de nossas relações sociais; por outro lado, um discurso positivo que organiza, controla e pacifica tal alteridade que nos faz sentir a fragilidade de nossos próprios limites. A loucura não é mais o elemento excluído da cultura – “*la part du feu.*” Sua verdade não surge mais no espaço das correntes. Pelo contrário, seu contorno torna-se incerto, sua sombra lança-se sobre a razão, ela transita em um espaço mais diáfano. Logo, será preciso um esforço redobrado do discurso psiquiátrico para fechá-la novamente no círculo bem comportado de nossa

finitude. Uma ciência positiva sobre a loucura torna-se epistemologicamente possível e socialmente necessária.

Através desta breve reconstrução, um ponto central torna-se claro: em seu livro de 61, Foucault não apenas descreve as transformações discursivas de um saber sobre a loucura. Ao se questionar sobre as condições históricas da experiência da loucura, ele percebe que ela tem sua origem na partilha em relação à razão que se repete como diferença na história europeia. Tal partilha é indissociável de uma transformação nas condições de possibilidade que criam esse espaço em que o louco aparece e que, ao mesmo tempo, a loucura é definida. Forma do olhar que objetiva o louco: a visibilidade. Forma de falar que determina a loucura: a enunciabilidade.

Como Deleuze tão bem mostrou (DELEUZE, 2005), o saber nasce exatamente de uma *síntese entre ver e falar*, síntese aberta à história e, portanto, de caráter problemático, não absolutamente fundado. Afinal, como a obra de Foucault não se cansa de afirmar, essa síntese que define a partilha razão/não-razão não é desinteressada, ou natural. Ela não se funda em uma evidência originária sobre a loucura, ou em um conhecimento positivo de sua essência. Pelo contrário, ela é expressão dos jogos administrativos do poder, das demandas morais de uma sociedade, de seus códigos culturais, de suas práticas de cerceamento e exclusão. *Dispositivo* que revela como sempre há, *também*, um interesse moral por detrás de todo conhecimento. Grande consequência das análises arqueológicas, entendemos que não apenas as palavras têm uma história, lição maior da filologia. O olhar, com suas correntes e grades, com seus corredores, pradarias e pátios, também. *Lição da arqueologia*.

3.1.3 A crítica da evidência⁴¹

A primeira consequência de valorizar esse aspecto do olhar nas análises de Foucault é perceber como ela desdobra-se em uma crítica da evidência, ou como Foucault nos diz, em uma “*rupture d’évidence*.” (FOUCAULT, 1980, p.44) Tópico comum a toda uma geração de pensadores⁴² franceses na década de 60 e 70, trata-se de realizar uma crítica a esse valor cognitivo que goza, ao menos desde Descartes, o caráter de ser

⁴¹ Sigo aqui, sobretudo, John Rajchman (1988)

⁴² Ver por exemplo a aberta polêmica de Derrida contra tal categoria em a *Gramatologia*, ou ainda em seu estudo do texto de Husserl sobre a Origem da geometria. Deleuze também irá realizar uma crítica da evidência em Diferença e Repetição, porém a partir de outras premissas em relação a Derrida.

inquestionável. A evidência é, antes de tudo, aquilo que é pura presença, ela é evidente em-si e por-si mesma. É a metáfora do olho da mente que está em jogo na intuição: órgão vidente capaz de representar o “indubitável”, por exemplo, o *cogito*. Foucault reconhecia, como já vimos, plenamente tal traço marcante do pensamento ocidental e seu profundo enraizamento na filosofia quando praticada como metafísica. Na filosofia moderna, ele nos lembra, o olhar estava fundado nessa “*luz, anterior a todo olhar, (...) elemento da idealidade, indeterminável lugar de origem em que as coisas eram adequadas à sua essência e a forma segundo a qual estas e elas se reuniam por meio da geometria dos corpos.*” (FOUCAULT, 2011, p.XII) Luz da razão que o olho de certa forma expressa e reproduz. Surgia para Foucault um mito filosófico em que o espaço da experiência identificava-se plenamente com o olhar mais atento: “*dessa vigilância empírica aberta apenas à evidência dos conteúdos visíveis.*” (FOUCAULT, 2011, p.XII) O olhar tornara-se, então, o depositário de uma fonte de clareza indubitável, ele tem o “*poder de trazer à luz uma verdade que ele só recebe à medida que lhe deu à luz; abrindo-se abre a verdade de uma primeira abertura.*” (FOUCAULT, 2011, p.XII) É exatamente esta certeza acrítica depositada na evidência que deve ser problematizada. Pois, nela, será que encontramos realmente uma presença pura e indubitável, ou estaríamos frente a um senso comum tornado filosófico?

Como vimos, a arqueologia coloca em suspeita tal supremacia e pureza do olhar desde seu primeiro livro. Isso porque, a partir de uma leitura atenta do livro de 61, compreendemos que a *sobreposição moderna entre loucura e patologia mental é uma evidência apenas para nós*. Pois, o que faz dessa percepção algo tão evidente, se não uma conjunção prévia entre organização do nosso campo visual e um discurso que o atravessa? A representação da experiência da loucura é feita através de práticas discursivas e não discursivas que organizam, disciplinam, disponibilizam, separam e qualificam os corpos, os comportamentos, a matéria bruta, aquilo que há de mais material, de mais vivo. É o hospital moderno e o discurso psiquiátrico que produzem o caráter de evidência sobre a natureza do comportamento de um sujeito louco e não o contrário. Psiquiatria como dispositivo, como uma complexa teia em que os corpos são apresentados por práticas institucionais, através de uma organização espacial que passa pela arquitetura, pelas roupas, pelos espaços permitidos e não permitidos, pelo controle do horário, pela organização de uma vida pensada em termos de regra e conduta. Espaço de circulação de enunciados, de um saber médico que se inscreve, implanta-se, marca um corpo como um acontecimento incorpóreo, qualificando aquele indivíduo como doente, outros como são.

Complexa teia entre o ver e falar capaz de produzir objetos e sujeitos ligados a jogos de verdade e estratégias administrativas de poder.

Para que alguém possa ser identificado como “alienado”, “louco”, etc, é preciso não apenas um discurso capaz de objetivar tais condutas, mas também uma percepção compartilhada de tais comportamentos (RAJCHMAN, 1988). Não há loucura fora do território circunscrito de uma cultura, de um tempo histórico, de uma sociedade. Tal como na linguagem, há um campo anterior que determina a certeza da proposição *eu vejo*: um *olha-se* que a antecede e a constitui. Um olhar que não desvela na sua abertura uma luz originária, antes, vê através das palavras tomando ilusoriamente o discurso como experiência evidente.

Não se trata, porém, de negar que haja evidência e objetividade em qualquer conhecimento, mas sim de limitar a perenidade última em determinadas áreas específicas do saber, fazendo-as surgir fragmentadas pela história. Novamente a diferença é um índice fundamental da empreitada foucaultiana. Pois, muito da astúcia de suas análises consiste em como Foucault pode fazer a diferença surgir exatamente ali onde estávamos seguros agarrados ao dorso do mesmo, destruindo evidências antes não colocadas em questão. Há imperativos morais, políticos e culturais tornados evidentes através de um regime escópico, seja ele o hospital, a prisão, ou a escola. Por isso, explica Foucault, mesmo quando confrontados com a inumanidade dos hospitais psiquiátricos, ou com a barbárie das prisões, nós somos incapazes de “ver” como substituir tais modelos. Isso, precisamente, porque *nós vemos através de tais modelos, de tais práticas de objetivação da realidade que naturalizam um olhar*, organizando todo um campo prévio de “evidências” - de verdades - que surgem como indubitáveis a um sujeito já disciplinado. Logo, para Foucault, *“a evidência está relacionada com a aceitabilidade de uma prática.”* (RAJCHMAN, 1988 p.94) Ela faz parte de um dispositivo que torna possível um saber e tolerável seu exercício de poder. Por isso, romper com a evidência é uma condição para a crítica: gesto capaz de, ao fazer a diferença eclodir no terreno da história, desfazer o caráter de “evidência” de algumas pressuposições e preconceitos que colonizam o pensamento e a percepção, permitindo ver e pensar de outra forma questões estruturadas pela violência muda da convenção. Uma arqueologia do olhar exige outro tipo de “vidência”: ver aquilo pelo que se vê, o invisível através do qual o visível aparece, *o intolerável* por detrás de uma suposta evidência. Vale para a arqueologia o mesmo que um dia, em outro contexto, Foucault dizia sobre Blanchot: *“não fazer ver o invisível, mas*

fazer ver até que ponto é invisível a invisibilidade do visível.” (FOUCAULT, 2001a, p.552)

Um regime de visibilidade, portanto, impõe regularidades, áreas de luminosidade e sombra, cria perspectivas e relações que determinam de antemão aquilo que vemos em contraste com o enunciado, com o que pode ser dito. A visibilidade é *“uma matéria positiva, um corpo anônimo de práticas, cuja existência nos mostra o quão não livres nós somos em relação ao que vemos, pois não somos capazes de enxergar estes limites no que vemos.”* (RAJCHMAN, 1988, p.93) Rachar as palavras e as coisas para extrair seus locais de ordenação, não apenas discursivo, mas também no que elas têm de não-discursivo. A arqueologia do saber é, ao mesmo tempo, uma arqueologia dos enunciados e do olhar.

3.1.4 A recuperação da teoria kantiana do conhecimento

Um segundo aspecto importante do pensamento de Foucault aparece quando levamos em consideração o problema da visibilidade, a saber, sua relação com a teoria do conhecimento de Kant⁴³. Tudo se passa como se Foucault recuperasse a célebre distinção kantiana entre as formas de intuição e as categorias, porém, não as rebatendo sobre o tema fundacionista do sujeito transcendental, mas sim, de formas históricas decupadas da minuciosa e rigorosa análise do arquivo. Do que foi dito e visto, como isto pôde ser dito, como aquilo pôde ser visto? Estas condições são o campo de estudo de uma arqueologia do saber e marcam a dívida de Foucault com a *Erkenntnistheorie* kantiana, como sintetiza Francis Wolff:

(...) para quem dos discursos verdadeiros, é necessário que nos sejam anteriormente dados uma estética dos objetos – que os torna perceptíveis; uma analítica dos conceitos (que é no mínimo uma semântica) que nos permite que eles sejam pensáveis; e uma analítica dos princípios que os torne articuláveis. (...) Vemos que Foucault não faz outra coisa que retomar os elementos de uma teoria kantiana do conhecimento. (WOLFF, 2006, p.92)

Em outras palavras: a arqueologia de Foucault não reduz toda análise do conhecimento ao campo discursivo, leitura um pouco rápida que ignora por completo a presença do problema da experiência, do olhar e das práticas não-discursivas nas análises arqueológicas. Nesse caso, apenas mutilamos o pensamento de Foucault, tomando-o

⁴³ Sigo aqui as indicações dadas por Francis Wolff (2006)

como um pensador idealista, preso na circularidade infinita da linguagem que se refere de forma fechada a si mesma. Mais do que isso, acabamos por levá-lo a assumir uma ontologia que supostamente estaria fundada no automatismo da estrutura significante. Tal leitura apresenta ao menos dois problemas graves: em primeiro lugar, empobrece profundamente as análises críticas da arqueologia bloqueando o confronto desta com os problemas da experiência e da evidência que acossavam o pensamento francês da época; em segundo lugar, acabamos por não compreender toda a extensão e rigor da posição filosófica de Foucault.

Pois, nesta relação problemática entre linguagem e experiência desvelada pela arqueologia, Foucault revive o velho debate filosófico sobre a relação entre *verdade e realidade*. Uma questão se arma: ao afirmar que aquilo que vemos não apenas encontra-se crivado pelo enunciado, mas também, organizado em sua própria aparição a partir de práticas que organizam os espaços de visibilidade, o que é, afinal, a loucura, a doença, o sexo? Meras fantasmagorias do discurso e de um olhar disciplinado que em nada tocam o real? Questão espinhosa que deve ser desarmada em seu pressuposto mais elementar: de que algo para ser real deve se dar de forma absoluta através da sensibilidade, como um objeto pronto, um dado sensível pleno e prenhe de significado.

Quando Foucault diz que há uma “cena da verdade”, devemos levar a sério tal proposição. Não se trata de negar uma realidade que nos seria apresentada, mas de mostrar como as condições que definem a partilha verdadeiro/falso determinam também a apresentação desta realidade. Em outras palavras, o que é verdadeiro ou falso é nosso conhecimento sobre o mundo, não o mundo em-si. O verdadeiro é exatamente aquilo que se passa entre o enunciado e o visível, este saber produzido, construído, através de procedimentos científicos, jurídicos, dedutivos, políticos, etc. Dizer que o verdadeiro seja uma construção, todavia, não significa volatizar sua relação com o real. Mas antes, afirmar seu caráter relacional e processual de objetivação através de uma prática, ou de um juízo. Não se trata de negar que haja um “mundo” que se apresente a nós. Porém, disso não se segue, necessariamente, que esse conjunto de vivências dadas à sensibilidade sejam absolutamente originárias. Para Foucault, nos campos estudados por ele - a loucura, a patologia, a criminalidade, a sexualidade - não há nada que possa ser apreendido como uma primeira verdade que se abre de forma espontânea a um olhar. A sensibilidade não vê a coisa nela mesma, o discurso não é transparente ao mundo. Estamos longe de um realismo acrítico.

Quando interrogamos tais tópicos a partir de uma *perspectiva histórica* e de um *corpus temático determinado*, compreendemos que o que há são *modos de ver sustentados por práticas* que diferem historicamente, criações culturais que determinam experiências particulares e diversas. Uma arqueologia do olhar nos lembra, portanto, que sempre há uma série de fatores pré-organizados que escapam à primazia do arbítrio do sujeito e que aparecem, ilusoriamente, como “dados evidentes”. Há o inconsciente do discurso, assim como o impensado mudo em cada percepção.

O termo realidade, em seu sentido corrente, pressupõe etimologicamente a substância – *o res* – o que acaba recuperando o mito do dado como doação plena de uma realidade em-si mesma verdadeira e acabada. O real como atividade, como construção, por outro lado, salienta o aspecto constante de objetivação do mundo a partir da linguagem e das práticas humanas. Ou seja, trata-se de uma compreensão do real que valoriza seu aspecto de produção e movimento, de transformação e aniquilamento. Trata-se, em suma, de ao colocarmos em primeiro plano a difícil relação entre o que diz respeito à sensibilidade e ao pensamento, problematizar nosso próprio conceito de objeto do conhecimento.

A esse respeito lembremos, a partir do estudo de Lebrun (1995), como nas “*Observações gerais sobre a estética transcendental*”, Kant enfatizara a diferença existente entre as faculdades como faculdades de representação. Intuição e entendimento diferem não meramente de forma lógica, ou por uma simples diferença de grau, tal como apontado tanto pelo dogmatismo racionalista quanto pelo empirismo, mas sim, por uma diferença de natureza: a intuição uma faculdade passiva de recepção sensível e o entendimento uma faculdade ativa de conhecer através dos conceitos. Ou seja, há, nas palavras de Kant, “*dois troncos comuns*” do conhecimento humano. A intuição é definida na estética transcendental como uma faculdade receptiva das impressões sensíveis tendo como condições fundamentais as formas a priori de espaço e tempo, condições essas necessárias para que o sujeito seja afetado pelos objetos percebidos pelos sentidos. Já o entendimento, na sua função de conhecer, conceberá conceitos através de regras lógicas dadas a priori que, uma vez ligadas às intuições, consistirão o conhecimento: “*O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela reunião se obtém conhecimento*” (KrV, B.75-76).

Rubens Torres Filho explica que pela operação crítica que institui um ponto de vista transcendental, as coisas (*Dinge*) são distinguidas de si mesmas (*ebendenselben*) (2001, p.69-70). A palavra alemã para tal distinção é *Unterscheidung*, palavra que poderia

ser traduzida de forma um pouco abrupta e literal por “entre-cisão⁴⁴”, ou seja, entre a coisa e ela mesma surge um hiato, uma fissura que desloca sua coincidência consigo mesma. Ainda seguindo Rubens, digamos que o operador linguístico de tal disjunção é a proposição alemã *als*: por um lado, as coisas como “objeto da experiência”; por outro, como “coisas em si mesmas.” O que Kant formula é uma problematização da identidade aparentemente pacífica das “coisas em geral”. Elas, quando tomadas como objetos do conhecimento, conhecem uma equivocidade com a coisa pressuposta pelo pensamento. Dessa forma, as coisas são distinguidas de si mesmas: descola-se sua coincidência, surgindo uma *defasagem na experiência*. Os limites da experiência possível deslocam o conhecimento das coisas em-si para o conhecer daquilo que surge e afeta o sujeito a partir de seu aparato apriorístico, ao mesmo tempo que circunscreve o conhecimento apenas a esse campo bem delimitado, interditando qualquer tipo de conhecimento positivo sobre aquilo que se encontra para além do limite dado pela nossa finitude.

Porém, como tantas vezes fora notado pela crítica desenvolvida durante o idealismo alemão, Kant parece oscilar em relação a seu conceito de coisa em-si. Por um lado, ela surge apenas como uma função, um *Etwas=X* que deve ser logicamente pensado como algo que unifica a multiplicidade da apreensão fenomênica do objeto. Em outros momentos, entretanto, Kant daria uma dignidade ontológica para a coisa nela mesma, inclusive tratando-a como a “causa” do fenômeno, o que seria uma contradição direta com os limites de aplicação das categorias demonstrada pela crítica. Como se Kant repetisse a ilusão de um uso transcendental das categorias, ilusão esta que era, precisamente, o que a primeira crítica deveria conjurar.

Entre nós, foi Gérard Lebrun quem mostrou como seria possível ler tal suposta contradição de Kant como uma das maiores astúcias de seu projeto, desde que pensássemos tal ambiguidade da noção de coisa em-si a partir de uma estrutura aporética. Um bom exemplo encontramos quando, na seção intitulada *Anfibologia dos Conceitos de Reflexão* (KrV, B316-349) as figuras de Locke e Leibniz surgem como expressões das duas maneiras “dogmáticas” de se conceber nossas faculdades de conhecimento. Como explica Lebrun, a crítica kantiana a Leibniz é a crítica contra o metafísico que crê conhecer as coisas em si mesmas, fora de suas condições de representação, intelectualizando os fenômenos. O problema dessa forma de dogmatismo é sua tentativa

⁴⁴Sigo aqui a tradução proposta por Rubens Torres Filho em seu texto *Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula*, (2001, p.70).

de apresentar-se como uma ciência teórica sobre o mundo e seus objetos, como se ela pudesse nos dizer algo sobre eles em si-mesmos:

O objeto em si de que fala a Monadologia nada tem a ver com o *Gegestand* do qual nosso conhecimento se ocupa. (...) Seria, portanto, de bom alvitre sublinhar, contra essa falsa ontologia, que a coisa, separada de suas condições de representação, não pode ser senão um não-objeto: não se pode nem mesmo pensar a coisa em si como objeto. (LEBRUN, 1995, p.63).

O que Kant faz é nos mostrar que se afastando da intuição e, portanto, do fenômeno, nada mais pode ser conhecido a respeito das coisas: o pensamento se torna vazio sem o conteúdo das intuições.

Por outro lado, Kant critica a “sensualização” dos conceitos do entendimento por parte de Locke, ou seja, a tendência empirista em “*estender indefinidamente nosso conhecimento da experiência de modo que não reste mais nada para conhecer senão o mundo*” (KANT, 1988, p.57) Em outras palavras, Kant critica a limitação imposta pelo empirista, dizendo que esse apenas fecha o pensamento em geral *no interior do simples fenômeno*. Redução problemática, uma vez que quando o fenômeno é dado “*somos ainda inteiramente livres para, a partir dele, julgar as coisas como quisermos. O fenômeno funda-se nos sentidos, mas o juízo depende do entendimento e a única questão é saber se, na determinação do objeto, existe ou não verdade.*” (KANT, 1998, p.58) Seguindo ainda a leitura de Lebrun, nesse momento podemos dizer que o fenômeno muda de função: ele deixa de ser o único local possível de conhecimento apriorístico para tornar-se uma região onde nada podemos decidir sobre o ser e a objetividade das coisas em geral. Mais do que isso, Kant se afastaria, então, definitivamente do empirismo ao afirmar que “*todas as propriedades que compõe a intuição de um corpo, pertencem apenas ao seu fenômeno*”. Com efeito, a existência da coisa que aparece não é deste modo suprimida, “*mas mostra-se unicamente que não a podemos conhecer pelos sentidos como ela é em si mesma*” (KANT, 1998, p.59). Há aquilo que por direito deve poder ser pensado, ainda que não nos seja dado através da intuição.

Ou seja, a coisa em si tanto se torna inacessível e volatiliza-se, como reaparece de forma contundente de acordo com o adversário com quem Kant dialoga. A tese de Lebrun é de que a ambiguidade constitutiva do conceito de coisa em-si, antes de ser caracterizada como uma contradição, pode ser compreendida como consequência inevitável da filosofia crítica e sua busca por colocar-se exatamente neste limiar entre o fenomênico e a coisa. Astúcia que busca mostrar como ambas as formas de dogmatismo (empirismo e

racionalismo) se exigem mutuamente e, por isso, não escapamos deles a partir de uma refutação, mas sim de um desarme da questão instaurando um novo ponto de vista que enfatize a complementariedade e a tensão entre as duas posições.

O que defendemos – aceitando o risco de nos distanciarmos das tradicionais interpretações de seu pensamento – é que talvez um *movimento semelhante* possa ser encontrado na problemática da experiência em Foucault. Mas antes, devemos bem delimitar em relação a qual dicotomia a arqueologia visa contrapor-se. Nossa hipótese, é que caso essa perspectiva de leitura que privilegia tanto o discursivo quanto o não-discursivo seja adotada, a arqueologia de Foucault pode ser compreendida como uma interessante tentativa de superação da tensão existente entre fenomenologia e uma filosofia do discurso de forte viés estruturalista.

3.2.1 *Entre fenomenologia e estruturalismo*

Segundo Claude Romano, o problema fenomenológico por excelência poderia ser definido a partir da seguinte questão: “nossa experiência do mundo possui uma estrutura imanente? Caso a resposta seja afirmativa, tal estrutura é necessária, ou contingente?” (ROMANO, 2010, p.11). A colocação tem o mérito de nos colocar diretamente no problema em jogo. Ora, como sabemos, para a fenomenologia há estruturas necessárias na experiência mesma. O mundo é anterior à linguagem, aquém do conhecimento discursivo, e é exatamente essa dimensão antepredicativa o *metier* próprio ao fenomenólogo. Mas, o que significa voltar às coisas mesmas, à mudez de sua experiência? O fenomenólogo encontraria um mundo original para aquém de qualquer palavra, anterior à produção de qualquer conceito? Uma das formas de precisar tal questão seria lembrar que essa problemática, ao menos em Husserl, diz respeito mais a uma questão de direito do que de fato. É fato que não paramos de rebater conceitos discursivos sobre o mundo, de nomear objetos e distingui-los em sua identidade própria. A questão fenomenológica, porém, é se perguntar se não haveria, de direito, uma interioridade lógica do mundo em relação à linguagem (ROMANO, 2010, p.42). Será que podemos afirmar com certeza que toda experiência possuidora de sentido e estrutura retira da linguagem tal sentido e estrutura? A resposta fenomenológica é negativa. Há um mundo que se apresenta à consciência em sua organização sensível própria e necessária. Sem ela não haveria linguagem, verdade e significação.

Um exemplo bastante famoso de tal sintético a priori - e que terá longa história na filosofia do século XX – é encontrado no problema das cores⁴⁵. Sabemos como as cores aparecem em um sistema de diferenças que definem oposições. O binômio verde-vermelho, por exemplo, é uma oposição primária que não permite outra representação (como um “vermelho esverdeado”, ou um “verde avermelhado”). Tal oposição parece nos ser necessária e *a priori*, visto que simplesmente não conseguimos pensar, ou representar, algo que a ultrapasse. Naturalmente, quando falamos, expressamos tal oposição a partir de conceitos linguísticos, porém, para a fenomenologia, há uma necessidade material nessa relação entre cores, uma estrutura própria à aparição do mundo. Em outras palavras, há um *logos do sensível* que traz em si sua própria estruturação. Por isso reconhecemos a fenomenologia, de forma muito genérica, exatamente nesse desvelar de uma *Welt-Logik*.

Como sabemos, a crítica à fenomenologia por parte do estruturalismo diz respeito, sobretudo, a essa crença na anterioridade da experiência sobre a linguagem, ou melhor, a convicção de que o sentido possa ser plenamente reconstituído, em sua gênese, a partir do mundo sensível e seu modo de doação à consciência. A linguagem surge como ponto de crítica porque ela não teria, para a sua análise, a necessidade deste vivido para ter significação. Daí que Foucault nos diga que

Então o problema da linguagem surge e a fenomenologia parece não ser capaz de dar conta plenamente, tal como uma análise estrutural, dos efeitos de sentido que poderiam ser produzidos por uma estrutura de tipo linguístico. Estrutura em que o sujeito da fenomenologia não intervém como doador de sentido. (FOUCAULT, 2001b, p.1253)

A relação entre significantes como mostrava Saussure é interna à língua e, por isso, podemos explicar a origem e variações do sentido a partir de uma análise da linguagem considerada em sua sistematicidade – levando em conta suas relações internas - sem referências a uma intencionalidade da consciência, ou a um mundo sensível que teria por direito uma primazia sobre a língua. Grosso modo, o estruturalismo poderia ser caracterizado como uma das figuras deste *giro linguístico* que marcaria profundamente a filosofia no século XX. Mais do que a querela entre uma “filosofia do sujeito” e uma “filosofia da linguagem”, contudo, talvez fosse mais preciso dizer que a tensão entre as

⁴⁵Sobre o problema das cores na fenomenologia quando contrapostos a uma filosofia da linguagem ver: Claude Romano *Au coeur de la raison, la phénoménologie*; Gallimard, 2010. Sobre tudo o capítulo VII: *Phénoménologie ou Grammaire?* p.250-297. Sigo neste parágrafo o seu comentário.

duas posições ganha sua expressão mais determinante exatamente na velha pergunta sobre a relação entre linguagem e experiência.

Como exemplo, basta que voltemos, como sugere Romano (2010, p.250-97), ao problema das cores. Como separamos esse elemento básico da visão em cores primárias e secundárias? O que faz com que o vermelho seja uma cor que não dependa de nenhuma outra, enquanto o laranja seja uma combinação entre vermelho e amarelo? Este tipo de organização é linguística, ou diz respeito à própria forma de aparição das cores à consciência humana? Em outros termos, tal relação é marcada pela arbitrariedade dos signos, ou antes, é expressão de uma necessidade imanente ao sensível? Para a fenomenologia, como explica Romano (2010, p.268), ela deriva da qualidade própria ao vermelho - sua “vermelhidão”. Logo, a maneira como utilizamos as palavras em relação às cores depende do que vemos e não o contrário. Para uma filosofia da linguagem, entretanto, a própria forma como vemos as cores e, sobretudo, a classificamos dentro de um espectro e nos expressamos em relação a elas já está determinado, de antemão, por um sistema linguístico que não depende plenamente da experiência. O que faz com que eu veja o vermelho como uma cor primária e não como uma mistura de violeta-laranja é exatamente uma gramática de organização linguística das cores que exclui tal combinação. Exemplo preciso da tensão entre a orientação fenomenológica que defende “*a ideia de que haveria uma intuição de essências anteriores aos direitos da linguagem*” e a posição de uma filosofia da linguagem que sustenta “*a ideia que de não haveria nenhum isomorfismo entre gramática e realidade*” e, portanto, “*nenhum sintético a priori, apenas o convencionalismo linguístico*” (ROMANO, 2010, p.275/270).

De certa forma, podemos dizer que estruturalismo e fenomenologia debatem sobre a velha questão de como compreender a articulação entre sensibilidade e discursividade na constituição de um conhecimento. Por um lado, a fenomenologia resistia às vogas objetivistas por parte das ciências positivas. A irreduzibilidade da experiência do mundo era trazida à tona pela análise fenomenológica impossibilitando a interpretação corrente de que a objetividade da ciência seria fruto de sua descrição metódica de uma realidade verdadeira em-si e, portanto, universalizável para além de qualquer ponto de vista. Pelo contrário, nos explicava Husserl, devemos compreendê-la como uma instrumentalização rigorosa e ideal que é construído de forma consistente *sobre* o mundo-da-vida. O que Husserl nos ensinava é exatamente como o mundo-da-vida - esse mundo da *doxa* - traz em si uma racionalidade latente sem a qual os sistemas simbólicos e linguísticos seriam impossíveis.

Por outro lado, o estruturalismo buscava dotar, através da sistematicidade conquistada pela linguística, as ciências humanas de um alto grau de objetividade, liberando o questionamento positivo de qualquer referência a uma subjetividade fundante e, ao mesmo tempo, inaugurando uma forma de análise formal e comparativa entre sistemas simbólicos que determinariam, tal como um campo transcendental sem sujeito, os limites da experiência possível. Em outras palavras, a sensibilidade ganharia inteligibilidade apenas a partir de sua subsunção a categorias que a organizam.

Como vimos, em um livro como *As palavras e as coisas*, Foucault parecia alinhar-se ao estruturalismo. Pois a arqueologia poderia, naquele momento, ser descrita como a exposição das relações sistêmicas de um pensamento em que a linguagem surge como a positividade fundamental do saber de uma época. Porém, destacamos também como a fase arqueológica do pensamento foucaultiano traz – ao mesmo tempo – um questionamento sobre a visibilidade que é muito devedor da problemática fenomenológica, desde que a distanciemos de qualquer referência a uma dimensão originária, ou a uma instância fundante, como ainda encontramos, por exemplo, no texto de Foucault sobre Biswanger.

Tudo se passa, sugerimos, como se Foucault fizesse a *arqueologia oscilar entre a primazia do enunciado e a irreduzibilidade da experiência*. Daí a tensão entre o discursivo e o não-discursivo. Daí também a mutilação do pensamento de Foucault quando o reduzimos, apressadamente, a um novo avatar do estruturalismo ou de uma filosofia da linguagem: “*A estrutura para não pensar a experiência como resultado de facticidades inertes; a experiência para dissipar a sombra transparente de uma estrutura formal pura*” (GROS, 2001, p.54-55) sintetiza de forma precisa Frédéric Gros. Nossa sugestão é que devemos compreender a arqueologia como uma tentativa de superação tanto da fenomenologia, quanto do estruturalismo, a partir de um duplo movimento: contra a continuidade pressuposta por uma experiência originária que seria solo para o desenvolvimento das ciências empíricas, fazer valer a lição estruturalista da primazia do discurso; ao mesmo tempo, limitação das expectativas de formalização e subsunção de diversos campos de nossa vida sociocultural a partir da defesa de uma irreduzibilidade da experiência à ordem do discurso, sobretudo experiências que nos são dadas no limite da definição de vida humana, como, por exemplo, a loucura, a patologia e a sexualidade. *Nem* o sintético *a priori* da fenomenologia, *nem* o idealismo linguístico de uma filosofia do primado do significante. Porém, o certo é que tal movimento não se efetiva sem paradoxos e ambiguidades. Vejamos.

3.2.2 A primazia do discurso

Em seu último livro – *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* - Husserl defendia a tese de que Galileu⁴⁶ tomava o “*ser verdadeiro pelo método*” (HUSSERL, 2012, §9I p.43), ou seja, confundia o método matemático e sua aplicabilidade ao mundo com as coisas em-si mesmas tomando-as em sua realidade como entidades matemáticas. Isso se torna claro quando pensamos neste famoso trecho do *Ensaíador* de Galileu:

A filosofia está escrita neste grandíssimo livro que continuamente nos está aberto diante dos olhos (eu digo o universo), mas não se pode entender se primeiro não se aprende a entender a língua e conhecer os caracteres, com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, e os caracteres são triângulos, círculos e outras figuras geométricas, meios sem os quais é impossível entender humanamente qualquer palavra; sem estes vaga-se em vão por um escuro labirinto (GALILEU, 1928–1938, VI, p. 232).

Galileu distingue entre dois tipos de qualidades que caracterizam os objetos e, por conseguinte, o próprio mundo. Por qualidades primárias, o físico italiano nomeia aquelas propriedades que são completamente inseparáveis da ideia de um corpo extenso, ou seja, são aquelas qualidades que se encontram sempre presentes na matéria e que em um sentido forte a definem. Essas qualidades são geométricas, tais como: solidez, extensão, figura, volume, textura e mobilidade. Já aquilo que Galileu chama de qualidades secundárias são propriedades que os objetos possuem com o poder de produzir na alma humana as mais diversas percepções e sensações. Essas qualidades seriam decorrentes das qualidades primárias do objeto (aquilo que realmente as define) e apenas existiriam a partir da relação com os sentidos e a mente do homem. Essas qualidades secundárias são as cores, os sons, os paladares e cheiros, em suma, sensações subjetivas. Temos, portanto, uma cisão importante: por um lado, a objetividade dos corpos materiais em suas qualidades como extensão; por outro, as sensações e dados empíricos produzidos na relação com o sujeito. A partir da distinção entre qualidades primárias e secundárias, os conteúdos perceptivos apenas existiriam na “alma/mente” humana e em seu contato com o mundo objetivo definido pelas qualidades primárias. As percepções não passariam de dados absolutamente subjetivos que em nada tocam a realidade dos objetos em si, realidade apenas apreensível a partir das noções advindas da geometrização e

⁴⁶ Para essa questão em detalhes, ver: SACRINI (2009) e (2004). Sigo aqui alguns de seus apontamentos, além de anotações pessoais de um curso ministrado por Carlos Alberto R. de Moura, na USP no ano de 2010 sobre a filosofia de Husserl e sua crítica a Galileu.

matematização da extensão e do espaço e de uma concepção mecanicista das relações extensas. Abre-se a temática comum ao pensamento clássico racionalista de interpretar as afecções sensíveis como imaginação e erro, em contraposição a segurança clara e distinta do entendimento. Husserl defende que se a estrutura mecanicista do mundo é passível de conhecimento apenas através da utilização de tal paradigma matemático, logo, será preciso postular que há entre o método e o mundo uma certa identidade. O pensamento clássico tem sua verdade fundada na adequação: "*adaequatio rei et intellectus*." Husserl criticará de forma contundente a "*objetivação do mundo*" posto em marcha a partir de então chegando até o que aos seus olhos constituía o coração da crise de valores da cultura europeia: o insuportável reducionismo cientificista da modernidade.

Lebrun percebe que seria possível ler o papel de Kant em *As palavras e as coisas* como um argumento que desmentiria o julgamento apressado de Husserl (LEBRUN, 1989, p.40). Pois o que este não pode ver é exatamente a descontinuidade constituinte entre duas *epistemes* diferentes. Exatamente por focar suas análises tendo como fundamento o mundo da vida, Husserl não coloca em questão o estrato mais profundo do saber clássico – a *máthêsis* – nem sua condição de possibilidade: *a capacidade de representação da linguagem*. Com isso, ele acaba criando uma história linear dos efeitos de superfície (mecanicismo e matematização da natureza). É por isso que ele poderá colocar Kant na mesma linha de pensamento clássico fundado na representação: "*a problemática kantiana está precisamente sobre o mesmo solo que o do racionalismo que vai de Descartes a Wolff, passando por Leibniz*." (HUSSERL, 2012, §25 p.79) A arqueologia, ao contrário, vê nos textos de Kant o signo do fechamento da *episteme* clássica e o prenúncio da modernidade. Kant é aquele que colocara em questão a certeza que os metafísicos tinham depositado na matemática para desenvolver deduções no campo especulativo, por exemplo, Descartes, ou Leibniz. Mas a física matemática não teria necessidade nenhuma de "*se interrogar sobre as origens dos conceitos de espaço e tempo e sobre os conceitos puros do entendimento: a transparência do objeto à representação lhes era garantida*." (LEBRUN, 1989, p.40) Logo, Galileu não teria como não ser um "*objetivista*" em seu tempo, afinal, ele se movia sobre o solo da representação e da *adaequatio*, solo que se funda em uma forma histórica do ser da linguagem em que a representação se dá plenamente a partir dela. Foucault, porém, lembra que com Kant algo de diferente começa a acontecer. A partir de então a representação perde plenos poderes e as análises de ordens através da álgebra e da taxonomia são substituídas por uma analítica, "*isto é uma reflexão sobre as condições da ordem, cujo lugar é fora da tábula*

de identidades e diferenças.” (LEBRUN, 1989, p.41) Idealismo e realismo, racionalismo e empirismo, serão postos em xeque a partir de um pensamento crítico sobre as condições de possibilidade de uma representação: “*a representação perde seu poder de fundar, a partir de si mesma, no seu desdobramento próprio e pelo jogo que a reduplica sobre si, os liames que podem unir seus diversos elementos.*” (FOUCAULT, 2007, p.328)

Logo, a arqueologia revela uma ruptura na história que a continuidade pressuposta pelo mundo-da-vida não pode perceber: em 66 é no ser da linguagem que Foucault marca uma descontinuidade que ao afetar diretamente a forma como falamos sobre as coisas, reconfigura necessariamente a forma como vemos as coisas, seus modos de doação. Lição do estruturalismo, a linguagem, quando analisada em sua sistematicidade interna e quando estudada dentro de um quadro comparativo, revela transformações que não encontram sua condição em uma experiência originária, pelo contrário, alteram profundamente a própria forma como o mundo nos é apresentado. Com *As palavras e as coisas*, Foucault afastava-se definitivamente de qualquer perspectiva fundacionista em que caberia à filosofia recuperar esta experiência autêntica sobre a qual os sistemas de conhecimento – linguísticos e simbólicos – são erigidos.

Contudo, como sempre em Foucault, as coisas não são tão simples. Pois, tal primazia do discursivo é ao mesmo tempo relativizada por sua arqueologia e seus escritos sobre literatura. Isso porque quando se trata das “*experiências limites*”, surge uma dimensão da experiência que não pode ser plenamente determinada pelo discurso. Pelo contrário, ao resistir à apreensão plena, acaba por forçá-lo para além de suas estruturas.

3.2.3 A ambiguidade da experiência

Já vimos com em a *História da loucura* Foucault encontrava uma defasagem entre a experiência que nos é dada ao olhar e o discurso constituído em relação a ela. Tratava-se, como explica Lebrun, de afirmar uma tensão constituinte e interna ao saber moderno sobre a loucura: a transformação desta experiência em patologia mental nos mostrava como o fenômeno patológico ganhava uma importância maior para a constituição do conhecimento. Diferentemente da desrazão, o patológico deixa de ser uma figura do negativo – a negação da normatividade - para tornar-se um elemento de diferenciação com sua positividade própria. “*O doente mental tornou-se um documento vivo, uma mina de informações.*” (LEBRUN, 2006, p.349) Logo, há uma positividade própria à experiência patológica que não deriva completamente da objetivação posta em marcha

pela ordem do discurso. Pelo contrário, é exatamente aquilo que se encontra no limite de tal ordem.

Movimento muito semelhante, ainda segundo Lebrun (2006, p.349-351), Foucault encontrara também na passagem entre a medicina clássica e a medicina moderna. Com Bichat a *doença* deixa de ter o status de uma ausência de ordem – uma “desrazão orgânica” – para tornar-se imanente aos tecidos vivos. Também aqui a divisão ser/não-ser que se encontrava em jogo na partilha razão/desrazão é colocada em xeque. Lição que Canguilhem já nos dara em *O normal e patológico*, a doença não é apenas um desvio, uma negação da norma. Ela é também um documento vivo, sua análise é o que nos permite melhor determinar a espessura de um organismo, seus diversos graus de resistência, fragilidade e vitalidade. A morte deixa de ser a escura noite em que tudo se apaga para tornar-se a melhor fonte de informação para o médico. “*Abrir os cadáveres*”: palavras de ordem de Bichat que – um pouco como a cena das correntes de Pinel – marcam um novo regime de visibilidade da clínica e uma transformação na forma própria de aparição da experiência da doença. Patologia, morte e loucura constituem uma esfera da experiência que se dá no limite positivo dos saberes médicos e psiquiátricos, um limiar que dissolve os traços fixos que as analíticas da finitude tentam dar à figura do homem. Esse limiar é como uma enorme sombra que se levanta entre a força impositiva do discurso e a irreduzibilidade da experiência, “*sombra que vem debaixo*” e “*é como um mar que se tentasse beber.*” (FOUCAULT, 2007, p.280)

Assumindo este esquema, encontramos resumidamente os três movimentos fundamentais nas obras ditas do período arqueológico quanto à questão da experiência:

- (1) Foucault vale-se da primazia do discurso como condição de crítica a qualquer tipo de retorno a uma experiência originária que seria solo para o conhecimento positivo;
- (2) ao mesmo tempo, ele distingue duas formas de condições – enunciação e visibilidade - em que a segunda apesar de determinada pela primeira, ainda assim é irreduzível a sua forma;
- (3) por fim, Foucault nos mostra que há na experiência algo que não se subsumi completamente aos enunciados. Há uma alteridade não dominável que nos é dada na constituição desses saberes estudados pela arqueologia, algo que não é apenas um efeito da ordem do discurso, mas encontra-se em suas bordas, que está ao mesmo tempo dentro e fora do discurso.

Mas, aqui, como não perceber a ambiguidade desta noção de experiência tal como ela é formulada por Foucault? Como diversas vezes já fora notada por comentadores

rigorosos⁴⁷, tudo se passa como se a experiência fosse ao mesmo tempo tanto um elemento determinado e estruturado pela teia de enunciados, como algo estruturante e capaz de condicioná-los. Um pouco como se Foucault revivesse dentro de sua própria arqueologia os criticados duplos empírico-transcendentais. Por exemplo: por um lado a experiência da loucura é histórica e culturalmente produzida, não podemos falar e nem ver “a loucura em-si mesma”; ela apenas aparece para nós dentro das formas possíveis do nosso saber. Logo, não se trata de algo originário que estaria sendo velada pela ciência médica: não há nada por detrás dos enunciados e daquilo que vemos, a loucura é sempre e plenamente para o saber de uma época.

Porém, ao mesmo tempo, a arqueologia nos mostra que “*o conceito de doença mental não tem sentido que sobre o fundo destes procedimentos de exclusão, cujas origens ou as razões não devem ser buscadas em qualquer forma de saber positivo.*” (MACHEREY, 1985 p.58) Ou seja, as condições de aparição do conceito de doença mental exigem, de direito, uma dimensão para além da objetividade do saber, um limite que não é criado e regulado apenas pelo discurso, mas também pela própria experiência da loucura e pelas motivações práticas através das quais a segregamos. Assim, é preciso pensar a emergência da psiquiatria moderna em relação a certa forma de experiência que não se esgota completamente no crivo do plano discursivo⁴⁸. A ordem do discurso tem a primazia sobre o campo da experiência no sentido que aquilo que é visto pode ser

⁴⁷Béatrice Han, por exemplo, dirá sobre a noção de experiência em Foucault: “*a experiência é definida ao mesmo tempo como uma estrutura e como um dos elementos supostamente unidos pela estrutura, o que nos traz a não grata memória da regressão características dos duplos empírico-transcendentais.*” (HAN, 2002, p.155) Como veremos, propomos que é possível recusar tal interpretação caso levemos em consideração a distinção entre os dois usos que Foucault faz do conceito de experiência. Outro comentador, a nosso ver mais rigoroso que Han, e que argumenta em direção semelhante é Jean Wahl. Wahl em um ensaio amplamente ignorado pela fortuna crítica de Foucault intitulado – “*Há uma episteme estruturalista? ou de uma filosofia aquém do Estruturalismo: Michel Foucault*” (WAHL, 1980, p.15-110) argumenta que exatamente pela irreducibilidade da experiência em Foucault à estrutura, “sua filosofia” estaria ainda ligada a certa herança fenomenológica quando comparado, por exemplo, com Jacques Derrida e a primazia dada ao traço e a desconstrução do conceito de experiência a partir da conhecida temática derridiana da crítica à presença. Wahl parece escrever seu texto de forma a tomar a posição do estruturalismo como a vanguarda do pensamento francês. A década de 70, entretanto, logo mostraria um esgotamento do formalismo linguístico e o retorno do problema da experiência como um dos marcadores fundamentais para a compreensão disso que se convencionou chamar de pós-estruturalismo. O próprio Jean Wahl faria um estudo notável sobre outra concepção de experiência para além da fenomenologia a partir da filosofia anglo-saxã e americana, intitulado *Vers le concret: Etudes d 'histoire de la philosophie contemporaine*.

⁴⁸Daí as infundáveis discussões em torno da “*experiência trágica da loucura*” que não queremos retomar aqui. Apenas indicaríamos que apesar de Foucault ser o primeiro a admitir que em seu livro de 61 há o uso de uma noção de experiência originária ainda por demais devedora da fenomenologia, é possível lermos seu estudo não como a afirmação dessa experiência, mas sim como a exposição de um impasse que a arqueologia revela exatamente no ponto de tensão entre discurso e experiência. Tensão que constitui um fundo comum a todos os livros ditos da fase arqueológica e que, como veremos, pode ser compreendido não como uma contradição, mas antes como uma aporia que revela astuciosamente a não-relação entre experiência e linguagem .

exprimido e a expressão se dá sempre dentro dos limites da sintaxe de um discurso. Entretanto, a experiência, aquilo que se dá ao olhar, não é absolutamente redutível aos enunciados, mas apenas *determinável* por eles tal como uma forma de conteúdo. Logo, logicamente o característico da experiência é sua *indeterminação* e sua autonomia de apresentação, o que define uma relação de tensão e resistência aos enunciados. Como sintetiza Gilles Deleuze tornando clara a relação já aludida com Kant:

“O problema é o da coadaptação das duas formas, ou das duas espécies de condições, que diferem em natureza. É esse problema, transformado, que encontramos em Foucault: a relação (...) entre as visibilidades determináveis e os enunciados determinantes.” (DELEUZE, 2005, p.70).

Antes, porém, de tentarmos esboçar uma linha de compreensão mais ampla sobre o conceito de experiência em Foucault, é importante que se note como tal ambiguidade permanecerá irresoluta e aparecerá em outros momentos na obra de Foucault, como bem notou Judith Butler quando esta compara a crítica à hipótese repressiva presente na *História da Sexualidade I* (1976) e o texto que Foucault escreve como apresentação ao caso da hermafrodita Herculine Barbin, texto de 78 intitulado “*Le vrai sexe*”. A grande tese do primeiro volume da *História da sexualidade*, grosso modo, era mostrar como a sexualidade era construída por um dispositivo de saber/poder: o sexo não seria uma essência em si do homem, ou da mulher, mas sim o efeito da ordem do discurso. Exatamente por isso, o modelo de luta emancipatória contra a repressão tinha um ponto cego: ele acaba por entificar a sexualidade como uma espécie de experiência primeira e natural do corpo. Em outras palavras, a “*hipótese repressiva*” deixa por escapar como a própria ideia de “sexualidade” apenas pode aparecer já dentro de um saber que tem como efeito exatamente produzir a identidade sexual. A experiência da sexualidade encontra-se determinada por uma ordem discursiva que lhe atravessa de forma constituinte. Por isso, não poderíamos falar do sexo, ou da sexualidade em-si, como uma potência a ser liberada de um aparato cultural repressor. Os enunciados sobre a sexualidade produzem a verdade do sexo, uma forma histórica de experiência em que o sujeito sexual é construído como objeto positivo para um saber.

Todavia, nota Butler, quando Foucault descreve o caso de Herculine, ele estranhamente se serve de uma dimensão da experiência sexual que escapa ao crivo dos enunciados sobre a sexualidade. Herculine, com seu corpo hermafrodita, surge ao olhar médico como uma superfície indeterminada em que a identidade imposta pelos regimes de gênero não se efetua. Tal desaparecimento do sexo resulta em “*uma feliz dispersão de*

várias funções, sentidos, significados, órgãos, processos fisiológicos e somáticos, assim como uma proliferação de prazeres para além do quadro de inteligibilidade produzido por sexos unívocos dentro de uma relação binária.” (BUTLER, 1999, p.96) Herculine encontra-se neste “limbo feliz da não-identidade” (FOUCAULT, 2001, p.17), limiar entre a identidade sexual que lhe será imposta pelo discurso médico e uma experiência polimórfica própria ao sexo que resisti a tal imposição. Mas aqui, o que faz Foucault se não retornar a temática de uma natureza libidinal múltipla que apenas pela força da coerção e repressão de um discurso dominante pode ser completamente direcionada e identificada a um gênero? Ora, mas não era exatamente contra essa hipótese “repressiva” – de inspiração psicanalítica - que H.S.I abria sua polêmica, pergunta-se Butler? (BUTLER, 1996, p.96-97)

Nesse caso, parece ser preciso assumir que há uma ambiguidade de Foucault quanto ao estatuto a ser dado à experiência na composição do saber. Em muitas passagens, Foucault parece nos dizer que tal elemento está completamente subsumido ao enunciado sendo, em última análise, efeito do discurso. Dessa forma, querer falar de algo que estaria para além dos limites da linguagem seria se não um absurdo, apenas uma ingenuidade metafísica e dogmática (ingenuidade que, mais tarde, Foucault reconhecerá ter cometido em seu livro de 61). Por outro lado, ainda outras vezes tal elemento voltará como uma experiência capaz de fragmentar, resistir e desestabilizar a ordem do discurso.

Antes, porém, de nos lançarmos às condenações de uma contradição manifesta por parte de Foucault, cabe ter o cuidado de pensar que talvez estejamos na presença de uma estrutura aporética que trespassa sua arqueologia. Que haja aporia quer dizer, precisamente, que a análise crítica de um mesmo objeto nos leva a asserções aparentemente inconciliáveis conforme mudamos nossa perspectiva de enfoque (LEBRUN, 1995, p.53). Caminhemos nessa direção.

3.2.4 Experiência-limite

Talvez, uma das chaves para a compreensão desta peculiar noção de experiência possa ser encontrada no famoso artigo datado de 1963 em homenagem a George Bataille – *Prefácio à transgressão*. Nele, Foucault afirma que o grande tema da obra de Bataille diz respeito à modernidade. “*Com a morte de Deus*”, o moderno define-se como este momento histórico em que o limite de nossa experiência perde seu contorno definido e assegurado por um Outro absoluto, para se tornar a atividade incessante da busca por uma

transgressão do limite. Transgressão que no mesmo movimento que o desloca para-mais-além - para aquilo que é seu fora – também determina um novo território instaurando um novo limite. Exatamente por isso, Foucault percebe que em Bataille a experiência designada por ele de “*interior*” se dá sempre nesse limiar de nossas vivências cotidianas: ela é aquilo que as subverte para além da quadratura imposta pelo discurso e pelos esquemas sensório-motores do senso comum. A experiência *do limite* é exatamente aquela que coloca em jogo nossa finitude, redesenhando-a perpetuamente. Experiência marcada pelos signos do impossível, do indeterminado e do excesso:

A morte de Deus, retirando de nossa existência o limite do Ilimitado, a reconduz a uma experiência onde nada mais pode anunciar a exterioridade do ser (...) Mas tal experiência, na qual se revela a morte de Deus, descobre com seu segredo e sua luz, sua própria finitude, o reino ilimitado do Limite (...) Nesse sentido, a experiência interior é plenamente uma experiência do impossível (sendo o impossível aquilo que faz a experiência e que a constitui) (FOUCAULT, 2001a, p.263)

A morte de Deus deve ser pensada como uma abertura, ou uma primeira imagem da transgressão. Ora, pergunta-se Foucault, o que significa *matar Deus se ele não existe*? O mesmo gesto que dissipa uma ilusão não se cala apenas em uma profunda vontade iconoclasta de destruição, pelo contrário, ele é contemporâneo de um profundo desejo de ampliação. Por isso, o que Foucault aprende com Bataille – mas também de Blanchot, Klossowski, Roussel, Nietzsche e tantos outros – é que a abertura do vazio, a morte de Deus como acontecimento maior e inaugurador de nossa modernidade, não nos devolve a um mundo limitado e positivo, mundo fechado em uma finitude originária. Antes, nos lança em “*um mundo que se desnuda na experiência do limite, que se faz e se desfaz no excesso que o transfigura*” (FOUCAULT, 2001a, p.264). As consequências para a filosofia de tal compreensão da experiência são decisivas. Consequências que talvez possamos vislumbrar caso realizemos uma distinção interna ao conceito de limite.

Como explica Gagnebin (2014), no vocabulário filosófico clássico encontramos uma diferença bastante precisa entre fronteira (*Grenze*) e limiar (*Schwelle*). A fronteira é uma metáfora que define uma operação do entendimento, portanto, uma atividade da linguagem: “*desenhar um traço ao redor de algo para lhe dar uma forma bem definida e, portanto, evitar que esse algo, por assim dizer, se derrame sobre as bordas em direção a um infinito onipotente.*” (GAGNEBIN, 2014, p.35) Em outras palavras, trata-se de um *limite positivo*, algo que mantém e contém. Não por acaso, a fronteira diz respeito, sobretudo, ao vocabulário jurídico: ela marca a delimitação territorial, por exemplo, entre

várias propriedades fundiárias. A fronteira (no *latim limes*), ao menos desde Kant, assinala também os contornos do território legítimo de cada faculdade, como também as limitações de seu domínio. Seu uso criticista determina que é tarefa maior do pensamento estabelecer de forma definitiva limites, “*tanto em proveito da determinação e da diferenciação conceitual, como na intenção de proibir ultrapassagem perigosas.*” (GAGNEBIN, 2014, p.35) Exercício rigoroso de limitação que visa conjurar os desvarios de um pensamento metafísico totalizante, ou o entusiasmo ingênuo com a simples aparição do fenômeno.

O conceito de limiar (*Schwelle*), por outro lado, marca igualmente uma metáfora espacial utilizada pelas operações do pensamento. Entretanto, diferentemente da fronteira, trata-se antes de um *limite negativo*. O limiar não separa bruscamente, não define um território, uma propriedade, um uso legítimo das faculdades. Antes, define-se pela intersecção, pelo dentro e fora, pela zona de passagem: *Übergang*. Logo, é um conceito espacial marcado pela indeterminação como condição de toda determinação. Na arquitetura, por exemplo, o limiar é aquilo que permite ao passante transitar entre um lugar e outro: uma ponte, soleira, corredor, ou escadaria. Limiar em latim se diz *Limen*, ou *liminis* – a viga, ou o lintel que sustenta as paredes de uma porta. Como sintetiza Jeanne Marie Gagnebin: “*o limiar é uma zona, às vezes não estritamente definida – como deve ser definida a fronteira. Ele lembra fluxos e contrafluxos, viagens e desejos.*” (GAGNEBIN, 2014, p.36)

O que Foucault destaca nos escritos de Bataille é esta perspicaz percepção de que com a morte de Deus - com o advento da modernidade – o limite deve *necessariamente ser pensado, concomitantemente, tanto em seu sentido positivo (fronteira) quanto negativo (limiar)*. Pois, agora, dissolve-se o Outro que fundava a ordem das representações do saber clássico, o que abre o discursivo ao tremor próprio das sintaxes. Consequentemente, o pensamento exigirá o esforço constante da construção de fronteiras positivas que permitam a constituição de um saber rigoroso e consistente. Ao mesmo tempo, o que esta ausência de um fundamento absoluto expõe é a indeterminação primeira que lateja no interior de nossa experiência determinada pela linguagem. O vir-a-ser do mundo é marcado por este excesso: há algo de impossível nesse desnudar-se da realidade que deve ser contido, organizado e tornado sólido a partir do limite positivo imposto pela ordem do discurso.

“Experiência interior” dirá Bataille, “experiência do fora” diz Blanchot, trata-se de uma multiplicidade intensiva do sensível que exige um elemento de determinação com

o risco que tudo se dissipe em um caos informal. Ora, nesse caso, notemos bem, o limite deve ser pensado em sua dupla acepção: positiva e negativa. Pois, se por um lado ele determina o caráter flutuante da experiência, ao mesmo tempo, tal limite marca uma passagem entre o que é da ordem do conhecimento e o que resiste a tal objetivação. Daí essa inescapável ambiguidade moderna – ao menos desde Hegel⁴⁹ - em torno do conceito de experiência: falamos dela a partir da fronteira traçada por um sistema de saber, ou nos instalamos no limiar de um discurso, auscultando aquilo que apenas pode se insinuar, aquilo que apenas pode ser entrevisto, nos limites sempre finitos deste discurso? Nesse caso, a experiência de pensamento moderna não será definitivamente marcada pelo confronto com o limite, processo de suprassunção da contradição que ele acaba sempre por impor?

Tal movimento de dupla mão nos mostra como para Foucault há uma agonística relação entre experiência e linguagem, entre o excesso do sensível e sua territorialização semiótica, entre transgressão e saber positivo. Tal concepção de experiência afirma um ser limitado *e ao mesmo tempo* o ilimitado do limite, afirmação de uma cesura que retorna, o que “*poderíamos designar o ser da diferença*” (FOUCAULT, 2001a, p.266). Tal pensamento não afirma, todavia, uma positividade plena. Pelo contrário, trata-se da prova constante *com e através* do limite, isto que Blanchot definia pelo *princípio de contestação*: uma “*uma radical quebra com a transitividade*” (FOUCAULT, 2001a, p.266). Daí que Bataille, na esteira de Nietzsche, ligue o pensamento livre entendido como contestação a uma experiência marcada pela autossuperação: “*Eu contesto em nome da contestação que é própria à experiência (a vontade de chegar ao fim do possível). A experiência, sua autoridade, seu método não se distinguem da contestação.*” (BATAILLE, 1954, p.24)

A contestação, portanto, não é o esforço niilista de negação abstrata de todos os valores. Pelo contrário, é a potência do gesto crítico - próprio à experiência do pensamento moderno - que reconduz cada um dos valores a seus contornos, forçando-os através desse vazio pelos quais eles conhecem possibilidade e realidade. Com “*a morte de Deus*”, o pensamento – como crítica – é marcado por um movimento infinito, uma autossuperação sem início ou ponto de chegada. Perpétua passagem, força e reconfiguração dos seus próprios *limites*. Doravante, em *A experiência interior* Bataille nos leva a “*uma viagem ao fim do possível do homem*” (BATAILLE, 1954, p.19). Homem

⁴⁹A esse respeito, ver o rigoroso ensaio de Heidegger “*Hegel e seu conceito de experiência.*” In. Holzweg.

que abandonado a um mundo que se transfigura perpetuamente no vir-a-ser, apenas poderá constituir-se através de uma experiência que “*é fissura, não saber, prova do desconhecido, ausência de projeto e errância*” (BATAILLE, 1954, p.21 e 59). O que propomos é que buscando um conceito de experiência para além, tanto da análise fenomenológica, quanto da redução estruturalista, Foucault *não se define por uma oposição completa entre discurso e experiência, mas sim por uma interpenetração problemática*. Assim, se por um lado, na ordem dos saberes positivos a experiência será esquematizada e organizada pela regularidade sistemática dos enunciados, por outro lado, nas experiências limites da loucura, da patologia, ou da sexualidade, a linguagem se encontrará frente a uma força de transgressão que a arrasta, que produz uma dispersão de seus esquemas, uma fragmentação do seu ser e um confronto com suas estruturas.

Dessa escolha filosófica se segue, também, o elogio de Foucault a estes autores que fazem da literatura uma transgressão *na* linguagem, em que a primeira pessoa do singular se dispersa em uma multiplicidade de vozes, de cacofonias, de fragmentos e aforismas, em que a forma não cria a ilusão de conter o excesso da experiência, pelo contrário, permite que tal excesso a desestabilize, deixando que o caótico e o informe se insinuem por entre as sintaxes, fazendo com que a palavra surja de forma oca, pois em seu não-sentido e absurdo ela aponta para aquilo que murmura de forma muda por entre as palavras. A linguagem é, nesse caso, aquilo através do qual se busca dar alguma consistência ao impossível, àquilo que é grande, ou pequeno, demais para se curvar a um acordo reto com a verdade das palavras. É a *crueldade* que destrói a representação no teatro de Artaud; meia-noite em que o acaso eclode e todos os dados são lançados: *Igtur* de Mallarmé; é o *fora* de Blanchot, experiência de atração para aquilo que não encontra imagem, ou reflexo, dentro do mundo; é o *inominável* de Beckett, linguagem que pode recomeçar infinitamente porque ela sempre falha ali onde ela deveria exercer sua força. A literatura espelha em sua forma, em sua literalidade, o impossível e com isso ela expressa *a experiência no limite da linguagem*.

Para Foucault, a literatura moderna coloca em jogo essa tensa relação entre a palavra e aquilo que não é palavra, cavando dentro da língua isso que Blanchot chamava de “*espace littéraire*”, espaço onde outra experiência da linguagem é possível. Experiência esta que se encontra para além das práticas comunicativas cotidianas. Nisso, a literatura constitui uma ordem diferente do saber e suas exigências positivas o que marca sua importância para Foucault na década de 60. A literatura moderna surge como um *contradiscurso*, como um não-saber como dirá Bataille (*non-savoir*). Nela, não é a

acepção positiva do limite que está em jogo, mas sim seu sentido negativo, a constante passagem entre o dito e o não-dito, entre o visível e o invisível, entre determinação e indeterminação: “*Ir ao término significa pelo menos isto: que o limite, que é o conhecimento como fim, seja ultrapassado*” (BATAILLE, 1954, p.16).

O que Foucault encontra na literatura⁵⁰, portanto, é tanto essa potência de uma experiência irreduzível à ordem da linguagem, quanto a capacidade desta em buscar criar um limite para aquilo que resiste a todo limite. Se com “*a morte de Deus*” o limite positivo do conhecimento já não se encontra de uma vez por todas definido – e disso se segue o perpétuo confronto de Foucault com as analíticas da finitude - então tanto a linguagem quanto a experiência deverão ser investigados em seus pontos de ruptura, de passagens, em suma, no limiar de seu encontro, nas franjas de suas bordas. E se o enunciado tem a primazia sobre a experiência como elemento de determinação no discurso científico, aquela não se reduz plenamente a este, como a experiência da literatura tão bem nos mostra e ensina.

Nesse sentido, não devemos, em Foucault, identificar a experiência com a imediaticidade do vivido. Mas também não devemos identificá-la plenamente com a narrativa e a coerência plena recuperada por uma consciência. A experiência-limite se diz como *experiência do impossível*, ou seja, dessa inescapável perda na passagem entre imediaticidade e discursividade. Perda sem compensação, mas que é o signo de uma transposição sempre a ser feita, desse *surplus* não capturável pela linguagem que é o signo da indeterminação e do movimento perpétuo da efetividade. Logo, tal experiência é anterior ao sujeito do conhecimento e seus limites bem definidos pela gramática do pronome eu. Com a literatura moderna, o sujeito do conhecimento passa a se compreender como um sujeito de linguagem. Sua finitude torna-se frágil, seus contornos por um momento se entreabrem e o “eu” se apreende como o resultado de uma polifonia reduzida a um acordo harmônico. Como nota Bataille, um dos grandes problemas da tradição do pensamento ocidental é que ela confunde experiência com discurso o que gera uma redução daquela as possibilidades deste, ainda que a experiência exceda, em muito, a linguagem. Como o sujeito apenas pode ser na linguagem, a experiência terá de ser

⁵⁰Obviamente, aqui reduzimos a extensa e complexa relação que Foucault estabelece com a literatura na década de 60 à problemática da experiência que estamos tratando. Para um amplo estudo da importância da literatura no pensamento de Foucault ver, sobretudo, SOUTO, Caio Augusto: *O conceito de literatura em Michel Foucault*, dissertação de mestrado UFSCar, 2012.

anterior a ele, não aparecendo de antemão em um espaço ideal circunscrito pela forma do ego, ou a transcendência da consciência.

Dessa forma, a experiência se torna um elemento intensivo que não se coaduna com a experiência desvelada, por exemplo, pela redução fenomenológica, pois esta se dá ainda dentro de um campo transcendental que tem a forma da consciência:

A experiência do fenomenólogo é, no fundo, uma certa maneira de colocar um olhar reflexivo sobre um objeto qualquer do vivido, do cotidiano em suas formas transitórias para daí extrair suas significações. Para Nietzsche, Bataille, Blanchot, ao contrário, a experiência é buscar chegar a um ponto da vida que seja o mais próximo possível da impossibilidade de viver. O que é requerido é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade. O trabalho fenomenológico, ao contrário, consiste em desenvolver todo o campo de possibilidades ligados à experiência cotidiana. (FOUCAULT, 2001b, p.862)

O problema da experiência fenomenológica, para Foucault, é que ela não cumpre aquilo que nos promete, uma vez que diz respeito apenas a experiência obtida dentro dos limites positivos de nossa finitude. A experiência-limite é transgressiva no sentido de colocar em jogo os próprios limites da experiência, buscando reconfigurá-la. Por isso, ela não se coaduna com uma descrição em primeira pessoa da imediaticidade do vivido; antes, *caracteriza-se por uma experimentação intensiva e constante do próprio limite do vivente.*

A experiência cotidiana é a experiência limitada pelo eu da gramática, dos tipos sociais, do jogo de significação, da ordem do discurso. Este mundo em que vivemos - o mundo da *doxa* - é um mundo languageiro, um mundo em que a comunicação é possível, em que os papéis sociais são representados. Não que Foucault trate tal mundo como inautêntico, não há em sua obra este tipo de valoração. Contudo, na experiência do mundo cotidiano a arqueologia apenas poderá ver um jogo de linguagem através do qual organizamos o corpo social. Daí a necessidade de ir ao encontro destas experiências *doe no limite*, como em sua confrontação com a literatura, ou com a loucura e a sexualidade. Limiar em que o arqueólogo entrevê algo de intensivo, algo que se insinua, tal qual um relâmpago, por entre os sistemas de saber.

Como propõe Didi-Huberman (2011, p.145), *“a experiência estaria para o conhecimento positivo assim como a dança em uma noite profunda se opõe a estaticidade de uma luz plena”*. Na noite, o olhar busca algo que lhe escape, um movimento intermitente que se dá em lampejos inesperados. O sujeito da experiência de Bataille é alguém que encontra na escuridão profunda que é a ausência da linguagem *“um áspero*

desejo de ver, quando, diante desse desejo, tudo escapa” (BATAILLE, 1954 p.144). Experiência que “*arranca o sujeito de si mesmo*” e que constitui um “*processo de dessubjetivação. Tal ideia de experiência limite (...) é o que foi importante para mim nas leituras de Nietzsche, Bataille e Blanchot*” (FOUCAULT, 2001b, p.862).

Desta forma, parece-nos que caso levemos em consideração esta dimensão da experiência-limite que Foucault reconhece como constitutiva de seu pensamento, devemos distinguir duas dimensões internas a tal conceito: (1) uma que se diz em correlação com a ordem do discurso e relaciona-se ao jogo do verdadeiro e do falso; (2) e outra que deve, por direito, poder ser pensada e vivida em seu excesso e indeterminação. Experiência que poderá aparecer, na linguagem, não como uma positividade plenamente identificada, ou esquematizada, mas como uma intensidade que não se esgota no crivo do enunciado, nem nos limites de nossas formas de visibilidade. Logo, o que caracteriza a experiência em Foucault é uma dupla recusa: tanto à ideia de uma estruturação imanente ao sensível, quanto sua redução completa à estrutura da linguagem. *Nem fenomenologia, nem estruturalismo.*

3.3 Uma estrutura aporética?

Mas cabe, por fim, mostrar como tal distinção interna ao conceito de experiência talvez seja capaz de desarmar a ambiguidade anteriormente exposta. Pois o que tal distinção permite a Foucault é estabelecer uma relação de dois níveis entre experiência e discurso, ou ainda, entre experiência e verdade.

Seguindo um primeiro fio condutor – e que está exposto sobretudo em seus livros - a arqueologia recupera historicamente as reduções pelas quais experiências limites tornam-se objetos epistemológicos, em outras palavras, objetos positivos dentro de um jogo de verdade instituído pela ordem do saber:

“Eu me esforcei, particularmente, em compreender como o homem transformou em objetos de conhecimento algumas destas experiências limites: a loucura, a morte, o crime. É aqui onde nós encontramos os temas de George Bataille, mas recuperados em uma história coletiva que é aquela do Ocidente e de seu saber. Trata-se sempre da experiência limite e da história da verdade.” (FOUCAULT, 2001b, p.876)

Ou seja, seguindo a linha da epistemologia histórica, mas deslocando seu questionamento para o campo do saber sobre o homem, Foucault busca recuperar como historicamente

tais experiências limites foram reduzidas a objetos epistemológicos de uma ciência tornando-se objetos para um discurso verdadeiro. No saber, a experiência deve ser estruturada pelo enunciado, por um jogo de verdade que lhe dota de uma consistência discursiva. Mas disso, note-se, não se segue que ela seja apenas efeito da linguagem. O enunciado conhece condições de aparição que são independentes da experiência. Ao mesmo tempo, ainda que o enunciado tenha a primazia, ele apenas pode constituir um saber quando da aplicação a este elemento que nos é dado pelas formas do visível. O que seria do saber sobre a loucura como desrazão sem o Hospital geral, ou rebatidos sobre a nau dos loucos? Impossível conceber. Qual seria a efetividade do discurso jurídico sem a prisão e a constituição de um regime panóptico de observação? Em outras palavras, o enunciado precisará se encontrar com um objeto dado na sensibilidade, mas não poderá nunca se referir ao objeto em-si mesmo.

A diferença constitutiva do nosso saber nos mostra que o campo enunciativo é aquele que organiza a inteligibilidade do visível, um pouco como em Kant o entendimento estava destinado a organizar nossa intuição. Por isso, apenas podemos falar e conhecer através dos enunciados e, tais enunciados, apenas podem referir aos objetos tornados visíveis em uma época. Nesse caso, poderia Foucault invocar experiências tal como da loucura, ou a sexualidade, em-si mesmas? Sem dúvida não e é a isso que a arqueologia se recusa. Tais experiências devem aparecer apenas sob o signo das “*problematizações*”, ou do problemático. Um pouco como o *Etwas=X* de Kant, em que o objeto em-si é apenas uma determinação ideal e não algo que devemos imaginar como um ente fora e para além de nosso conhecimento: “*não um objeto do conhecimento em si, mas apenas a representação dos fenômenos sob o conceito de um objeto em geral, que é determinável pela multiplicidade destes*” (KANT, KrV, A 251) Logo, “o sexo”, ou “a loucura”, seriam, no máximo, uma “função” que Foucault utiliza e não algo que estaria por detrás da ordem discursiva e para aquém de qualquer forma de visibilidade. Não um objeto do saber em-si, mas apenas uma representação ideal e sem correspondência sensível deste processo contínuo de problematizações e transformações que a arqueologia nos revela. Daí um comentário, já na década de 70, bastante preciso de Foucault a esse respeito:

“O sexo, essa instância que parece domina-nos, esse segredo que nos parece subjacente a tudo o que somos, esse ponto que nos fascina pelo poder que manifesta e pelo sentido que oculta, ao qual pedimos revelar o que somos e liberar-nos o que nos define, **o sexo nada mais é do que um ponto ideal tornado necessário pelo dispositivo da sexualidade e seu funcionamento.** Não se deve imaginar uma instância autônoma do sexo que produza,

secundariamente, os efeitos múltiplos da sexualidade (...) o sexo é (...) a superfície o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais interior, num dispositivo de sexualidade (...) (FOUCAULT, 2010c, p.169, grifo nosso)

É certo, posso pensar algo que estaria para fora do discurso e que unificaria a multiplicidade e dispersão histórica dos enunciados. Porém, apenas posso fazer isso com a condição de não tomar este algo como uma experiência pura e metahistórica, ou como um ente plenamente positivo. Ele é, no máximo, uma exigência lógico-semântica. Eis a posição rigorosa e criticista da arqueologia de Foucault que perdura por toda sua obra e que permite a ele se distanciar tanto de uma posição fundacionista, de qualquer unidade relacionada ao campo da experiência e que serviria de fundamento originário e incondicionado para o conhecimento positivo, quanto da pressuposição de fazer da percepção o dado primeiro através do qual temos acesso ao mundo em si mesmo.

Por outro lado, caso sigamos o fio condutor que na década de 60 trespassa seus escritos sobre literatura – e, como vimos, se insinuam em alguns pontos dos estudos arqueológicos - entendemos que há uma dimensão da experiência que é afirmada em sua alteridade radical a qualquer sistema de enunciados. Por isso, tal experiência é não-discursiva e desprovida de sentido. Suas marcas são o excesso e a indeterminação. Todavia, longe de uma afirmação imediatista do vir-a-ser, ou do fluxo sensível, o que Foucault encontra na valorização da experiência-limite é exatamente uma indeterminação que pode ganhar contornos diversos e, exatamente por isso, aberta sempre a outra estruturação para além da objetividade do conhecimento positivo, resistindo a ele e de certa forma o descentrando:

(...) (a) experiência não é nem verdadeira nem falsa. Ela sempre é uma ficção; uma coisa que se fabrica a si mesmo, que não existe antes e que passará a existir depois. Esta é a relação difícil com a verdade, a maneira como esta última está engajada em uma experiência que não está ligada a ela e que, até certo ponto, a destrói. (FOUCAULT, 2001b, p.854)

Note-se a astuciosa dialética deste comentário de Foucault. A experiência não está ligada à verdade, ela resiste ao discurso e “*até certo ponto a destrói*”; paradoxalmente, ela traz uma exigência, uma exigência que se diz, que se inscreve, linguagem que já não é ordem, mas sim ficção. Logo, não se trata de um elogio a uma experiência pura e transcendente à linguagem, como se Foucault aqui reatasse com algum tipo de mística negativa⁵¹.

⁵¹Como se sabe, é exatamente partindo desse caráter intensivo e supostamente incomunicável da experiência que Sartre irá criticar a obra de George Bataille em seu artigo intitulado *Um novo místico, in Situações I – Críticas literárias*.

Tampouco se trata de uma filosofia da bela alma, da afirmação de uma certeza sensível, ou do elogio ingênuo da transitoriedade do fenômeno. A exigência de ficção marca como tal experiência apenas pode ser recuperada *na* linguagem e *pela* linguagem a partir de uma forma capaz de expressar a perda irreduzível da indeterminação própria à experiência.

Por isso, é preciso certo cuidado com afirmações como esta de Perry Anderson, pois em sua clara função polêmica, elas acabam por gerar certa confusão: “*Desde a História da loucura, há em Foucault um apelo constante a uma experiência primordial indômita, espécie de acusação inominável por conta de um Outro imaginário*”. (ANDERSON, 1984, p.61) Anderson, aqui, acaba por acertar naquilo que não viu. Pois, é certo, como Foucault tantas vezes admitiu, que em sua História da loucura ele ainda tenha sido seduzido por uma “experiência originária” “*mostrando assim o quanto permanecíamos próximos de admitir um sujeito anônimo e geral da história.*” (FOUCAULT, 2010a p.20) Esse traço, contudo, vai paulatinamente desaparecendo de sua obra. Não se trata de um fundo trágico e real que se levante contra a violência imaginária das pretensões de uma racionalidade sempre dominadora (o Outro). Foucault descarta plenamente a ideia de uma originária bifurcação entre razão e mito. O que há é o ilimitado do limite, ou seja, uma reconfiguração sempre possível da relação entre experiência e linguagem. O que se quer afirmar, nesse caso, não é uma experiência originária em que o sentido resplandece para voltar-se a velar pela técnica, mas sim, o caráter impossível que há na experiência dada na linguagem e através da linguagem, caráter que *exige invenção e criação como forma de encontrar novos meios de expressão.*

Eis o paradoxo que Foucault formula, portanto, *no limiar de sua arqueologia*: há algo de excessivo e impossível que nos é dado na experiência e que não encontra um lugar pleno dentro do saber positivo. Entretanto, sobre isso, não devemos nos calar. É preciso que tal elemento intensivo torne-se ficção, forçando, deslocando e recolocando constantemente os limites do pensamento. Esta é a dimensão do estético e da experimentação na linguagem e na vida. Velha astúcia crítica que consiste em traçar o limite da linguagem em sua representação da objetividade não para ficarmos confinados a tal território, mas para liberarmos a força e a potência daquilo que apenas pode ser pensado e vivido, não conhecido. Um *non-savoir*, um impoder que se torna gestocrítico, lampejo de resistência para uma vida que escava sua singularidade em um confronto com as convenções e os limites desenhados pelo seu próprio tempo. O limite, nesse caso, tanto é fronteira, quanto limiar, tanto positivo, quanto negativo: muro e passagem. Dupla

condição para uma experiência crítica do pensamento que se define não pela legitimação de nossa finitude, mas sim pelo confronto paciente com ela. Confronto que revela “*uma vontade de transgredir, que devemos tomar todo o cuidado para não confundir – nem em Foucault, nem em Nietzsche – com o furor de destruir*” (LEBRUN, 2006 p.353).

Ora, caso essa perspectiva de leitura seja aceita é preciso que pensemos contra quem Foucault fala e mobiliza a ideia de experiência, pois seguindo cada um dos fios condutores o nível em que esse conceito é utilizado muda e a presença de uma estrutura aporética transparece.

Sem dúvida, em *As Palavras e as coisas* encontramos uma crítica radical às análises da finitude e seus conceitos-chaves: sujeito, consciência, indivíduo. Por isso, trata-se de utilizar a positividade própria à linguagem para mostrar que onde a filosofia crê encontrar uma profunda continuidade em uma experiência originária dada dentro dos limites de nossa finitude e que é paulatinamente esquecida pelo trabalho de sistemas linguísticos e simbólicos, a arqueologia apenas pode encontrar um histórico movimento de transformação em que o discurso – com suas condições próprias – é quem tem a primazia na constituição do sentido e na definição dos limites do saber. O tema de uma experiência fundante ou de um logos do sensível são descartados por Foucault. Por esse mesmo movimento, trata-se de mostrar como categorias tão evidentes como sujeito e história “*resultam de milhares e milhares de trabalhos que divergem ou se entrecruzam. São esses trabalhos que precisamos reconstruir – mediante estudos precisos, exames de arquivos (...)*” (LEBRUN, 2006, p.353). O abandono da certeza fundada em nossa finitude nos leva para essa desarticulação que o estudo das sintaxes produz. A arqueologia - como análises dos discursos - afirma plenamente a primazia do enunciado sobre a experiência e, portanto, *o aspecto de convenção através da qual estruturamos a “verdadeira” realidade do mundo*. Crítica que tem na linguagem própria a um saber seu objeto.

Contudo, insistimos, isso não nos leva necessariamente a uma ontologia semiológica em que a ordem da cadeia significante funcionaria como fundamento tanto das experiências subjetivas, quanto das relações sociais, em uma espécie de automatismo cego e arbitrário das estruturas, como querem Honneth, Habermas e uma longa tradição de comentaristas que veem na arqueologia de Foucault o último avatar de um suposto idealismo linguístico que, passando por Wittgenstein, teria sua raiz em Nietzsche. Pelo contrário, se há primazia nisso apenas pode acontecer porque há algo na experiência que

não é plenamente absorvido pelo saber. O que Foucault recusa é, simplesmente, toda a mitologia filosófica de um Saber Absoluto, de uma determinação final sobre a realidade.

Mas, além disso, tal experiência quando pensada no limiar do discurso exige da linguagem e da vida um novo espaço de criação e invenção, uma forma que não mais esteja plenamente adequada às expectativas de verdade dos saberes positivos e suas reduções entificantes e administrativas. Como sintetiza Martin Jay, nesse momento a experiência

envolve a linguagem, ainda que a exceda. Ela torna-se passível de uma observação objetiva, ainda que seja uma ficção produzida após a observação; procura ativamente por momentos de êxtase (...) ainda que reconheça o poder da passividade e a abertura para o que pode advir sem um querer. (JAY, 2005, p.400)

Contra a redução completa da experiência a uma filosofia da linguagem, Foucault nos lembra que ela pode e deve ser pensada não como uma presença e nem mesmo como algo que se passa dentro dos contornos bem definidos da consciência. Pelo contrário, é preciso pensá-la no limiar, naquilo que está dentro e fora do discurso que constitui o homem, excesso que deve ser limitado e, ao mesmo tempo, expressa o ilimitado do limite, seu fora e impossibilidade. O sujeito da experiência é descartado em prol de uma *experiência sem sujeito capaz de produzir uma subjetivação dentro da linguagem*. O sujeito está sempre à mercê de uma experiência que lhe trespassa “*engajando-o em um processo que o modifica, o transforma, o deforma e o transfigura como sujeito.*” (FOUCAULT, 2001b, p.894)

Exatamente por isso, o reconhecimento da gramaticalidade que funda toda identidade não nos leva ao retorno da mística e suas experiências de fusão indiferenciada no todo. Pois, o que nos resta quando o sujeito perde sua primazia lógico-semântica? O que faz com que ele não se perca definitivamente na indeterminação plena do fluxo sensível, ou na voz impessoal e indireta do discurso? O que resta é a elaboração ficcional da experiência, isso que Bataille chama de “si mesmo”, um lampejo construído através do cuidado próprio a si, um “*som que cada um emite, como um ritornelo no limite da linguagem*” (DELEUZE, 1993, p.99). Como nota Barthes em seu curso de 1978, o que sempre esteve em jogo no pensamento dito pós-estruturalista – na esteira de Nietzsche e do modernismo literário – é uma reformulação do conceito de sujeito moderno a partir da ambiguidade da individuação (BARTHES, 2005, p.90-92). Individuação que se diz como um movimento sincopado entre *experiência e discurso*. Pois ela é, ao mesmo tempo, tanto a ficção do “eu” construída dentro da linguagem, quanto sua pulverização e ausência a

partir de uma experiência limite: “*Oscilação entre o extremo impressionismo e uma espécie de tentação mística da diluição, da anulação da consciência como unitária: muito clássico e ultramoderno.*” (BARTHES, 2005, p.92)

Enunciemos, então, de forma clara a tese aqui defendida: o que a arqueologia revela é uma relação infinita entre experiência e discurso, séries históricas de encontros, de embates, de capturas entre as duas formas constituintes de nosso saber e que repercutem em várias direções: sujeito, verdade e história. Temas que constituem o núcleo duro das reflexões foucaultianas e que nos revelam a necessidade de levarmos em conta a complexidade estabelecida por ele entre estes dois elementos:

É preciso admitir, entre a figura e o texto, toda uma série de entrecruzamentos, ou antes, ataques lançados de um ao outro, flechas dirigidas contra o alvo adversário, operações de solapamento e de destruição, golpes de lança e os ferimentos, uma batalha. (FOUCAULT, 2001a, p.675)

O pensamento não repousa em uma abertura primeira onde ser e linguagem coincidem, nem mesmo em uma harmonia pré-estabelecida entre mundo e re-apresentação. Não há homologia, ou isomorfismo entre ver e falar. Pelo contrário, as duas formas se insinuam uma na outra, se capturam, tal como em um jogo. O saber revela uma relação de força em sua gênese - uma síntese produzida - não algo natural e inerente às faculdades racionais de um sujeito: “*os enunciados e as visibilidades se atacam diretamente como lutadores, se combatem e se capturam, constituindo a cada vez a “verdade”*”. (DELEUZE, 2005, p.75). Dentro desse desacordo - ou não-relação - vimos como para Foucault o enunciado surge - a partir da modernidade - como determinante da experiência devido ao seu caráter de atividade - ou espontaneidade - para falarmos segundo o léxico kantiano. Já o visível diz respeito à forma de receptividade e por isso constitui-se como uma forma determinável do em-si mesmo indeterminável. A linguagem é força e nos faz ver, embora faça ver algo diferente do que diz: “*Parler n’est pas voir*”⁵² como já explicava Blanchot.

É por isso que em *A arqueologia do saber* a experiência será designada apenas de forma negativa - como limite não-discursivo do discurso - o que gerou tradicionalmente bastante dificuldades entre os comentadores de Foucault. Contudo, esperamos termos mostrado como é possível recusar tal leitura que reduz a arqueologia a um simples idealismo linguístico, ou a uma nova figura do “*absoluto literário*” romântico. *Entre* linguagem e experiência não devemos temer sustentar todas estas ambiguidades ao

⁵²BLANCHOT, “*L’entretien infini*” Seção I, parte três: “*Parler, c’est ne pas voir*”

mesmo tempo: “*diferença de natureza, ou anisomorfia; disjunção e heterogeneidade; pressuposição recíproca, relação agonística e inadequação; determinação, ou primado, de uma sobre a outra*”. (DELEUZE, 2005, p.54)

Por fim, se a síntese arqueológica é histórica e disjuntiva, o verdadeiro não pode mais se encontrar fundado em uma adequação desde sempre garantida como no pensamento clássico. Antes, ele terá de ser produzido: “*inadequatio rei et intellectos.*” Com efeito, os *jogos de verdade* são, ao mesmo tempo, “*procédures*” do verdadeiro. A partilha entre verdadeiro e falso é indissociável do procedimento que a produz, *o discurso é também uma prática*. Neste exato ponto, como bem notou Deleuze (2005, p.58), a arqueologia como análise interna dos discursos encontra seu limite propedêutico e uma genealogia das relações e práticas de poder torna-se necessária. Isso porque não basta dizer que a linguagem determine contingentemente o inesgotável da experiência. Pois, nesse caso, como a experiência não se esquivaria perpetuamente frente à negação da linguagem? Que na literatura e na vida esse desencontro infinito aconteça como expressão de um gesto de resistência nos parece razoável. Mas, e no campo das positivities de um saber? Afinal, como a ordem do discurso evita que sujeito e objeto escapem, instaurando uma série de regularidades que se repetem indefinidamente? Aqui, ainda segundo Deleuze (2005, p.58), se nos mantemos dentro de uma análise interna ao discurso acabamos perdidos em um idealismo labiríntico, nesses círculos infinitos tão bem descritos por Foucault em sua obra sobre Raymond Roussel:

Aqui, a linguagem está disposta em círculo, no interior de si mesma, escondendo o que dá a ver, furtando ao olhar o que ele se propunha a oferecer-lhe, escoando-se uma velocidade vertiginosa para uma cavidade invisível, onde as coisas estão fora de acesso e onde ela desaparece na sua louca perseguição. A linguagem mede a infinita distância do olhar ao que é visto. (FOUCAULT, 1999, p.119)

Daí a necessidade da análise sair de tal impasse buscando uma terceira instância que *torne articuláveis* o ver e o falar como nos lembrava F. Wolff. Problema análogo Kant já encontrara quando entre entendimento e intuição ele introduzira o esquematismo da imaginação. Foucault, por sua vez, encaminhará tal questão a partir de uma trilha aberta pela filosofia de Nietzsche. Será preciso, então, que interroguemos este momento de passagem para o eixo do poder que Foucault realiza a partir do começo da década de 70.

ENTREPARTES: PENSAR O IMPENSADO DE UM PENSAMENTO

O trabalho teórico não consiste – e eu digo isso não por orgulho ou vaidade, mas ao contrário, pelo sentimento profundo de minha incapacidade – em estabelecer e fixar um conjunto de posições sobre as quais eu descansaria. Meu problema, ou a única possibilidade de trabalho teórico para mim, seria deixar, segundo o desenho o mais inteligível possível, o traço dos movimentos pelos quais eu não estou mais no lugar onde estava antes. Afinal, há os teólogos negativos. Digamos que eu sou um teórico negativo.

– Michel Foucault.

Unsere Welt erscheint ganz, ganz anders, wenn man sie mit anderen Möglichkeiten umgibt

– L. Wittgenstein

Durante toda esta primeira parte, tentamos mostrar como as descrições arqueológicas teriam uma função negativa, ou propedêutica, através da qual Foucault buscava desembaraçar-se de pressupostos inerentes à filosofia de sua época. Tal objetivo fez com que nossas análises se concentrassem em três temas fundamentais que atravessam sua obra durante a década de 60 e constituem um conjunto de questões que retornam incessantemente em sua reflexão posterior:

1) Primeiramente, vimos como a arqueologia pode ser definida como uma analítica dos “jogos de verdade”, das condições de emergência e transformação de um discurso com pretensão à veracidade. A partir de uma rigorosa distinção de níveis próprios à análise dos discursos, Foucault buscava se colocar para além das leituras intrínsecas da epistemologia das ciências ao historicizar a produção dos enunciados que constituem sistemas de regras fundamentais na definição do verdadeiro. Com isso, ele nos mostrava como o *impensado próprio à epistemologia francesa era a linha de força do progresso*, uma herança matizada, mas ainda persistente do positivismo de Comte. Dessa forma, marcávamos a radical diferença de orientação do pensamento de Foucault que, em nenhum momento, terá qualquer função epistemológica judicativa, ou normativa. Pelo contrário, suas histórias terão como objetivo colocar em questão o próprio presente, instaurando pontos de alteridade e espaços de descontinuidade que nos permitam colocar em questão nossas certezas mais fundamentais e nossas evidências incontestáveis. Daí

um aprofundamento da dimensão histórico-crítica que Foucault exigira ao seu pensamento em continuidade com a problemática kantiana, ainda que claramente transformando-a.

2) Posteriormente, vimos como em um livro fundamental para toda sua experiência intelectual – *As palavras e as coisas* – Foucault realiza uma crítica frontal às analíticas das finitudes e à tendência entificante das ciências em relação à *natura humana*. Mais do que isso, a grande questão ali era desvincular o porvir do pensamento de uma filosofia centrada e fundada seja na primazia da consciência, seja no desdobramento histórico causal e determinista. *Sujeito e história universal eram expostos como os dois grandes impensados do pensamento moderno*, sua crença mais fundamental, atando o impulso crítico característico à modernidade com exigências, aos olhos de Foucault, ainda por demais dogmáticas. Em seu livro de 66 Foucault nos mostrava, rigorosamente, como deveríamos compreender a dimensão crítica da arqueologia: *como uma investigação capaz de recuperar e expor o impensado que possibilita o pensamento*. Como afirma Bento Prado, “*essa espécie de impensado de base não é o fato de uma ideologia, de uma forma mentis ou de uma mentalidade – mesmo se estamos mergulhados na facticidade da história*”, pelo contrário, ele diz respeito a outra questão colocada em “*perspectiva etnográfica : por que já não mais posso pensar assim? Que posso pensar, agora, à luz do futuro? Como se destaca, hoje, o pensável, no seu extremo limite, lá onde ele toca o impensável?*” (PRADO JR, 2004, p.147). Recuperação que não visa substituir uma mitologia por outra, tampouco fundar de forma definitiva o saber, mas nos dotar de lucidez frente àquilo que exatamente por surgir como fundamento, razão, ou limite intransponível do humano, muitas vezes acaba apenas por fazer o pensamento girar sobre si mesmo, impossibilitando um porvir, seja filosófico, seja político, seja ético. Daí o caráter não normativo, mas sim, propedêutico e extemporâneo da arqueologia.

3) Por fim, recuperamos uma dimensão constitutiva das análises arqueológicas mas que, sobretudo pela força do livro de 66, passou historicamente despercebida pela leitura crítica da obra de Foucault: a questão do olhar e o impensado próprio ao valor cognitivo da evidência. Tal recuperação nos é importante, primeiramente no sentido de sugerir uma correção na tradição de comentários que ao enfatizar por demais o aspecto discursivo da arqueologia acaba por mutilar o pensamento foucaultiano, transformando-o em uma espécie de grande filosofia do estruturalismo, o que empobrece por demais as ricas

considerações de Foucault a respeito do problema da sensibilidade, da percepção e das práticas que determinam experiências sociais. Além disso, tal questão é de fundamental importância no próprio encaminhamento das questões subsequentes à década de 60, *pois ela expõe o ponto limite da arqueologia* ao nos mostrar a dificuldade de Foucault em explicar a dinâmica de articulação entre práticas e discurso a partir de uma análise que se coloca exclusivamente apenas como uma descrição do saber.

Neste exato ponto de passagem, iniciado pelo livro de 1969 – *Arqueologia do saber* – e seguido por textos-chaves como *O que é um autor?* (1969), *A ordem do discurso* (1970) e *A genealogia e a história* (1971), assim como pelo primeiro curso no *Collège de France – Lições sobre a vontade de saber* (70-71) – Foucault irá desenvolver um eixo de complementação às suas reflexões a partir do espaço conquistado pela propedêutica arqueológica. Pois, como veremos, é apenas na historicização do fundamento da verdade que o saber poderá se constituir a partir de uma relação intrínseca com o poder; é apenas na fragmentação do sentido histórico que a história poderá surgir como uma contra-história dos dispositivos de assujeitamento, transformando a história da verdade em uma “história política da verdade”; por fim, é apenas no abandono da certeza de uma subjetividade fundante que um sujeito implicado em uma experiência poderá aparecer na equivocidade de um processo de subjetivação marcado tanto pelo assujeitamento político, quanto pela individuação ética. Nesse sentido, vale notar as precisas palavras de Daniel Defert: “*A arqueologia como método e notavelmente As Palavras e as Coisas são uma propedêutica à genealogia. A genealogia, tal como apresentada por Foucault, não se deve a crise da arqueologia, elas se sustentam (étaient) mutualmente.*”⁵³.

Digamos, então, de forma clara nossa primeira conclusão: a arqueologia como propedêutica desembaraça Foucault de uma série de pressupostos em relação a temas como verdade, história e sujeito, o que abre novas possibilidades e direções de desenvolvimento para o seu pensamento. Nesse sentido, a arqueologia pode ser compreendida como uma terapêutica filosófica através da qual uma série de ilusões são dissolvidas, um pouco como em Wittgenstein, ou Kant. A partir de tal abertura, propomos, é possível perceber uma “continuidade des-contínua” entre os períodos focados no eixo do saber e do poder, resistindo a fácil conclusão de cindir a experiência intelectual de Foucault em duas partes que se contradizem entre si.

⁵³DEFERT, Daniel, in *Situations du cours – Leçons sur la volonté de savoir*, p. 271 (Grifo nosso)

Como vimos, a ideia de uma *arqueologia do saber* se colocava em correspondência com a investigação kantiana, sobretudo com a primeira crítica. Nela, tal como um arqueólogo, Kant partia das proposições físico-matemáticas para formular sua doutrina transcendental das formas da sensibilidade e do entendimento. A partir da articulação entre essas duas dimensões constitutivas de todo conhecimento humano, Kant legitimava o saber das ciências naturais e limitava as pretensões da filosofia especulativa. Tal positividade própria às ciências naturais estava fundada em um nível universal das funções do espírito humano, em um acordo harmônico e “natural” entre as faculdades de conhecimento intrínsecas ao homem.

No prefácio de *As palavras e as coisas*, Foucault nos diz que a análise crítica ali desenvolvida visa “*encontrar o que foi que possibilitou conhecimentos e teorias; segundo que espaços de ordem constitui-se o saber; graças a que a priori histórico e à custa de que elementos de positividade certas ideias puderam aparecer*” (FOUCAULT, p. XVII, 2007). Como já mostramos, claramente não se trata do *a priori kantiano*, apenas a formulação da questão é feita em *estilo transcendental*. Ao colocar o acento nas transformações históricas, Foucault admite com seu *a priori* que a “*a verificação necessária para comprovar se o que afirmamos na linguagem concorda ou não com o que se passa na experiência, tem variado, no decorrer do tempo, conforme o gênero de positividade próprio a cada época*” (NUNES, 2009 p.62). Em outras palavras, o *a priori histórico* não funda definitivamente o conhecimento, como no caso kantiano. Pelo contrário, ele multiplica os fundamentos nos mostrando que aquilo que pode fundar um pensamento na elementar relação entre linguagem e experiência é sempre algo impensado que pulsa no interior da história dos discursos e do saber. Disso se segue a ideia de uma “*história crítica do pensamento.*” Por detrás da expressão “*sei*” – expressão que marca todo o “saber” - há sempre uma série de enunciados que constituem primeiras crenças sem as quais qualquer discurso/saber seria impossível. A crítica arqueológica problematiza exatamente essas certezas elementares de uma cultura, ao mostrar as transformações históricas dos sistemas de regras dentro dos quais elas conhecem sua necessidade. Por isso, distante de um culturalismo fácil, há de se interpretar as descrições da arqueologia e sua insistência na pluralidade e irreducibilidade de diferentes sistemas, a partir de um quadro de polêmica com os discursos fundacionistas, sejam realistas,

idealistas, ou historicistas. Nesse sentido, o resultado da atividade arqueológica não deve ser fixado como um sistema de teses que dariam forma a uma *filosofia* assinada por Foucault, como uma nova ontologia das estruturas, ou o que seria pior, como outra grande narrativa da história ocidental. O que importa é a tensão crítica que Foucault instaura entre a exigência universal do fundamento e sua relativização histórica, não para superá-los em uma *Aufhebung*, mas para desqualificar simultaneamente os termos opostos. Trata-se, portanto, de mostrar a impossibilidade de fundar em sentido último, a incapacidade filosófica de desvelar uma metalinguagem final, ainda que se afirme a necessidade legítima de um “fundamento”, de uma rede de regras e evidências que funcionem como *certezas primeiras* sem as quais nada poderíamos dizer, julgar, ou fazer. A arqueologia pode ser compreendida, então, como um esforço para realizar uma correção na linha de tiro da crítica kantiana, sustentando a formulação da questão sobre as condições de possibilidade de um discurso, mas abandonando definitivamente seu caráter fundacionista.

É certo que tal pluralidade de sistemas parece cobrir o campo do pensamento com o espectro do convencionalismo arbitrário. Entretanto, o que ele faz, na verdade, é mostrar os limites daquilo que o saber de cada época toma como certeza absoluta. Os famosos duplo-empíricos transcendentais se definem, precisamente, nesta estranha relação circular, supostamente capaz de fundar o saber, em que passamos arduamente do nível empírico ao transcendental. É isto que acontece, por exemplo, com a “positividade” própria às ciências humanas, que ao serem assimilados ao discurso do saber ganham função transcendental: o homem como sujeito e objeto do conhecimento. Ora, nesse caso, com o oxímoro conceitual *a priori histórico*, Foucault está se distanciando da tradição filosófica e realizando uma crítica ao cientificismo, sustentando que aquilo que funda um discurso não é, rigorosamente, *nem empírico e nem transcendental*⁵⁴. Não é empírico porque na prática ele ganha função transcendental. Não é transcendental porque com a historicização e sua elevação da dimensão empírica o *a priori* deixa de ser absoluto. Eis a singular posição disso que Foucault chama *cuasi-transcendentais*: vida, trabalho e linguagem.

Sendo assim, talvez seja preciso dizer que muitos comentadores parecem acertar naquilo que não miraram, quando nos dizem que a arqueologia de Foucault é incapaz de

⁵⁴ A ideia de uma recusa do empírico e do transcendental é inspirada no diálogo entre Bento Prado Júnior e Arley Moreno em PRADO JR (2004).

dar conta plenamente da produção dos *a priori*. É nesse sentido, por exemplo, que Béatrice Han afirme – em um comentário que sintetiza toda uma longa série de discussões que exploram a ambiguidade da arqueologia - que “*ou a definição do a priori em Foucault é tautológica, ou ela nos leva a uma regressão infinita, supondo sempre uma condição subjacente à outra condição*”⁵⁵ (HAN, 1998 p.114).

Mas, qual é realmente o pressuposto de tal argumentação, se não, a rigorosa constatação de que *Foucault não consegue fundar o saber, seu a priori é incapaz de legitimar plenamente o conhecimento?* Todavia, nesse caso, um pouco de desconfiança destas leituras parece se impor, até como um exercício de modéstia. Pois, o que se faz aqui, afinal, é lançar contra Foucault duas velhas conhecidas argumentações filosóficas. Uma, contra Kant, que já Jacobi, Maïmon e toda uma geração de pós-kantianos iria desenvolver e que sem dúvida Foucault conhecia muito bem, afinal, tal movimento encontra-se no coração de sua crítica aos duplos empírico-transcendentais, como já vimos no capítulo 2; a outra, muito mais antiga, já nos é conhecida desde a antiguidade quando Aristóteles reconhecia - em relação ao princípio de identidade - que “*o primeiro princípio não se prova*”. Ora, será mesmo que Foucault caia de forma inadvertida e ingênua no velho problema da circularidade do fundamento, ou de sua regressão *ad infinitum*? Na verdade, propomos, é outra questão que se impõe: qual o sentido de levantar tais objeções a uma *orientação negativa que não tem por finalidade fundar, mas antes, dissipar a ilusão do fundamento?*

Se nosso conhecimento não é absolutamente fundado, uma investigação sobre o *Grund* acaba sempre em uma encruzilhada ainda mais profunda que aquela entre Molière e Carroll: ou naufragar/encalhar, ou, se autossuprimir. Isso porque, como nos lembra Bento Prado Júnior (2004), a exigência de um fundamento - de um plano de consistência para o pensamento - nos diz apenas que devem existir regras, mas que não podemos saber propriamente em que se baseiam tais regras. Caso contrário, ou caímos em uma busca por uma metalinguagem última – e nesse caso naufragamos abraçados ao mal da regressão infinita, como já ensinara a tartaruga a Achiles⁵⁶ - ou encalhamos em uma circularidade

⁵⁵Problema análogo já levantavam Dreyfus e Rabinow em seu clássico estudo, quando sustentavam que “*já que as regularidades das práticas discursivas parece ser o resultado do fato de serem governadas, determinadas e controladas enquanto são assumidas como autônomas, o arqueólogo deve atribuir uma eficiência causal às próprias regras que descrevem a sistematicidade destas práticas. (...) O resultado é a estranha noção de regularidades que se autorregulam.*” (DREYFUS, RABINOW, 1995 p.95)

⁵⁶Nos referimos aqui ao célebre artigo de Lewis Carroll “*What the Tortoise Said to Achilles*”. Originalmente publicado in *Mind* 4: 14 (April 1895)

entre condição e condicionado que acaba por nos adormecer em um novo sono dogmático⁵⁷.

Todavia, podemos ver nesta “falha” não o signo do fracasso da investigação arqueológica, mas antes, a exposição negativa da própria natureza do fundamento. O círculo arqueológico não é *vicioso*, mas sim *virtuoso*, pois ele *suprimi a ilusão da fundação transcendental, rebatendo os supostos fundamentos para dentro do campo empírico da história*. Já não era isso que Foucault, ao seu modo, dizia ao insistir como o grande resultado da arqueologia era nos devolver a um “*espaço em branco, sem interioridade nem promessa*”?

”O perigo, em suma, é que em lugar de dar fundamento ao que já existe, em lugar de reforçar com traços cheios linhas esboçadas, em lugar de nos tranquilizarmos com esse retorno e essa confirmação final, em lugar de complementar esse círculo feliz que anuncia, finalmente, após mil ardis e igual número de incertezas, que tudo se salvou, sejamos obrigados a continuar fora das paisagens familiares, longe das garantias a que estamos habituados, em um terreno ainda não esquadrinhado e na direção de um final que não é fácil prever. O que, até então velava pela segurança (...) (o destino da racionalidade e teleologia das ciências, o longo trabalho contínuo do pensamento através do tempo, o despertar e o progresso da consciência, sua perpétua retomada por si mesma, o movimento inacabado, mas ininterrupto das totalizações, o retorno a uma origem sempre aberta e, finalmente, a temática histórico-transcendental), tudo isso não corre o risco de desaparecer, liberando à análise um espaço branco, sem interioridade nem promessa? (FOUCAULT, 2010a, p.48).

Recusemos, portanto, essa exigência de fundação que a arqueologia nunca exigiu para si e que parece ser rebatido sobre o pensamento de Foucault a partir de uma estranha associação com as exigências da doutrina transcendental, sobretudo, pelos usos de termos comuns como *crítica* e *a priori*. Termos que, como mostramos, não devem ser compreendidos como patentes de uso exclusivo da filosofia de Kant, pois eles conhecem transformações e deslocamentos próprios e internos à experiência intelectual de Foucault. Não são, com efeito, um sistema de teses epistemológicas, ou ontológicas, que devemos procurar na arqueologia. O que se afirma a partir de uma constatação histórica é simplesmente que todo discurso para ser significativo depende de uma fundamentação, mas toda fundamentação é em si mesma infundada. O que significa dizer, simplesmente, que os fundamentos, apesar de limitados e históricos, são suficientes para abrigar as práticas e os discursos constituindo um campo em transformação de consistência para o pensamento e a ação humana. A questão, portanto, não é excluir a possibilidade de razões,

⁵⁷A esse respeito ver o artigo de Rubens Torres Filho “*A Virtus dormitiva de Kant*”, in. *Ensaio de filosofia ilustrada*, Iluminuras, São Paulo, 2004.

ou de fundamentos. O ponto é limitar as pretensões ilimitadas e dogmáticas de fundamentação, seja da filosofia como metafísica, seja das ciências humanas. Nesse caso, a arqueologia não corrige um erro, mas sim uma ilusão intrínseca ao pensamento. Daí o caráter propedêutico, ou negativo da arqueologia, muito mais interessada em dissolver problemas, do que propor teses positivas sobre o mundo.

Mas, se é assim, qual o sentido último da atividade crítica da arqueologia? Propomos, seguindo um comentário de Bento Prado Júnior (2004, p.55-56), que a arqueologia visa compreender e descrever o solo infundado do discurso em uma atividade marcadamente *comparativa*. Nesse sentido, a arqueologia é uma *abertura e exploração da alteridade do saber*. Sentido completamente diferente daquele seguida pelas críticas normativas que visam, antes de tudo, nos dotar de bases categóricas através das quais possamos julgar um discurso em relação ao outro. Não julgar, mas sim, *compreender outros modos de pensar*, outras formas de vida e sistemas de juízo. Tal exercício acaba por colocar nossa própria forma de pensamento em jogo, propiciando um descolamento de nossas certezas mais elementares.

Eis o movimento crítico por excelência, pois, como uma crítica do presente e de nós mesmos seria possível sem tal distanciamento a si e a sua própria contemporaneidade? A questão sobre o hoje – que Foucault irá exigir como uma constante em suas pesquisas - não tem como condição uma norma universal a ser aplicada como critério e regra, pois de onde tiraríamos tal norma se não do mesmo horizonte que gostaríamos de descrever e transformar? Ora, nesse caso, a normatividade da crítica não corre o risco de apenas perpetuar nossos preconceitos epistêmicos e morais? A história das luzes não está farta de exemplos sobre isso?

O certo é que a arqueologia como propedêutica exige, antes, certa visão sinóptica capaz de atravessar jogos de verdade diferentes do nosso sem privilegiar nenhum como verdadeiro em-si. Dessa forma, ela permite descrever a dinâmica histórica das transformações de nossos discursos. Sublinhe-se: delimitar os sistemas de pensamento sob o fundo da contingência histórica não deixa de ser a reformulação da velha questão moderna de uma crítica da razão. Crítica agora aguçada e apurada, pois capaz de recusar o *narcisismo do logos* a partir de uma *abertura à diferença*. Disso não resulta, como tantas vezes explicou Foucault, uma definição positiva de “Razão”; mas sim, uma visão mais aguda de seus limites. Dos nossos limites⁵⁸.

⁵⁸Sobre estas conclusões, devo marcar minha imensa dívida com o diálogo entre Bento Prado Júnior e Arley Moreno (PRADO JR, 2004, p.23-77).

Uma última questão se impõe: qual o impensado próprio à crítica arqueológica? O que Foucault aceita como certeza elementar, como o impensado de sua arqueologia?

Naquele que é, talvez, o seu mais belo livro – *O visível e o invisível* – Merleau-Ponty começava nos mostrando como a empreitada fenomenológica era indissociável de uma “*fé perceptiva*”, isto é, “*uma adesão que se sabe além das provas.*” (MERLEAU-PONTY, 2007, p.37). O impensado da fenomenologia era exatamente esta constatação evidente de uma experiência do mundo para o sujeito, presença perceptiva que está aquém das afirmações, ou negações, dos juízos e de crítica. Crença que “*é mais velha que qualquer opinião*” e que ganha o estatuto de certeza primeira a partir da qual a reflexão pode começar e aprofundar-se rumo a uma ontologia indireta. Merleau-Ponty acrescenta em uma nota: “*noção de fé a ser detalhada, Não se trata da fé no sentido de decidir, mas no sentido do que antecede a qualquer postura e [?]*” (MERLEAU-PONTY, 2007, p.15). Merleau-Ponty nunca irá desenvolver tal nota. O que ele afirma, simplesmente, é que partindo de uma primeira certeza, uma “*fé*”, é “*mister que o filósofo reflexione.*” (MERLEAU-PONTY, 2007, p.38)

Foucault em sua arqueologia, como não poderia deixar de ser, também parte de uma constatação primeira. Pois, se para ele a questão é o *impensado de um discurso*, a certeza fundamental da qual parte a arqueologia é, simplesmente, de que *il y a language*. Daí que a arqueologia seja a investigação do “*arquivo*”, daquilo que foi efetivamente dito e escrito na história. O arquivo é a materialidade discursiva do pensamento, a positividade da qual parte a arqueologia. Logo, constitui uma espécie de certeza primeira do arqueólogo e, nesse sentido, a arqueologia exige uma “*fé discursiva*” através da qual Foucault tenta recuperar, de forma reflexionante, o impensado que tornara possível esta, ou aquela, ordem para os saberes.

Ora, mas se é assim, será preciso afirmar, ainda que Foucault não perca uma única oportunidade de criticar a ideia de uma consciência fundante, que a arqueologia deve assumir de antemão que somos capazes de recuperar as regras que constituem um pensamento distante do nosso e, por isso, ainda que um jogo de verdade possa funcionar sem que conheçamos suas regras, há sempre a possibilidade – em potência - de compreendê-las. Logo, *há um “sujeito” para arqueologia*, condição de toda e qualquer

atividade de reflexão sobre o discurso. Entretanto, disso não se segue um retorno a uma posição fundacionista, como se Foucault recalcesse tal questão e ela voltasse de forma disruptiva ao final. Pois, *o sujeito da investigação arqueológica é um sujeito descentrado e historicamente situado* que não pode aparecer como núcleo doador de sentido ou síntese absolutos. Em outras palavras, não se trata do clássico sujeito do conhecimento. Exatamente por isso, seu caráter reflexionante se encontra no limiar entre as condições dadas por sua própria época – o arquivo através da qual, querendo ou não, pensamos – e a possibilidade de superação de tal configuração histórica do saber:

O arquivo não é descritível em sua totalidade; e é incontornável em sua atualidade. (...) Entretanto, como poderia essa descrição do arquivo justificar-se, elucidar o que o torna possível, demarcar o lugar de onde ele próprio fala, controlar seus deveres e direitos, testar e elaborar seus conceitos pelo menos no estágio da pesquisa em que ele só pode definir suas possibilidades no momento de seu exercício – se se obstinava em descrever somente os horizontes mais longínquos? Não será preciso nos reaproximarmos o máximo possível dessa positividade a que ele próprio obedece, e do sistema de arquivo que nos permite falar, hoje, do arquivo em geral? Não será preciso esclarecermos, apenas obliquamente, o campo enunciativo de que ele mesmo faz parte? A análise do arquivo comporta, pois, uma região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, trata-se da orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e indica uma alteridade; **é aquilo que fora de nós, nos delimita.** (FOUCAULT, 2010a, p.159-160, grifo nosso)

Quando partimos da positividade do arquivo, o sujeito apenas pode surgir dominado e delimitado por algo *fora dele*, este *êx-timo* que marca toda e qualquer subjetividade: aquilo que é o mais *ín-timo* em mim, delimita também o meu fora absoluto, meu *ex-terior*. Foucault descreve a modernidade como este momento histórico em que nos tornamos capazes de colocar em questão o que – de fora – determina nossa consciência e nosso pensamento, daí o estilo criticista da arqueologia. O sujeito encontra-se cindido, como em Kant, pela linha do tempo, o que nos mostra que Foucault localiza sua arqueologia dentro da episteme moderna. Mas, tal linha não diz respeito à forma pura do tempo como condição do sentido interno da consciência, como em Kant; e sim, a linha histórica de variação do arquivo, isto é, do discurso. Disso se segue o questionamento arqueológico – e não transcendental - através do qual tentamos nos apossar desse fora, desse impensado que reside na base de todo pensamento, como *condições de experiência real de nosso ser histórico*. Condições que ao trançarem uma teia de necessidades que possibilitam o ver, o falar, o trocar, o agir e o pensar, também geram uma série de pontos de truncamento, ilusões e impasses. Ao menos desde Kant, sabemos como a ilusão se torna o destino da razão e como muito da tarefa filosófica é tentar se desembaraçar de tais ilusões internas

ao seu funcionamento. Foucault retoma tal questão não mais colocando o problema da razão em geral, mas sim, das particularidades próprias ao discurso, pois o arquivo, como positividade primeira, “*dá-se por fragmentos, regiões e níveis, melhor, sem dúvida, e com mais clareza na medida em que o tempo dele nos separa.*” (FOUCAULT, 2010a, p.159)

Se por um lado tal ponto de partida nos auxilia a dissipar uma série de pressupostos inerentes à reflexão filosófica moderna, por outro lado, ele traz o risco de outra ilusão, em que rapidamente nos encontramos dentro de um discurso circular que ganhará contornos de um idealismo transcendental, ou de uma ontologia fundada no ser da linguagem. Ainda que seja possível pensar a arqueologia nessas direções – como alguns comentadores sugerem - o certo é que Foucault *coloca sua experiência intelectual em movimento* uma vez problematizados os pressupostos elementares da filosofia de sua época. O que não traz nenhuma contradição com o que virá depois, uma vez que aceitemos a tese aqui exposta que a arqueologia não visa propor um conjunto definitivo de proposições verdadeiras, mas sim, propiciar uma experiência crítica negativa – um prolegômeno como dizia Bento Prado Júnior - através da qual abrimos novos caminhos para a reflexão filosófica. Daí que a arqueologia seja, enfim, indissociável de certa decisão ética da necessidade de superação dos dogmatismos próprios ao pensamento, como tal clássica passagem tão bem sintetiza:

- Como?! Você pensa que eu teria tanta dificuldade e tanto prazer em escrever, que eu me teria obstinado nisso, cabeça baixa, se não preparasse – com as mãos um pouco febris – o labirinto onde me aventurar, deslocar meu propósito, abri-lhes subterrâneos, enterrá-los longe dele mesmo, encontrar-lhes desvios que resumem e deformam seu percurso, onde me perder e aparecer, finalmente, diante de olhos que eu não terei mais que encontrar? Vários, como eu, sem dúvida escrevem não ter mais um rosto. Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever. (FOUCAULT, 2010a, p.21)

A falta de fundamentação definitiva de todo discurso exigirá o deslocamento de uma imagem dogmática do pensamento em que a razão tende naturalmente para o conhecimento, em benefício de uma articulação entre discurso e *persuasão*, entre linguagem e força, entre episteme e sofística. Tal movimento em direção a um campo moral do discurso coloca em primeiro plano seu aspecto prático. Foucault desenvolve, então, uma *teoria do dispositivo* a partir de uma astuta articulação entre saber e poder. A

década de 70, marcada pelo que comumente chamamos de uma “genealogia do poder”, irá se mover de um impensado a outro.

Da constatação do arquivo – *“há linguagem”* - Foucault desloca-se para a constatação do corpo, dos afetos e das práticas que engendram e efetivam todo um plano de inscrição do discurso. A genealogia *“(…) se até ao corpo. Ela se inscreve no sistema nervoso, no humor, no aparelho digestivo.”* (FOUCAULT, 2001, p.1010) A ênfase arqueológica na análise interna dos sistemas de regras é complementada por uma investigação genealógica sobre práticas sociais que efetivam materialmente os discursos dando origem àquilo que somos, fazemos e pensamos. Com a genealogia, deixamos o caráter terapêutico do estilo transcendental de reflexão e caminhamos em direção a uma investigação marcada pela busca da gênese dos valores que determinam nossas formas hegemônicas de sociabilidade.

Uma alta costura entre Kant e Nietzsche se arma sub-repticiamente ao pensamento de Foucault. Tudo se passa como se a questão *“o que posso saber?”*, uma vez destituída de sua intenção fundacionista, não nos colocasse em direção de uma razão prática normativa, mas sim, na esteira de uma suspeita dos valores práticos que constituem o saber. Como se o impulso crítico da Kant apenas ganhasse sua formulação final na genealogia de Nietzsche. A partir desta viragem, o pensamento de Foucault coloca-se em direção à formulação de um profundo materialismo em que a positividade do arquivo tem como condições genéticas o corpo social e as relações de poder. Abandono do acento crítico em direção a uma ontologia histórica?

Veremos.

PARTE II

GENEALOGIA COMO MATERIALISMO HISTÓRICO-CRÍTICO

Quando alguém pergunta para que serve a filosofia, a resposta deve ser agressiva, visto que a pergunta pretende-se irônica e mordaz. A filosofia não serve nem ao Estado, nem à Igreja, que têm outras preocupações. Não serve a nenhum poder estabelecido. A filosofia serve para entristecer. Uma filosofia que não entristece a ninguém e não contraria ninguém, não é uma filosofia. A filosofia serve para prejudicar a tolice, faz da tolice algo de vergonhoso. Não tem outra serventia a não ser a seguinte: denunciar a baixeza do pensamento sob todas as suas formas. Existe alguma disciplina, além da filosofia, que se proponha a criticar todas as mistificações, quaisquer que sejam sua fonte e seu objetivo? Denunciar todas as ficções sem as quais as forças reativas não prevaleceriam. Denunciar, na mistificação, essa mistura de baixeza e tolice que forma tão bem a espantosa cumplicidade das vítimas e dos algozes. Fazer, enfim, do pensamento algo agressivo, ativo, afirmativo. Fazer homens livres, isto é, homens que não confundam os fins da cultura com o proveito do Estado, da moral, da religião. Vencer o negativo e seus altos prestígios. Quem tem interesse em tudo isso a não ser a filosofia? A filosofia como crítica mostra-nos o mais positivo de si mesma: obra de desmistificação.

– Gilles Deleuze

4.

DA ORDEM DO DISCURSO AO DISCURSO DA ORDEM

Existem mais linguagens do que se imagina.

– F. Nietzsche

Quando se encontram dois princípios que não podem conciliar-se um com o outro, os que defendem um declaram os outros loucos e heréticos. Eu disse que “combateria” o outro homem – mas não lhe indicaria razões? Certamente; mas até onde é que chegam? No fim das razões vem a persuasão. (pense no que acontece quando os missionários convertem os nativos)

– L. Wittgenstein

No início da década de 70, Foucault expõe a passagem do eixo de pesquisa sobre o saber para o eixo do poder, enfatizando a ideia de que não devemos compreender sua genealogia como uma ruptura e, menos ainda, como uma oposição à arqueologia, afinal, a genealogia se apoiaria nos resultados da crítica arqueológica. Como hipótese a ser perseguida durante toda esta segunda parte de nossa dissertação, trataremos a passagem da arqueologia à genealogia como uma ampliação do campo de investigação proposto por Foucault. Ampliação através da qual se desenvolve uma pesquisa mais precisa sobre a relação entre práticas discursivas e não-discursivas, assim como sobre os seus efeitos na constituição da objetividade e da subjetividade. Com tal ampliação, veremos, o saber passa a ser analisado, também, em termos de estratégias e táticas de poder, situando-o no âmbito das lutas, em uma dimensão política, moral e social agonística.

Propomos nos deter, neste capítulo, no ponto da *sutura* que Foucault costura entre saber-poder: a problematização do caráter de ordem presente em todo discurso. Para tanto, iremos organizar nossa exposição em torno de três pontos principais: (1) mostrar a relação que Foucault estabelece entre discurso e ordem a partir das funções de exclusão relacionadas a um regime de saber; (2) recuperar o uso foucaultiano da expulsão do sofista como um momento essencial para a compreensão de sua genealogia, a partir de uma leitura consonante de Marcel Détienne e Nietzsche. Tal exposição da trama entre saber e poder redefine o projeto de escrever uma história da verdade, redefinição que o coloca em franca oposição às narrativas hermenêuticas fundadas no problema do esquecimento do Ser. (3) por fim, veremos como o privilégio dado à dimensão de ordem e persuasão

que existe em todo discurso problematiza de forma importante a questão do entendimento intersubjetivo e da normatividade da esfera comunicativa, o que abre um espaço de suspeita à fundamentação filosófica baseada no senso comum.

Tal movimento nos permite expor como o conceito de crítica de Foucault não se coaduna com as expectativas normativas da tradição kantiana, mas sim, exige para si a possibilidade de uma crítica racional da razão a partir de um rigoroso confronto com os seus próprios limites.

4.1. Da dupla acepção do genitivo

Em sua aula inaugural no *Collège de France*, Foucault propõe que o problema da verdade de um discurso pode e deve ser investigado a partir de um duplo viés: (1) primeiramente, levando em consideração suas condições de possibilidade em três níveis de análise - adequação, coerência e enunciabilidade - como vimos detalhadamente no primeiro capítulo (seção 1.3.2); (2) em segundo lugar, investigando os procedimentos e práticas que produzem diversos efeitos na realidade a partir da partilha entre o verdadeiro e o falso. É sobretudo esse segundo eixo de pesquisa que estará em jogo a partir da década de 70.

Nesse sentido, propomos que o sintagma “*ordem do discurso*” deve ser entendido na acepção dupla do genitivo. Pois, tal expressão indica, por um lado, que o discurso tem uma ordem própria, uma organização imanente, um sistema de regras através das quais seus elementos constitutivos se relacionam. Essa primeira acepção do termo é a dimensão de investigação da arqueologia. Tratamos aqui, portanto, da *ordem própria ao discurso*. Mas, tal expressão designa, também, *a ordem dada pelo discurso*, a força através da qual um discurso se legitima e se efetiva dentro do corpo social. Esse é o eixo de análise da genealogia. A partir da década de 70, trata-se sempre tanto da ordem interna ao discurso, quanto da ordem externada pelo discurso: o discurso é uma *palavra da ordem e de ordem*.

O que esse outro eixo de análise revela é que o saber tanto efetiva uma ordem no campo social, quanto é produzido por essa mesma necessidade de organizar, disciplinar e controlar aquilo que pode ser dito e visto dentro de uma sociedade. Ou seja, estamos rigorosamente no limiar, ou passagem, entre dois momentos distintos da experiência intelectual de Foucault:

Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de

procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 1996, p.8-9)

Isso quer dizer que as regularidades, deslocamentos e transformações que marcavam as descrições sistemáticas sobre o saber conhecem sua gênese em práticas e funções imanentes, porém não idênticas, às sistematicidade anteriormente descritas. Procedimentos relacionados às séries de enunciados que permitem, por exemplo, que determinada sociedade possa selecionar, induzir, derivar, ampliar, limitar, ou excluir, os “bons discursos” “dos maus”. Não estamos mais no campo da condição de possibilidade de formação e transformação histórica de enunciados com pretensão à veracidade. Estamos no nível onde o *valor desta pertença* é produzido, tecido e decidido: “*É evidentemente que é neste nível que se joga a relação entre o poder que rege uma sociedade e os discursos que circulam, pois eles são levados à existência, ou condenados à inexistência, por exigências sociais exteriores.*” (F. WOLFF, 2006 p.76) Por isso, tese fundamental de Foucault a partir da década de 70, as relações de poder não podem ser descritas essencialmente como repressivas, mas antes, como produtivas: elas tanto são uma relação de força de caráter prático, quanto uma perspectiva administrativa de seleção. Tal dinâmica biunívoca do poder é analisada em *A ordem do discurso* a partir de três *funções de exclusão* que cabe retomar. Elas evitam a conclusão fácil que entre poder e saber existiria apenas uma relação de sobredeterminação. Trata-se antes, como veremos, de determinações recíprocas:

(1) *A interdição (l’interdit)*: com a interdição, Foucault destaca a dinâmica de controle própria àquilo que pode ser visto e dito: não podemos dizer e ver tudo ao mesmo tempo, ou em qualquer circunstância. “*Tabu do objeto, ritual de circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala.*” (FOUCAULT, 1996, p.11) O ver e o dizer encontram-se determinados por uma grade cerrada, em que a fala e a visão, o sujeito de enunciação e o objeto percebido, são determinados, alocados, redistribuídos. O espaço de circulação do saber é entremeado por dissimetrias de força e posições: não o espaço liso e ideal pressuposto pela comunicação, mas antes, o espaço estriado e real das relações de poder. Tais relações, no mesmo movimento que organizam e controlam o campo do discurso, também o produzem, determinando seus locais de aparição e enunciação. “*Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam, rapidamente, sua ligação com o desejo e o poder.*” (FOUCAULT, 1996, p.8) O

conhecimento, como instância discursiva, produz-se na diástole entre dito e não-dito, entre a interdição e a licença da palavra. Tal dinâmica revela como o saber é indissociável de uma luta política constante, que há uma vontade, um desejo, que pulsa de forma muda na história do saber:

“(…) não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto de desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar - o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar.” (FOUCAULT, 1996, p.10)

O saber não é apenas dominação, como tantas vezes será levantado contra Foucault. A palavra poder não traz em si uma conotação negativa, derivação essa ainda muito arraigada a certa tradição moralista que nada mais faz do que ocultar as relações de força inerentes à constituição de todo conhecimento. Poder designa, apenas, que há em todo saber uma luta, um jogo de dominação e resistência, um campo dinâmico de forças que não se encontra de antemão subsumido pelos estratos do saber, pelo contrário, está em relação intrínseca com eles. O discurso torna-se o palco de um embate. Não, todavia, de uma conversação infinita que pressupõe o mútuo entendimento, a garantida vitória racional do melhor argumento. Antes, um campo construído sobre heterogeneidades, perspectivas divergentes, hierarquias e assimetrias de posições e forças, em última análise, irreconciliáveis. Um pluralismo agonístico começa a se desenhar dentro da teoria do discurso de Foucault. Daí esse desejo de apoderar-se do poder da palavra, de suspender as limitações embaralhando os locais de fala e as hierarquias simbólicas de autoridade. O reconhecimento desse espaço estriado é indissociável de uma demanda ético-política por desconstrução dos imperativos de interdição, de pausa, segredo e silêncio - arbitrários e violentos - que as relações de poder instituem e sancionam.

(2) *A partilha (le partage)*: esta segunda forma de exclusão é descrita por Foucault retomando seus estudos sobre a loucura. A grande ideia por detrás de tal função é mostrar como a razão não pode se efetivar historicamente sem delimitar territórios que se por um lado constituem um plano de consistência para o conhecimento, um plano de organização da vida social e cultural, por outro lado acabam sempre por lançar para o espaço do irracional, da loucura, do mito, da patologia, tudo aquilo que não se coaduna com a normatividade própria a suas regras. Porém, como a arqueologia já nos mostrara, tais regras de partilha entre o dentro e o fora de uma cultura conhecem variações e

transformações históricas que não podem ser plenamente fundadas nem em um ato originário da razão, nem em um *telos* que se efetivaria seguramente na marcha em direção à emancipação da humanidade. Tal recusa do universalismo e do historicismo abre uma perspectiva mais fecunda para uma história crítica da razão. Esta surge, agora, como uma série de sistemas que trazem em si uma divisão imanente, partilha que exige uma tarefa crítica de ampliação em direção a essa alteridade lançada e condenada ao fora de uma época. A função da partilha compreendida como exclusão coloca a questão ético-política de que a história da razão seja reescrita a contrapelo: história dos vencidos, dos silenciados, dos excluídos, dos asilados, dos apartados, dos marginalizados, com o risco de que, caso contrário, sobre a marcha triunfante da razão esclarecida, apenas multipliquemos e perpetuemos uma história de despotismo, dominação e violência, uma história crivada pelo preconceito e orgulho “dos vencedores”. *A história da loucura surge, a partir de então, como um exemplo dessa história atravessada pela perspectiva do “outro da razão”*. História que revela a ligação fundamental entre razão e poder de exclusão. Por isso, ainda que Foucault possa reconhecer uma transformação positiva na passagem entre a partilha razão/desrazão – razão/doença mental, ele não poderá deixar de sustentar que é estruturalmente necessário que o jogo da exclusão se perpetue. Conseqüentemente, as partilhas instituídas entre a razão e seu outro devem ser alvos constantes de uma crítica sempre recuperada: *“Dir-se-á que, hoje, tudo isso acabou ou está em vias de desaparecer; que a palavra do louco não está mais do outro lado da partilha”*, mas basta pensarmos *“em todo o dispositivo de saber mediante o qual deciframos essa palavra; basta pensar em toda rede de instituições que permite a alguém – médico e psicanalista – escutar essa palavra”* para que percebamos como ainda que a linha da partilha torne-se mais tênue e os processos terapêuticos mais humanos, tal linha de separação não é desfeita: *“se é necessário o silêncio da razão para curar os monstros, basta que o silêncio esteja alerta, e eis que a partilha permanece.”* (FOUCAULT, 1996, p.12-13 tradução modificada) Com isso, note-se bem, Foucault não está advogando que todos os limites e linhas sejam desfeitos. Mas sim, que há sempre um novo limite a ser criticado, uma nova relação de força e exclusão a ser repensada e superada. O limite como fronteira e passagem.

(3) *A oposição do verdadeiro e do falso*: primeiramente, Foucault começa por nos lembrar que ligar a oposição entre verdadeiro e falso – que parece em último caso nos remeter à

lógica proposicional – à ideia de exclusão e, portanto, ao campo político-moral, parece um movimento bastante perigoso. Afinal,

(...) como se poderia razoavelmente comparar a força da verdade com separações como aquelas, separações que, de saída, são arbitrárias, ou que, ao menos, se organizam em torno de contingência históricas; que não são apenas modificáveis, mas estão em perpétuo deslocamento; que são sustentadas por todo um sistema de instituições que as impõe e reconduzem; enfim, que não se exercem sem pressão, nem sem ao menos uma parte de violência? (FOUCAULT, 1996, p.14-15)

Como vimos no capítulo 1, caso nos coloquemos no nível da proposição, a separação entre o verdadeiro e o falso diz respeito ao campo da lógica e, nesse sentido, ela não será “*nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta.*” (FOUCAULT, 1996, p.14) Entretanto, vimos também como a arqueologia exigia outro nível de análise, uma *diagonal* que se contrapunha a verticalidade da proposição e a horizontalidade da coerência intrínseca à disciplina científica. Seu nível de análise não era proposicional, nem epistemológico, mas sim, referente à função enunciativa. Com isso, a arqueologia buscava um campo impessoal de produção e transformação dos discursos que - se não anulava os níveis em que a verdade funcionaria como adequação e coerência - entretanto era autônomo em relação a tais níveis e, sobretudo, tinha a primazia sobre eles. A consequência de tal investigação era exatamente nos mostrar como a partilha verdadeiro/falso não se encontra de antemão e definitivamente fundada, conhecendo transformações históricas e motivações político-morais. Tal limitação às pretensões fundacionista da filosofia deixava entreaberto a possibilidade para uma investigação sobre a relação entre verdade e poder. Outro eixo de análise e outra perspectiva se abrem para uma história do pensamento escrita, doravante, como uma “*história política da verdade*”:

Mas **se nos situarmos em outro nível**, se levantarmos a questão de saber qual foi, qual é constantemente, através de nosso discurso, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se. Separação historicamente constituída, com certeza. Porque, ainda nos poetas gregos do século VI, o discurso verdadeiro – no sentido forte e valorizado do termo -, o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se, porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que pronunciava a justiça e atribuía a cada qual sua parte; era o discurso que, profetizando o futuro, não somente anunciava o que ia passar, mas contribuía para a sua realização, suscitava a adesão dos homens e se tramava assim como destino. Ora, eis que um século

mais tarde, a verdade a mais elevada já não residia mais no que *era* o discurso, ou no que ele *fazia*, mas residia no que ele *dizia*: chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação e sua referência. Entre Hesíodo e Platão uma certa divisão se estabeleceu, separando o discurso verdadeiro do falso; separação nova visto que, doravante, o discurso verdadeiro não é mais o discurso precioso e desejável, visto que não é mais o discurso ligado ao exercício do poder. O sofista é enxotado. (FOUCAULT, 1996, p.14-15, grifo nosso)

Pela primeira vez na obra de Foucault surge a consciência de outro corte na história que marcará de forma profunda seu pensamento. Note-se que não se trata, como nos escritos da década de 60, da transformação do fundamento do saber, por exemplo, a passagem entre uma era da representação para uma época centrada na figura do homem. Essa outra partilha, que aqui se desenha, diz respeito ao caráter de poder que a verdade, como discurso, efetiva na relação entre os homens. Na esteira de Nietzsche, mas também de Vernant e Detienne, Foucault irá sustentar uma tese que, a partir de então, atravessará sua obra e é fundamental para uma compreensão mais ampla de sua genealogia: *a tradição filosófica, ao postular uma disposição natural do pensamento à verdade e operar com uma concepção de linguagem entendida como representação, acabou por velar historicamente a dimensão de poder que se trama junto de todo saber discursivo.*

A linguagem, com a tradição metafísica, torna-se algo capaz de *dizer a verdade* e não de *fazê-la, ou produzi-la*. Ela perde, então, seu caráter persuasivo e sua dimensão retórica essencial, para tornar-se “neutra” e capaz de espelhar plenamente o mundo. Mas, pergunta-se Foucault, o que se diz nesta transformação entre a função da verdade se não uma vontade de saber, um compromisso moral com a partilha entre a *prática de um discurso verdadeiro e outro falso*? E junto com essa partilha, por conseguinte, não se define talvez um dos mais antigos sistemas de exclusão da cultura ocidental: expulsão dos poetas e sofistas, corte entre *epistemê* e *doxa*? Ora, insinua a genealogia: estamos no campo do saber, ou do poder? Trata-se de uma partilha absolutamente teórica, ou ela funda-se em uma valoração de um tipo de discurso sobre o outro? Mas, aqui, já não deslizamos para o campo moral?

4.2.1 O discurso do mestre

Foucault descreve tal corte na relação entre discurso, verdade e poder, a partir da distância entre a “*palavra do poeta grego do século VI A.C.*” e o discurso filosófico iniciado com Platão e Aristóteles. Segundo Foucault, a verdade na Grécia arcaica era

determinada por uma palavra que produzia um efeito real no corpo social: discurso poético que diz a justiça e profetisa o devir. Tal discurso tinha três características maiores⁵⁹: (1) ele não era independente daquele que falava, isto é, a verdade estava ligada a uma certa qualificação, ou autoridade, política e ética do sujeito de enunciação; (2) ele era inseparável de um ritual que o produzia e legitimava; (3) a palavra era carregada de força, de uma efetividade que nunca se separa de sua realização. Ou seja, *la parole* era uma ação.

Como dirá Foucault, entre Hesíodo e Platão há a diferença entre um discurso que compreende a verdade como acontecimento e um discurso em que a verdade é efetivada pela demonstração. Duas concepções diferentes que se justificam a partir da divergência no que diz respeito à natureza da linguagem e da relação do sujeito do conhecimento com o mundo. Nesse sentido, Foucault argumenta que quando a filosofia grega se estabelecer com Platão, a verdade deixa de estar ligada ao status de seu locutor para fundar-se na plena adequação ao conteúdo enunciado⁶⁰. Dessa forma, o discurso passa a ser compreendido como objetivo ao seguir regras racionais – um método – que garante a perfeita adequação entre as palavras e as coisas. Platão afirmará no Crátilo (358b) que a verdade é “*dizer as coisas como elas são*” e o *logos apofântico* de Aristóteles se torna possível: “*dizer do ser que ele é e do não ser que ele não é, é dizer o verdadeiro.*” (ARISTÓTELES, Metafísica Γ, 1011b 25)

A transformação, em outras palavras, diz respeito à passagem entre um regime de verdade em que o discurso verdadeiro se diz de forma *performativa* - a verdade é indissociável da palavra que a realiza – para um regime de verdade em que o discurso se torna *constatativo*: “*chegou o dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, justo, eficaz, de enunciação, para o enunciado em si-mesmo: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação ao referente.*” (FOUCAULT, 1996, p.15) Em suma, com o surgimento da filosofia e do discurso sobre o ente, a linguagem deixa de ser considerada como um elemento indispensável na produção da verdade que é dita, para tornar-se, simplesmente, a enunciativa de uma verdade plena em-si. Veracidade do discurso fundada em regras que constituem um método preciso e disponível a todo sujeito humano,

⁵⁹Além do texto de Detienne, sigo aqui alguns apontamentos de leitura do texto de B. HAN (2000): *Nietzsche and the “Master of truth”*.

⁶⁰Esse é um ponto importante de descontinuidade com seus cursos já na década de 80. De certa forma, é toda uma revalorização da relação entre verdade e sujeito na Grécia antiga que estará em jogo com o problema do *cuidado de si* e da *parresía*.

pois constitutivo de sua natureza racional. Dupla transformação portanto: tanto na concepção da ideia de verdade, quanto na sua forma de aquisição e justificação.

Tais transformações indicadas por Foucault baseiam-se nos estudos históricos de Vernant e, sobretudo, no clássico livro de 1967 de Marcel Détiénne – *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Neste livro, Détiénne expõe exatamente este corte inerente à cultura ocidental retomado por Foucault. Para o historiador francês, a questão é saber “*como se deu esta passagem (...) para um novo regime intelectual, este da argumentação e do princípio de contradição, junto da transição para o diálogo e a referência da proposição.*” (DÉTIENNE, 2006, p.9) Em outras palavras, trata-se de pensar a gênese da concepção adequacionista de verdade, concepção indissociável “*das noções de verificação e demonstração.*” (DÉTIENNE, 2006 p.51) Para tanto, Détiénne recupera o pensamento arcaico estabelecendo uma rigorosa comparação com o discurso metafísico, comparação através do qual a diferença pode ser bem delimitada: “*Na Grécia arcaica, os mestres de verdade tem o privilégio de dizer a verdade simplesmente por estarem envoltos em qualidades que os tornam especiais.*” (DÉTIENNE, 2006 p.8) Isto é, a verdade é inseparável do sujeito que a enuncia, de sua função e reconhecimento social, do poder de sua palavra: “*Quando o poeta engrandece alguém, ou algo, ele o faz em seu próprio nome, a partir da aletheia: sua palavra é alethes, como sua mente. O poeta é um mestre da verdade.*” (DÉTIENNE, 2006 p.68) A verdade (*aletheia*) tem como condição a *alethes* (honestidade, veracidade, confiança pública) daquele que fala. Consequentemente, para o pensamento arcaico, a verdade de um discurso não é de natureza plenamente objetiva. Pelo contrário, ela depende da habilidade pessoal do orador de falar de forma convincente e autêntica. Um “mestre da verdade” é, antes de tudo, um artífice da palavra capaz de “*instituir por sua virtude própria um mundo simbólico-religioso que é o próprio real.*” (DÉTIENNE, 2006, p.67)

É assim, por exemplo, que Vernant nos lembra como a memória na Grécia arcaica não é psicologicamente orientada, isto é, ela não visa reconstruir algum evento passado segundo uma perspectiva narrativa temporal. (VERNANT, 1965) A memória, pelo contrário, diz respeito a um privilégio de certos grupos, ou confrarias, e nisso sua função é dupla: “*celebrar os imortais, celebrar os grandes feitos dos homens valentes.*” (DÉTIENNE, 2006 p.68) Não se trata, contudo, de que os poemas em memória de um rei, ou herói de guerra, diga respeito a fatos históricos averiguados. A poesia é um discurso mântico que enuncia o passado e anuncia o futuro, mito que atravessa as gerações, discurso que fala daquilo “*que foi, que é e que será.*” (DÉTIENNE, 2006, p.66).

De forma homóloga, o discurso do tirano, ou do juiz, tem caráter oracular. Discurso completamente estranho a nossa sensibilidade educada pelo direito moderno, um rei que faz justiça, explica Détiénne, não o faz porque sua sentença encontra-se plenamente adequada à realidade dos fatos, ele não realiza necessariamente uma investigação em busca da reconstituição de um evento. Pelo contrário, sua sentença transforma o “fato”, por exemplo, absolvendo o acusado da culpa, ou ainda, condenando-o de forma perpétua: a palavra “*realiza a justiça; ela instara a ordem do direito sem prova nem investigação.*” (DÉTIENNE, 2006, p.8)

Logo, a *aletheia* arcaica é um modo complexo e característico do dizer-verdadeiro na Grécia pré-platônica. Palavra de poder que surge entre as juras de maldição e os cantos de bênção, entre a ordem de execução e as súplicas de perdão, tramada entre a vidência dos poetas e o confronto trágico das guerras, a *aletheia* é um acontecimento inseparável do poder: “*Aletheia designa uma verdade assertórica: trata-se de um poder eficiente, ela cria o ser.*” (DÉTIENNE, 2006 p. 9)

Détiénne sublinha que essa potência própria à verdade deriva não apenas da função social daquele que detém a palavra (poeta, profeta, juiz, rei), mas também de suas qualificações éticas, de seu caráter, ou “nobreza de espírito”. Isto é, ela revela que para a Grécia pré-platônica a linguagem é indissociável do *poder que aquele que fala exerce sobre outros*. Pois, uma vez que a linguagem seja entendida como um sistema simbólico neutro – sobretudo a partir da invenção da escrita - ela torna-se indissociável de uma imagem homogênea, de um caráter atônico e independente das relações de ascendência entre indivíduos. A diferença é tramada, portanto, no esquecimento de que a verdade dita pela linguagem não é apenas adequação; algo da palavra sempre escapa, desdobrando-se de forma heterogênea, matizada por intensidades diferentes, por tons e ênfases que transmitem algo para além do simples enunciado. Para a Grécia arcaica, a força da linguagem reside e se revela não apenas em seu caráter gramatical, mas também, “na subordinação de grau à diferença de qualidade, da clareza demonstrativa à qualidade moral”⁶¹. É exatamente esta tensão que está em jogo na passagem entre discurso arcaico e discurso filosófico.

Tal transformação recuperada por Foucault na esteira de Détiénne pode ser entendida como uma primeira imagem a orientar nossa compreensão de sua genealogia, tal como o corte entre uma era da representação e uma era do homem marcou de forma

⁶¹Sobre isso, ver PRADO JR (2008, p.138-151)

constitutiva as obras da década de 60. De certa forma, podemos apreender a continuidade descontínua entre arqueologia e genealogia com essas duas imagens, uma vez que a segunda se atém as regras de um discurso, isto é, ao seu caráter “gramatical”; já a primeira, se desenha a partir dessa dimensão prática do discurso, dessa expressão do caráter de força e persuasão que pulsa no interior de toda linguagem. Se as regras são condições necessárias para todo discurso, *elas não são condições suficientes* no que diz respeito à *produção de efeitos* no corpo social. É precisamente aqui que Nietzsche se torna essencial para Foucault.

4.2.2 Verdade e mentira

Em 1969 aparece em francês a primeira tradução do texto de juventude de Nietzsche intitulado *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, tradução feita por Angèle Kremer-Marietti, uma filósofa próxima de Foucault. Como nos lembra Daniel Defert em seu comentário sobre o curso de 70-71⁶², este texto é uma das peças fundamentais para a interpretação foucaultiana da filosofia de Nietzsche, haja vista como Foucault o retoma inúmeras vezes⁶³. Por isso, cabe aqui uma recuperação parcial das ideias centrais do texto como forma de encaminhar o problema da relação entre discurso e poder.

A primeira vista, *Sobre verdade e mentira* parece ter como alvo a ideia de verdade como adequação, mostrando a incapacidade da linguagem falar diretamente das coisas mesmas devido ao seu caráter metafórico: “*Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e, no entanto, não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de modo nenhum correspondem às entidades de origem.*” (NIETZSCHE, 1974, p.55-56) Contudo, é notável como Nietzsche constrói seu texto a partir de um astucioso deslizamento. Pois, a ideia de que a linguagem seja um sistema arbitrário de signos utilizado para referir-se ao mundo, em nenhum momento aparece como a principal tese a ser provada. O filólogo alemão a toma, de certo modo, como uma antecâmara para o problema central, a saber, a questão referente ao *Trieb zur Wahrheit*: “*Continuamos ainda sem saber de onde provém o impulso à verdade: pois até agora só*

⁶²Defert, Daniel, Situations du cours, p.266, in. Leçons sur la volonté de savoir, (2011)

⁶³Por exemplo, em sua série de palestras na PUC do Rio de Janeiro em 1974 (FOUCAULT, 2001a, p.1406-1514), ou na Conferência dada na universidade de McGill em abril de 1971 e editada junto com o curso de 1970-71.

ouvimos falar de obrigações que a sociedade, para existir, estabelece: de dizer a verdade, isto é, de usar as metáforas usuais, portanto, expresso moralmente” (NIETZSCHE, 1974, p.54) A questão desloca-se: podemos facilmente compreender que a linguagem tenha uma constituição convencional, em última análise, condição para toda e qualquer comunicação intersubjetiva que esteja na base da organização social. Mas, nesse caso, apenas substituímos uma noção de adequação por uma compreensão pragmática de verdade. A pergunta, entretanto, é outra: o que se diz nessa *obrigação de dizer a verdade que a sociedade, para existir, estabelece?*

Como alguns comentadores já apontaram⁶⁴, as anotações de 1872 intituladas “*Curso de retórica*” nos dão indicações bastante precisas para a compreensão desse problema. Aparentemente, a cultura filológica de Nietzsche exige uma reabilitação da retórica contra a ideia da possibilidade de uma linguagem neutra e perfeitamente adequada para o conhecimento das coisas. O ponto de partida é a definição aristotélica: “*Admitamos, pois, que a retórica é a força de considerar teoricamente o que, em cada caso, é o mais conveniente para persuadir.*” (ARISTÓTELES, *Retórica*, I.2, 1355b) Como sabemos, na antiguidade, a retórica é definida como uma *tekhné* que consiste na habilidade do uso da linguagem em direção à persuasão do ouvinte.

Nietzsche, contudo, dá um passo a mais. Ele defende que o caráter metafórico da linguagem, assim como sua força retórica, talvez não seja sempre um artifício utilizado de forma consciente e intencional, como no caso do poeta e do sofista, mas antes, trata-se de uma dimensão inconsciente e esquecida da própria “origem” da linguagem:

(...) não é difícil provar que isto que a que chamamos “retórica” para designar os meios de uma arte **consciente já estava em ação, como os meios de uma arte inconsciente na linguagem e na formação desta** (...) não é difícil provar que a retórica é um aperfeiçoamento dos artifícios já presentes na linguagem.” (NIETZSCHE, apud. LESSA FONSECA, 1995)

Tal origem retórica é defendida por Nietzsche a partir da seguinte questão: qual a gênese de uma palavra? Para o filólogo alemão, a palavra é um *tropo* no sentido que ela assinala apenas a característica que aquele que nomeia julga relevante, isto é, na palavra recorre-se a uma imagem que seleciona e enfatiza um aspecto em detrimento de outro. Três são as figuras de linguagem utilizadas por Nietzsche para defender tal ponto: sinédoque,

⁶⁴Por exemplo, Thelma Lessa da Fonseca – *Nietzsche: Crítica à linguagem como crítica à moral*, in. Revista Discurso (25), 1995, p.97-119; Philippe Lacoue-Labarthe. *Le detour*, in. *Poétiques*, n° 5, Paris, 1975. Sigo aqui, ponto a ponto, a leitura de LESSA FONSECA (1995)

metáfora e metonímia. Por exemplo, a palavra “*serpente*” – *serpens*: aquilo que se arrasta – é escolhida para designar um animal, mas, “*por que serpens não significa também caracol?*” (NIETZSCHE, apud. LESSA FONSECA 1922, p.229) Nesse caso, temos uma sinédoque em que tomamos a parte pelo todo a partir da seleção de uma característica daquilo que é nomeado. O mesmo com *drákon* – “aquele de olhar brilhante” – que designa o mesmo animal em grego. Já na metáfora, Nietzsche sublinha a dinâmica de transposição inerente a toda linguagem, por exemplo, quando utilizamos palavras como “pé”, “veia”, ou “cabeça”, para se referir às partes de uma montanha. Por fim, a metonímia é entendida como uma operação de substituição entre causa e efeito, por exemplo, quando o retórico diz “suor” ao invés de “trabalho” (LESSA FONSECA, 1995, p.105).

A partir de uma densa análise desses três tipos de figuras de linguagem – que aqui apenas apontamos - Nietzsche sugere que podemos pensar que os tropos não são apenas exceções, ou anomalias criadas de forma artificial pela retórica. Pelo contrário, eles revelariam uma dinâmica própria à emergência das palavras, seu modo de constituição. Tudo se passa como se nestas figuras de linguagem fosse possível auscultar uma origem esquecida, pelo uso cotidiano, da língua. O tropo marcaria, por conseguinte, a invenção da palavra e, conseqüentemente, a retórica faria parte da gênese histórica de toda e qualquer língua: “*da mesma forma que há tão pouca diferença entre as próprias palavras e os tropos, há a mesma diferença – mínima – entre o discurso autêntico e as chamadas figuras retóricas.*” (NIETZSCHE, apud. LESSA FONSECA 1922, p.229)

Mas, apenas dizer isso seria pouco. Pois é preciso, também, mostrar como a finalidade própria as palavras também pode ser retórica, não apenas sua gênese. Ora, pergunta-se Nietzsche, sobre o que falamos, ou o que queremos transmitir, quando usamos um tropo para designar uma impressão sensível? É claro que não se trata de que a palavra possa recuperar plenamente um estímulo, visto sua arbitrariedade e caráter figurativo. A palavra deve ser compreendida, pelo contrário, como *evocativa*, pois ela busca evocar – no outro - um estímulo, uma sensação, uma experiência, e não transmitir uma representação interna à mente do sujeito. Para Nietzsche, não há homologia entre mente e palavra, não há uma linguagem interna dos estados mentais. Mas se é assim, conclui Nietzsche, essa pretensão no uso da linguagem parece aproximá-la muito mais da retórica – em que a persuasão (*peíthein*) é entendida como a tentativa de suscitar no outro paixões e afetos - do que da linguagem como instrução, como *órganon* originário de transmissão do conhecimento.

Em suma, como afirma Lessa da Fonseca (1999, p.110), estas duas ideias – as palavras têm em sua origem um tropo e a linguagem visa à evocação de um estímulo, ou emoção – sustentam a posição de Nietzsche de que a antiguidade clássica cometeu um estranho engano ao recusar o caráter retórico da linguagem o qualificando como um artifício secundário, em contraposição a um uso supostamente autêntico e natural, isto é, uso que estaria fundado em uma relação originária do conhecimento humano com a coisa significada.

É preciso aqui, nos parece, ter o cuidado de não tomar tal argumentação como se Nietzsche propusesse outra definição da “essência da linguagem”. Talvez, seja mais interessante inscrever tal questão dentro de um quadro polêmico em que o preconceito moral da transparência entre verdade e linguagem é tensionado com a recuperação de seu caráter retórico. Nesse caso, a linguagem tona-se um estranho quiasma entre *doxa e epistemê*. Pois, que em sua “origem” a linguagem transmita uma *doxa* e não uma *epistemê*, não impossibilita que, posteriormente, ela possa transmitir um conhecimento entendido como verdade convencional, mas sim, revela que *ainda* que ela transmita algum tipo de conhecimento, isto não é garantia de que no discurso aceito como verdadeiro não haja nenhum elemento de persuasão e coerção. Conseqüentemente, a gênese da valoração irrestrita de uma linguagem transparente ao conhecimento puro pode e deve ser posta em suspeita.

Dito isso, podemos agora voltar à questão de partida sobre a origem do impulso à verdade. Pois, se não há uma linguagem puramente neutra e engendrada a partir da confrontação do sujeito com as coisas mesmas, como fora possível o surgimento de um discurso que crê dizer das coisas o que elas são em-si mesmas? Qual a proveniência dessa expectativa de fixidez, dessa vontade ilimitada de uma verdade sempre reencontrada pela linguagem? Ela apenas pôde surgir, enfatiza Nietzsche em *Verdade e mentira*, a partir da interpretação da verdade como um valor em si-mesmo necessário, desejável e válido. É a interpretação do mundo como mundo verdadeiro que faz com que o uso “legítimo” da linguagem seja o uso veraz e não o contrário. Com tal descarte da ideia metafísica de causa final, o uso da linguagem torna-se indissociável de uma valoração moral prévia, de uma perspectiva de avaliação.

O notável, aqui, é perceber como a precedência genealógica da retórica quanto à ideia de um uso reto e seguro da língua propicia uma inversão do senso comum filosófico: agora, é a própria ideia de um uso natural da linguagem que surge como uma retórica, como uma astúcia que visa à persuasão. A dicotomia entre uma linguagem do

conhecimento – constituída segundo a natureza humana – e uma linguagem sofisticada – artifício daquele que visa persuadir alguém sobre algo que ele não sabe – é interpretada como uma partilha histórica daquilo que não estava separado originariamente. Mas, o que revela tal “partilha” se não, precisamente, as relações entre nosso impulso à verdade e exigências morais, essas obrigações que a sociedade, para existir, estabelece? Caso aceitemos tal problematização nietzschiana, como o faz Foucault, a questão do conhecimento desliza necessariamente para o campo moral, pois, doravante, o pendor à verdade é indissociável de uma perspectiva que impõe a veracidade como valor absoluto: “a veracidade e a metáfora produziu a propensão para a verdade. Assim um fenômeno moral, esteticamente generalizado, dá o impulso intelectual”. (NIETZSCHE, apud. LESSA DA FONSECA, p.111, 1995) Daí que, como afirma Lessa da Fonseca, a partilha entre filosofia e sofisticada diga respeito não apenas a bipolaridade verdadeiro/falso. O sofista é enxotado porque ele representa uma forma de vida que é um perigo a suposta organicidade da polis. A sofisticada se opõe a verdade não com o erro, mas com a mentira: “A verdade grega, outrora, tremeu nesta simples afirmação: “Eu minto”.” (FOUCAULT, 2001a, p.546) Ora, nesse caso, como poderemos tranquilamente falar de acordo comum, consenso e convenção, uma vez que toda partilha é, também, uma coerção, um ritual de seleção, persuasão e exclusão?

Além disso, tal inversão de perspectiva põe em suspeita a convicção natural da vocação filosófica para o universal. Nesse sentido, a crítica da linguagem como crítica da moral é, ao mesmo tempo, uma problematização da tradição metafísica⁶⁵. Pois, primeiramente, uma linguagem capaz de espelhar o mundo é condição para que o conceito possa surgir como uma ideia plenamente liberada da experiência daquele que concebe. Em outras palavras, o esquecimento da dimensão retórica da linguagem permite que vivências primitivas e individuais sejam esquematizadas e igualadas. Violência do conceito através da qual casos rigorosamente desiguais passam a designar universais que nunca existiram na natureza. Rapidamente, tal ideia torna-se sinônimo e expressão da verdade, ganhando contornos onto-teo-lógicos, o que é simétrico à aparição do homem teórico como um sujeito destinado a conhecer o mundo. Por fim, a filosofia acaba por “postular um mundo inteligível”, mundo entendido como suprassensível, ou como das coisas em-si mesmas: *Ursprung* onde ser e verdade são originariamente indissociáveis.

⁶⁵Sigo aqui MOURA (2005, p.48-51)

Note-se como tal imagem dogmática do pensamento retira o discurso e a verdade do campo dos embates políticos e da contingência histórica, da mistura dos corpos e do conflito dos afetos, desenraizando-os de seus valores espaço-temporais, para transformá-los em um domínio de fundamentação transcendente. O impulso à verdade, nos parece, tem sua origem nesta interiorização de uma regra social que se apresenta como incondicionada norma epistemológica e moral, como um “estilo obrigatório para todos”. Naturalização e imposição de uma forma de vida e de uma interpretação do mundo sobre outras. *Der Trieb zur wahrheit* se define, então, como uma exigência social que impele os membros de uma comunidade a perseguirem as mesmas figuras retóricas fixadas através do uso histórico e cultural de determinada língua. Seu caráter inconsciente – *Trieb* - salienta como tal processo desenvolve-se em um plano de valores anteriores a escolha do sujeito, plano que é condição genética de tal valoração irrestrita da verdade. A tradição metafísica, portanto, tem como sua própria condição o ocultamento e a exclusão desta dimensão retórica da linguagem, deste jogo entre forças que poderia nos ensinar como não existe palavra que não seja fruto de uma “*relação com o mundo*”, antes de *designar* “*o mundo*” (MOURA, 2005, p.49).

A crítica à linguagem de Nietzsche, em última análise, recupera e refaz as condições da partilha entre verdadeiro e falso na passagem da Grécia arcaica para a Grécia platônica. Grau zero do dogmatismo, momento de instituição da tradição metafísica, a filosofia a partir de agora acreditará que a potência humana última se expressa “*em sua capacidade de conhecer o Ser e dizê-lo em nome de todos.*” (LEBRUN, 1983, p.35) O ser humano deixa de ser um animal construído dentro dos jogos de linguagem e poder para tornar-se o detentor do *logos*.

4.2.3 Nietzsche contra Heidegger

É notável como os estudos históricos de Détienne das estruturas do dizer-verdadeiro da Grécia pr -platônica estejam em profunda ressonância com a problematiza o da tradi o metafísica proposta pelo filólogo Nietzsche⁶⁶. Ao comentar a especificidade do discurso filosófico frente   cultura arcaica, Détienne diz: “*Aletheia ganha (com a filosofia) uma conota o mais estrita e um entendimento mais abstrato: ela simboliza agora um plano de realidade que toma a forma de uma realidade*

⁶⁶A esse respeito, ver HAN (2000) *Nietzsche and the “Master of truth” The pre-socratic and Christ*. In. Heidegger, Authenticity, and Modernity.

atemporal, que se assegura como um Ser imutável e estável.” (DÉTIENNE, 2006 p.197) Tal transformação do modelo arcaico é acompanhada pelo surgimento do “*perfeito homem abstrato*”. A seu modo, o historiador francês descreve os dois acontecimentos decisivos no surgimento do pensamento metafísico: primeiro, a criação do mundo inteligível como novo objeto para o conhecimento; em segundo lugar, a aparição de um sujeito universal definido por seu natural desejo de conhecer. Ambas as posições têm como pressuposto a ideia de uma *homoiôsis* entre natureza humana e realidade o que funda a verdade como *adaequatio*. Ambas as posições podem ser descritas, em última análise, a partir desta diferença entre dois regimes de discurso no que diz respeito à relação entre conhecimento e força, entre verdade e poder, entre gramática e retórica.

Nesse encontro entre Détienne e Nietzsche, Foucault costura uma leitura e recuperação do pensamento antigo feita a contrapelo das interpretações filosóficas, sobretudo a de Heidegger. Cabe lembrar como, na década de 70, a leitura heideggeriana de Nietzsche já era bem estabelecida na França, assim como suas engenhosas interpretações da filosofia clássica. Abordar a Grécia de um ponto de vista histórico-documental, em detrimento de uma leitura filosofante, é a primeira opção de Foucault. Opção que o separa da posição majoritária de sua época, como nos explica Daniel Defert: “*Em 1970, abordar filosoficamente a Grécia a partir de Nietzsche não é mais evidente. O helenismo filosófico não é mais nem hegeliano, nem nietzschiano, mas na França, ao menos, ele é “a la Heidegger”*” (DEFERT, 2011, p.272) Seria enganoso, todavia, crer que tal opção de Foucault se justifica por mera afinidade metodológica. Pois, o que está em questão, na verdade, é uma apropriação bastante singular da filosofia de Nietzsche em oposição a algumas teses heideggerianas.

Como se sabe, em contraposição a toda uma tradição de comentadores, Heidegger irá ver em Nietzsche não um adversário da metafísica, mas sim, como seu último desenvolvimento e acabamento. Obviamente, não se trata, aqui, de adentrar esta difícil e complexa polêmica, o que nos levaria para bem longe dos limites deste comentário. Ainda assim, não deixa de ser interessante que Heidegger confirme a já explorada relação entre metafísica e a concepção adequacionista de verdade. O que é surpreendente, todavia, é que a razão última pela qual ele situe Nietzsche no horizonte da metafísica seja, exatamente, que este teria implicitamente perpetuado a tradicional concepção de conhecimento.

Nesse sentido, lembremos como para Heidegger “*se o pensamento da vontade de potência é o pensamento fundamental da metafísica nietzschiana e o último momento da*

metafísica ocidental, é então a partir da vontade de potência que convém determinar a essência do conhecimento, seja a essência da verdade.” (HEIDEGGER, 2007, p.388) Heidegger privilegia em sua interpretação a ideia de *Wille zur Macht*, inclusive escorando-se na leitura do inexistente livro “A vontade de potência” organizado postumamente pela irmã de Nietzsche e Peter Gast. Notemos, *en passant*, que tal conceito é inexistente em *Verdade e Mentira, Aurora* e em *A gaia ciência*⁶⁷, textos privilegiados por Foucault em sua apropriação do pensamento de Nietzsche. De qualquer forma, é a partir de um comentário do aforisma 515 de “A vontade de potência” [aforisma 14(152) de 1888 na edição crítica de Colli-Montinari] que Heidegger aborda o problema do conhecimento.

Diz o aforisma: “*Vontade de potência como conhecimento, não “conhecer”, mas esquematizar, impor ao caos regularidade e formas para satisfazer nossas necessidades práticas.*” Aforisma que é comentado da seguinte forma por Heidegger:

Nessas palavras reside o decisivo sobre a concepção nietzschiana do conhecimento (...) não “conhecer”, mas “esquematizar”. Atentemos uma vez mais para o seguinte: “conhecer” é colocado novamente entre aspas, assim como na outra anotação acontecia com o termo “verdade”. Isso quer dizer: conhecer não é “conhecer” – a saber, algo no sentido suposto de uma cópia receptiva, imitativa -, mas esquematizar. (...) essa concepção do conhecimento como “esquematização” encontra-se, justamente com o pensamento platônico-aristotélico, no mesmo âmbito de decisão, mesmo que Nietzsche não tenha retirado historicamente de Aristóteles o conceito de esquema, por meio de um exame das opiniões passadas. (...) **A estrutura essencial do conhecimento tem agora os seus contornos fixos: conhecimento é uma esquematização, o que deve ser conhecido é o caos e o cognoscente é a práxis da vida.** (HEIDEGGER, 2007 p.431-33, tradução modificada, grifo nosso)

Heidegger reconhece que Nietzsche propõe uma concepção diferente de conhecimento em relação à tradição platônico-aristotélica, mas tal concepção ainda deriva dela a partir da recuperação do conceito de “*esquematização*”. Na verdade, Heidegger faz de Nietzsche uma espécie de “*pragmatista avant la lettre*”, em que o mundo caótico da vontade de potência seria subsumido, pela própria vontade de potência, às categorias de racionalização segundo imperativos vitais de sobrevivência. Dessa forma, ainda que Nietzsche critique o racionalismo da filosofia grega, ele perpetuaria a noção de $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ como “*essência da razão e do pensamento no sentido da representação segundo categorias.*” (HEIDEGGER, 2007, p.431) Ou seja, em claro exercício de sua violência hermenêutica, Heidegger coloca Nietzsche dentro da tradição aristotélica – e kantiana - a

⁶⁷Em *A Gaia ciência* encontramos apenas no aforisma 13 a expressão “*das Verlangen nach Macht*” que parece sem dúvida anteciper a formulação do conceito de vontade de potência.

partir do privilégio da relação hilemórfica. Daí que ele diga que “*esquemas são cunhagens que tanto contém enquanto tais uma regularidade quanto oferecem uma regulação.*” (HEIDEGGER, p.432, grifo nosso) Como se Nietzsche ainda se movesse dentro da dicotomia forma e matéria.

Contra esta suposta posição de Nietzsche, o que Heidegger faz é recuperar o logos sensível da experiência cotidiana:

“Todavia, precisamente quando nos mantemos juntos às nossas atividades e inatividades cotidianas, aos nossos negócios e opiniões, às nossas ocupações e cálculos, em suma, à práxis e ao seu mundo, vem à tona com maior clareza que aquilo em relação ao que nos comportamos cognitivamente, aquilo que lidamos de maneira circuncisiva, em que nos movimentamos com os sentidos alertas e com o entendimento saudável, em meio ao que talvez nos aquietemos, não é efetivamente nenhum caos, mas antes **um mundo estruturado, uma esfera de objetos coordenados reciprocamente e de coisas que se referem umas às outras, coisas das quais uma “dá” a outra.** (HEIDEGGER, 2007, p.433, grifo nosso)

Para Heidegger, o fenomênico se apresenta de forma organizada no mundo cotidiano em que vivemos. Posição que permite uma crítica ao pensamento hilemórfico, pois se trata de sustentar que o mais simples dos conteúdos a ser expresso por um nome, ou dado a uma intuição sensível, já envolve elementos categoriais, já traz consigo relações e, por isso mesmo, não é um simples caos. Há, em outras palavras, um holismo da experiência que é velado e esquecido na apreensão e entificação completa de uma objetividade singular por parte do conhecimento esquemático. Heidegger, aluno de Husserl, aqui recupera a defesa da multiplicidade de formas de doação do fenômeno. Pois este não é mera representação psicológica de um conteúdo em-si, mas sim, o objeto na multiplicidade de possibilidades de seu a-parecer. O mundo em que vivemos, conseqüentemente, não é um caos a ser regularizado pelo intelecto, ou pela práxis vital, antes, ele é o próprio mundo em sua abertura originária. Para tal argumentação, derivada do método fenomenológico, a “esquemática nietzschiana” apenas poderá estar em continuidade com um pensamento metafísico que privilegia o ente em detrimento do Ser. Tradição que visa aumentar cada vez mais a dominação da natureza através do aumento do poder de ação do homem. A história da filosofia se diria então - de Platão-Aristóteles a Nietzsche - como o esquecimento da diferença ontológica e o ocultamento progressivo do mundo vivido.

Salta aos olhos como Heidegger ignore, no trecho citado, a indissociável ligação entre a crítica do conhecimento em Nietzsche com a crítica da moral pressuposta pelo discurso filosófico. A seu ver, tudo se passa como se Nietzsche simplesmente propusesse

outra concepção de verdade para além da posição adequacionista, entretanto, perpetuando de forma subterrânea a tradição que dá origem a tal modelo. Nietzsche ainda funcionaria dentro da identificação do ente com o ser, pois o conhecimento se funda em um mundo pensado e representado pelo conceito de vontade de potência. Desde o início da filosofia, explica Heidegger, a determinação essencial da verdade deriva da noção de veracidade da representação, de sua correção dentro da relação sujeito-objeto. Nesse caso, a representação significa que o sujeito de conhecimento tem-diante-de-si e traz-para-diante-de-si o ente que ele percebe, conhece, julga, ou rejeita. A representação se ajusta ao ente, reproduzindo-o. Ela funda-se na adequação entre o que o ente é e o modo como o ente é e, logo, define-se por sua correção ao corresponder a uma realidade prévia. Por isso, para Heidegger, em Nietzsche a “*verdade é ainda correção*” (HEIDEGGER, 207 p.399), pois há representações que se dizem mais de acordo com a perspectiva aberta pela vontade de potência e outras menos. Como se Nietzsche mudasse apenas a perspectiva de valoração da tradição metafísica – agora partindo da práxis vital, ao invés da verdade desinteressada - mas reproduzisse ainda sua lógica mais característica: a *homoiôsis* entre conhecimento e realidade a partir da derivação de um princípio último – *der Wille zur Macht* - tanto para o conhecimento, quanto para o julgamento de uma verdade.

Foucault, em seus comentários sobre o pensamento de Nietzsche, nunca se refere à posição de Heidegger. Ainda assim, podemos perceber como ele apresenta sua leitura em franca oposição à interpretação heideggeriana. A diferença se expressa já no pressuposto de cada leitura. Em nenhum momento Foucault adentra o pensamento de Nietzsche a partir da problemática da vontade de potência, pelo contrário, a questão que ele privilegia é o da *vontade de verdade*: “*eu lia Nietzsche e comecei a perceber o que me fascinava. Uma morfologia da vontade de verdade dentro da civilização europeia, que nós deixamos de lado em favor de uma análise da vontade de potência.*” (FOUCAULT, apud. DEFERT, 2011, p.262) Disso se segue que Foucault concentre-se, sobretudo, em textos como *Verdade e Mentira*, *Aurora*, e *A gaia ciência*, além, claro, da *Genealogia da moral*. Mas, mais do que isso, que ele tenha uma sensibilidade ampliada em direção ao problema da linguagem e da descontinuidade com a tradição metafísica que a crítica do conhecimento em Nietzsche exige para si.

É assim que Foucault começa seu curso sobre a vontade de saber⁶⁸ (*Leçons sur la volonté de savoir*, 70-71) opondo, exatamente, Nietzsche a Aristóteles. Tal oposição

⁶⁸Foucault traduz *Trieb zur Wahrheit*, em geral, como “*volonté de savoir*”, claramente trazendo tal expressão de Nietzsche para junto de seu léxico.

baseia-se na descontinuidade entre dois paradigmas distintos de compreensão do conhecimento.

Para Foucault, em Aristóteles encontramos uma inscrição do desejo de conhecimento dentro da natureza humana, como nos lembra a primeira frase de sua *Metafísica*: “*todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer*”. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1 980a) A superioridade da vida contemplativa deriva exatamente desse impulso natural à verdade e do direito próprio ao pensamento de obtê-la e possuí-la. Por isso, a filosofia não cansará de postular uma harmonia entre intelecto e mundo, entre a linguagem e as coisas, entre a ordem das razões e a ordem da natureza. Ora, estabelecendo assim uma abertura originária em que repousam enlaçadas razão e verdade a partir de um postulado surpreendentemente não criticado, a filosofia como discurso metafísico – desde sua origem – evita que a verdade refira-se a elementos não-rationais, como a uma vontade, ao desejo e às paixões. Mais do que isso, a filosofia evita que *a sua verdade* se refira a um campo determinado de forças e instintos, depurando supostamente a verdade filosófica de qualquer elemento contingente e particular, liberando-a como uma *sagesse* universal e essencialmente inscrita na bem determinação da razão humana. *Dessa forma, define-se de antemão que o pensamento tem como elemento o verdadeiro*. A ilusão, ou o erro, apenas serão descaminhos e confusões inerentes a uma razão desprovida de método, ou de uma confusão incapaz de assegurar os limites precisos para cada faculdade de conhecer. Daí, por exemplo, o tema clássico das potências ilusórias do corpo e da imaginação.

Dessa orientação dita natural do pensamento à verdade, seguem-se três consequências maiores para Foucault: (1) a necessidade de “*alojar a vontade e o conhecimento em uma mesma instância – mesma alma, mesmo sujeito, mesma consciência*”; (2) o escândalo de retirar a vontade e o desejo para fora do campo do conhecimento, “*como fizeram Nietzsche e Freud*”; (3) a dificuldade de pensar filosoficamente uma vontade de saber que “*não seria realizada na unidade de um sujeito do conhecimento*.” (FOUCAULT, 2011, p.18) Aqui, percebemos claramente a inspiração deleuziana da leitura de Foucault, como sublinha Daniel Defert. (DEFERT, 2011, p.270) Como Deleuze já fizera, tanto em *Nietzsche e a filosofia* (1962), quanto em *Diferença e Repetição* (1968), Foucault busca contrapor-se a essa “*imagem dogmática do pensamento*” que funcionaria como fundo falso para uma reflexão filosófica que se crê sem pressupostos. Esta imagem naturalizada pela metafísica é descrita por Deleuze da mesma forma como Foucault o faz. Vale a pena citar todo o trecho:

A imagem dogmática do pensamento aparece em três teses essenciais: 1º dizemos que o pensador enquanto pensador quer e ama o verdadeiro (veracidade do pensador); o pensamento como pensamento possui e contém formalmente o verdadeiro (inatismo da ideia, *a priori* dos conceitos); pensar é o exercício natural de uma faculdade, logo, é suficiente pensar “verdadeiramente” para pensar com verdade (direito natural do pensamento, bom senso universalmente partilhado); 2º Nos dizem, também, que somos afastados do verdadeiro, mas por forças estranhas ao pensamento (corpo, paixões, interesse sensível); Porque nós não somos apenas seres pensantes, nós caímos no erro, tomando o falso pelo verdadeiro. O erro: este seria o único efeito, no pensamento como tal, das forças exteriores que se opõe ao pensamento; 3º Nos dizem, enfim, que é suficiente um método para bem pensar, para verdadeiramente pensar. O método é um artífice, mas pelo qual nós nos juntamos à natureza do pensamento, nós aderimos a esta natureza e conjuramos os efeitos das forças exteriores que nos alteram e distraem. Pelo método, nós conjuramos o erro. Pouco importa a hora e o lugar, se nós aplicamos o método: ele nos faz penetrar no domínio do que vale “em todos os tempos, em todos os lugares.” (DELEUZE, 2010 p.118)

Foucault, em sintonia com Deleuze, contrapõe tal imagem à cisão nietzschiana em que o conhecimento não é entendido como algo puro, natural e imanente ao espírito humano, mas sim, como uma invenção material e histórica (*Erfindung*):

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes **inventaram** o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. (...) Pois não há para aquele intelecto humano missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem sobre ele. (NIETZSCHE, 1974 p.55, grifo nosso)

Como nota Foucault, o termo *Erfindung* é retomado por Nietzsche em diversas ocasiões e textos. Ele se opõe à ideia de origem, mas não a origem como começo, mas sim como *Ursprung*, como esse liame originário entre o ser-do-homem, a verdade e o mundo. A contraposição ao tema metafísico da origem corresponde à negação de que o conhecimento seja o impulso, ou desejo, mais essencial do homem e, sobretudo, “*que a possibilidade do conhecimento não é definida pela forma do homem, (...) sua possibilidade não é uma lei formal*” aplicada pelo sujeito do conhecimento à realidade. (FOUCAULT, 2011 p.196) Pelo contrário, o saber encontra sua possibilidade em um espaço complexo em que uma série de elementos não racionais têm papel decisivo de constituição.

Para Nietzsche, a relação entre vontade e verdade é completamente outra. A verdade está somente dentro dos elementos da vontade a partir de seus caracteres singulares e de suas mais precisas determinações, sob a forma da

restrição e da dominação. A articulação de uma sobre a outra não é a da liberdade, mas sim o da violência. Essa mudança tem um efeito considerável que nós estamos longe de podermos compreender [...] ela deveria tornar impossível toda uma ideologia do saber como efeito da liberdade e recompensa da virtude. (FOUCAULT, 2011, p.207)

O que Nietzsche faz, destaca Foucault, é propor uma interpretação sobre o saber que rompe com qualquer homologia entre conhecimento humano e mundo. Consequentemente, a verdade torna-se indissociável e confunde-se com a sua gênese humana e histórica. Por isso, Nietzsche está distante do hilemorfismo entre forma e matéria, afinal, a produção do conhecimento é imanente à linguagem e ao mundo, ela não diz respeito a uma relação simples de esquematização da realidade por parte de um sujeito constituinte. O conhecimento *“não precede a si mesmo, ele é sem secreta antecipação.”* (FOUCAULT, 2011, p.197) Logo, para Foucault, a posição nietzschiana não é plenamente compatível, como queria Heidegger, com o conceito de *σχῆμα* da tradição filosófica clássica, pois se há uma relação de “violência” e não de “liberdade” na *Erfindung* do saber, isso significa que ele é *“sem modelo, que não tem garantia exterior em algo como o intelecto divino”* e nem mesmo *“se articula com uma percepção, ou evidência a respeito da estrutura do mundo. As coisas não são feitas para serem vistas, ou conhecidas.”* (FOUCAULT, 2011, p.197) Em uma história da verdade baseada em Nietzsche, explica Foucault, o saber não é o reflexo reencontrado das coisas pelo discurso, antes, ele revela *“que o conhecimento é o resultado de uma operação complexa”* e, por isso, é preciso refazer a história dessas operações, buscar a gênese de nossa irrestrita valorização da verdade. (FOUCAULT, 2011, p.198) Para a genealogia o saber é indissociável da história das técnicas, das imposições de partilha, exclusão e controle, das relações de afetos e desejo, das dinâmicas próprias às lutas políticas, de uma agonística dos corpos e do confronto de suas ações, em suma, de uma história das formas de sociabilidade. Tal ampliação da concepção de saber subverte *“o grande mito Ocidental de que existiria uma antinomia entre saber e poder.”* Ilusão filosófica que crê que onde há saber *“é preciso que ele renuncie ao poder, onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político.”* (FOUCAULT, 2001a, p.1438) Antinomia que encontra sua gênese histórica na já referida distinção entre *doxa e epistemê*, partilha que Foucault retoma não apenas como o momento de despertar da “razão ocidental”, *mas também*, como a invenção de um dos mais antigos sistemas de exclusão próprios a esta cultura.

Portanto, diferentemente de Heidegger, Foucault não privilegia o problema do conhecimento em Nietzsche a partir de uma análise ontológica, ou metafísica. A problematização da verdade por parte da genealogia é uma forma de trazer à tona a questão política-moral que se trama e se vela dentro de todo discurso: “*Nietzsche começou a demolir, mostrando (...) que por trás de todo saber, por trás de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder. O poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber.*” (FOUCAULT, 2001a, p.1438, grifo nosso)

O resultado de tal tese é que as condições de gênese de um discurso passam para o interior de suas regras e de sua história, mas também, redefinem sua natureza como algo eminentemente político. O que não quer dizer que, na esteira de Nietzsche, Foucault faça do saber uma espécie de epifenômeno do campo político-prático-moral que o precede, como se as relações de poder fossem a causa necessária e efetiva de todo e qualquer discurso. O ponto da genealogia é, ao contrário, afirmar que discurso e a sociedade são rigorosamente sincrônicos e, conseqüentemente, se a produção do saber é indissociável de práticas e urgências políticas características de determinada época, é também verdade que as formas e práticas sociais podem ser descritas como a versão material e corpórea dos diferentes sistemas de saber. Em uma palavra, não há sobredeterminação exclusiva entre poder e saber, mas sim, uma necessária e intrínseca determinação recíproca. Primeiro ponto de *sutura entre saber e poder*, Foucault propõem uma imagem semelhante a *banda de Möbius*: inserção de uma história dos discursos no interior de uma história social e, inversamente, introdução de uma história social no interior de uma história dos discursos⁶⁹. Entre arqueologia e genealogia há uma relação de complementariedade e não de oposição ou contradição.

O que tal relação nos dá a pensar é precisamente a maneira como ela dissolve a contradição corrente entre linguagem e força⁷⁰. Ali onde começa a conversação e a comunicação – tal é a representação corrente – ali também cessaria o poder e a violência. No entendimento da verdade através da linguagem, a desrazão e a vontade de dominar seriam desarmados e conquistados, transpostos pela luz da razão para o universo do *vernünftige Mensch*, essa “pessoa razoável” capaz de agir segundo e seguindo as normas

⁶⁹Sobre isso, devo marcar minha dívida para essa formulação com o estudo de Bento Prado Júnior (2008, p.177)

⁷⁰Sobre a relação entre linguagem e força ver PRADO JR (2008, p.173-186). Texto do qual recupero uma série de desenvolvimentos para pensar as relações de saber-poder em Foucault.

sociais. É tendo tal dinâmica em vista, como explica Bento Prado,(2008, p.184-85) que Eric Weil descreveu certa vez o diálogo entre razão e violência da seguinte forma:

Graças ao discurso do adversário do discurso razoável, graças ao antifilósofo, o segredo da filosofia assim se revelou: o filósofo quer que a violência desapareça do mundo. Reconhece a necessidade, admite o desejo, concorda que o homem permanece animal mesmo sendo razoável: o que importa é eliminar a violência. É legítimo desejar o que reduz a quantidade de violência que entra na vida dos homens; é ilegítimo desejar o que a aumenta. (WEIL, 1950, p.20)

Não se trata, certamente, que tal desejo de superar a violência seja posto em questão pelos trabalhos de Foucault. Dizer isso seria errar de forma grosseira o ponto uma vez que aquele que critica a violência do discurso apenas o pode fazer marcando performativamente seu discurso *enquanto um contradiscurso*. O que está em jogo, na verdade, é este dualismo que opõe de forma estrita saber e poder. Recuperando Nietzsche e Détienne, vimos como Foucault pôde partir da ideia de que tal dicotomia n   remete a nenhuma verdade originária, mas sim,    o resultado de uma partilha histórica.    apenas com o ocultamento da força persuasiva da linguagem, essa dissocia  o entre discurso verdadeiro e sofística que o poder veio opor-se ao saber. De certa forma, a cisão e a distância tornou-se tão acentuada no correr dos séculos que fica difícil compreender em que sentido poder  mos opor saber ao poder, afinal, como sugere Weil, tudo se passa como se o curso violento do poder apenas fosse possível na ausência da ancoragem do saber.    exatamente contra esses dualismos transformados em senso comum filosófico que Foucault n   cansará de nos mostrar como eles apenas perpetuam a violência por outros modos, naturalizando-a através do discurso e transformando-a no *nomos* próprio às coisas: “*Não cessamos de passar das palavras de ordem    ordem muda das coisas, como diz Foucault.*” (DELEUZE e GUATARRI, 2007 p.28)

Em suma, ao se alinhar com a leitura nietzschiana da tradi  o metafísica, Foucault pode sustentar que “*se houve algum esquecimento, trata-se bem menos de um esquecimento do Ser que de uma ocultac  o da história do poder pela tradi  o filosófica.*” (DEFERT, 2011, p.278) Tese forte que se transforma em uma das premissas fundamentais para que possamos bem compreender sua genealogia: contra a temática ontológica do esquecimento-velamento do Ser⁷¹, recuperar a problemática nietzschiana da rela  o entre saber e poder:

⁷¹Tal tese    defendida, também, pelo citado trabalho de Marcel Détienne. Em uma argumenta  o já clássica, Détienne mostrou como o vocábulo arcaico *Aletheia* define o conceito de verdade da Grécia pr  -socrática.

Ora, lá ainda, o logos platônico tende a ser cada vez mais imaterial, mais imaterial que a razão – a razão humana. Então a materialidade do discurso, o caráter factual do discurso, a relação entre discurso e poder, tudo isso me parece um núcleo de ideias que eram profundamente interessantes, que o platonismo e o socratismo afastaram totalmente, em proveito de certa concepção do saber. (FOUCAULT, 2001a, p.1501)

Ao recuperar esta questão e se contrapor ao seu ocultamento histórico, Foucault coloca-se para fora da interpretação heideggeriana, não apenas quanto a Nietzsche, mas também, e sobretudo, em relação a própria compreensão do *sentido de uma história do pensamento escrita como uma história da verdade*⁷². A verdade deve ser analisada, doravante, a partir de sua produção e dos efeitos de poder que ela efetiva no mundo e na relação entre-homens e não através de uma hermenêutica que visa desvelar o sentido esquecido, a filigrana de verdade do Ser que escapa no esquecimento da origem. Nesse sentido, a técnica e os esquemas de racionalização criados por determinadas sociedades não serão vistos como uma força que impõe um velamento à forma originária de aparição do fenômeno, ou do ser-no-mundo, mas sim, como jogos de verdade e poder que são condições necessárias e suficientes para que sujeito e objeto possam se constituir e uma relação de determinação, ou conhecimento, possa acontecer:

Para Heidegger é a partir da *tékhnē* ocidental que o conhecimento do objeto selou o esquecimento do Ser. Reviremos a questão e perguntemos a partir de quais *tekhnai* se formou o sujeito ocidental e que foram abertos os jogos de verdade e do erro, da liberdade e do constrangimento que os caracterizam. (FOUCAULT, 2001b, p.505)

Tal contraposição à narrativa hermenêutica da verdade é exposta de forma clara e definitiva na aula de 23 de janeiro de 1974 de seu curso *O poder psiquiátrico*. Curso em que, de forma retrospectiva, Foucault comenta seus esforços – a partir da década de 70 - de recuperação dessa dimensão de poder da verdade que foi historicamente rejeitada e recoberta pela tradição metafísica ocidental:

Porém, diferentemente de Heidegger, para o historiador francês a questão não envolve a questão de uma luta contra o “esquecimento originário do Ser”. Segundo ele, em uma sociedade não letrada como a antiga Grécia, esquecer implica, simplesmente, “*deixar de existir*”. O papel dos antigos mestres da verdade, como em todos os povos de tradição estritamente oral, seria perpetuar o não-esquecimento dos mitos e ideais culturais de seu povo. Os poetas atualizam o passado no presente a partir da força do discurso mântico. Tal interpretação não partiria, portanto, de um conhecimento ontológico privilegiado por parte dos “*detentores da verdade*”. Pelo contrário, se definiria como uma relação entre conhecimento e hierarquia política, uma relação de poder e ascendência sobre os demais setores do corpo social. A retórica e a poesia, como *técnicas*, eram elementos de distinção e produção da *aletheia* e não de seu velamento.

⁷²Foucault aqui parece se opor, também, a todo um desdobramento da hermenêutica francesa, por exemplo, com Paul Ricoeur.

Há os que têm o costume de fazer a história da verdade em termos de esquecimento do Ser, isto é aqueles que, na medida em que fazem valer o esquecimento como categoria fundamental da história da verdade, se colocam de saída nos privilégios do conhecimento, pois é tão-somente sobre o fundo da relação de conhecimento admitida e posta de uma vez por todas que algo como o esquecimento pode se produzir. (...) O que eu gostaria de fazer, o que procurei fazer nos anos precedentes, foi uma história da verdade a partir de outra série – isto é: procurar privilegiar essa tecnologia, efetivamente rejeitada agora, recoberta, afastada, essa tecnologia verdade-acontecimento, da verdade-ritual, da verdade-relação-de-poder, em face da e contra a verdade-descoberta, a verdade-método, a verdade-relação de conhecimento, a verdade que, por conseguinte, supõe e se situa no interior da relação sujeito-objeto. (FOUCAULT, 2012, p.305)

Mas, se é assim, podemos agora voltar para aquele momento de exclusão da sofisticada que Foucault destacava como um acontecimento chave para sua genealogia. Ele nos ensinava que não basta, apenas, fazer a história da verdade como uma história das variações de suas regras constitutivas. É preciso, *também*, entender como todo discurso é uma *palavra de ordem* capaz de produzir e efetivar processos de exclusão, organização e controle do corpo social. E, por isso, uma história da verdade é indissociável de uma *“história política da verdade”*.

Inversão característica à genealogia, a linguagem não expressa a essência das coisas, antes, elas são pensadas como construções indissociáveis do discurso e das práticas que as produzem. Nesse sentido, Foucault não teria dificuldade nenhuma em concordar que uma “proposição verdadeira” derive de um esquema consensual que permite a produção de um saber importante à práxis vital do indivíduo, ou à organização social. Um pouco como no pragmatismo, o que vemos como adequado é aquilo que *funcional*. Entretanto, é fundamental notar como essa interpretação se inscreve no horizonte polêmico do qual a genealogia é indissociável. Pois, a verdadeira questão é expor o caráter político dos dispositivos de governamentalidade - jurídicos, médicos, psicológicos, policiais, estatais, identitários, mercadológicos - precisamente recuperando esse nexo entre saber e poder, entre discurso e ordem, relação historicamente recoberta pela metafísica perpetuada através da filosofia e da ciência moderna. Logo, Foucault não deve ser compreendido rigorosamente como um “pragmatista”, uma vez que a investigação genealógica é exatamente definida pela recusa da circunscrição da questão do conhecimento e da verdade em termos epistemológicos estritos, abrindo tal problema para a primazia da dimensão político-moral. O que se diz, afinal, por detrás de uma verdade consensual? O que está em jogo não é propor outra teoria de justificação da

verdade, mas sim, compreender como não deixamos nunca de passar *da ordem do discurso para o discurso da ordem*, e vice-versa.

4.3. Exposição de uma objeção: a contradição performativa

Para muitos, recuperar essa dimensão de poder presente em todo discurso que se quer verdadeiro traria um grande perigo. Isso levaria a genealogia de Foucault a se desenvolver como uma crítica totalizante da razão que se autocontradiz, solapando qualquer pretensão de fundamentação capaz de dotar a crítica de uma base normativa. O fundamento da crítica estaria de antemão danificado, uma vez que o próprio discurso crítico também seria engendrado dentro das relações de poder e, conseqüentemente, a argumentação racional tornar-se-ia inseparável da persuasão e da força, isto é, daquilo que supostamente deveria ser rigorosamente criticado e neutralizado por um discurso que se quer racional. Como dirá Habermas:

“Na modernidade cultural, a razão é despojada de sua pretensão de validade e assimilada pelo mero poder. A capacidade crítica de tomar posição ante algo com um sim ou um não, de distinguir entre enunciados válidos e inválidos é iludida, na medida em que poder e pretensões de validade entram em uma turva fusão. (...) A autocrítica totalizante da razão enreda-se na contradição performativa; não pode convencer a razão centrada no sujeito de sua natureza autoritária senão recorrendo aos próprios meios dessa razão.” (HABERMAS, 2002, p.161/261)

Tendo tal questão em vista, gostaríamos de propor – à guisa de conclusão deste capítulo - uma reflexão que tange um problema específico à filosofia contemporânea: a função do senso comum e a força coercitiva do melhor argumento dentro de um espaço de relações dialógicas. À luz daquilo que foi exposto até aqui, talvez seja possível mostrar que a genealogia como crítica parece levantar problemas a uma série de filosofias dialógicas que muitas vezes acabam por ditar o ritmo daquilo que compreendemos por democracia, consenso e horizonte de expectativas políticas. De forma mais precisa, vejamos se a relação enfatizada por Foucault entre saber e poder nos lança, realmente, no abismo de uma contradição performativa, ou, pelo contrário, abre uma perspectiva privilegiada e rigorosa para a análise dos discursos em nossa época. Tal movimento nos permitirá concretizar dois objetivos que julgamos importantes: em primeiro lugar, recuperar a ressonância da posição de Foucault com as reflexões do filósofo brasileiro

Bento Prado Júnior⁷³ no que tange o problema da relação entre linguagem e força, razão e persuasão; em segundo lugar, indicar a tensão entre Kant e Nietzsche que se arma sob o discurso de Foucault.

4.3.1 “*On est toujours l’irrationaliste de quelqu’un*”

Como explica Vladimir Safatle (2011b), entendemos que o processo de argumentação racional parece exigir que o acordo mútuo quanto à verdade seja fixado a partir de termos neutros e intersubjetivos sem os quais qualquer tentativa de entendimento estaria seriamente limitada. O que está em jogo nesta convicção é separar da forma mais

⁷³Como Franklin de Matos explica nos comentários biográficos que faz sobre o livro póstumo de Bento Prado – *A retórica de Rousseau* – tal livro teria sido escrito entre 1970 e 1974, durante um período de exílio decorrente do endurecimento do regime ditatorial brasileiro. Bento realiza suas pesquisas no *Centre National de la Recherche Scientifique*, sob orientação de Michel Foucault. É bastante surpreendente como até hoje, pelo menos no que conseguimos averiguar, ninguém sublinhou a clara relação e sintonia entre a pesquisa de ambos os pensadores neste momento. Enquanto Foucault, entre 1970-71, voltava a Grécia antiga para recuperar a relação entre discurso e retórica que teria sido velada pela tradição filosófica com a expulsão do sofista da pólis e, prosseguiria, até 1976, em uma série de investigações sobre a problemática continuidade entre saber e poder, Bento estudava como em Rousseau nós encontramos uma reflexão sobre a linguagem que não se reduz ao paradigma comunicacional. Isto era feito, rigorosamente, recuperando a dimensão retórica da língua – tal como em Nietzsche – a partir do conceito de “*força da linguagem*” que Bento ressalta ao mostrar como nas obras do genebrino encontramos uma “*continuidade entre o uso da linguagem pelo escritor e a teoria filosófica, cuja consistência é frequentemente questionada.*” (PRADO JR, 2008, p.130). Por isso, tese bastante polêmica de Bento e em franca sintonia com o que até aqui fora discutido, em Rousseau existe uma recuperação do uso retórico da língua: “*O bom uso, o uso essencial da linguagem, é de ordem retórica, e não mais a lógica ou gramatical, porque a verdade migrou e não se decide mais no jogo de espelho em que se respondem as palavras e as coisas. A verdade tem algo a ver com a promessa e Rousseau poderia, talvez, assinar a frase de Nietzsche: “Criar um animal que pode fazer promessas.”*” (PRADO JR, 2008, p.183) Tal defesa e revalorização da força da linguagem derivariam da profunda consciência histórica de Rousseau quanto à origem dos problemas filosóficos. Como Luiz Roberto Salinas Fortes já indicava (SALINAS FORTES, 2007) é talvez na obra de Rousseau que podemos encontrar pela primeira vez na história da filosofia o que mais tarde Nietzsche irá chamar de *genealogia*, isto é, a investigação não sobre a *Ursprung*, mas sobre a procedência histórica dos valores. Daí que Bento possa dizer que “*em seu texto, Rousseau mostra como a oposição entre linguagem e violência é um resultado, como ela não remete a nenhuma verdade primeira: essa oposição não é uma verdade teórica, mas um efeito histórico.*” (PRADO JR, 2008, p.185, grifo nosso) Para sustentar tal tese, Bento leva às últimas consequências a singular articulação entre música, filosofia e literatura presente na experiência intelectual de Rousseau. Assim, guiados por sua mão, encontramos surpreendentemente neste pensamento longínquo ao nosso uma poderosa chave de leitura para problemas fundamentais à filosofia contemporânea da linguagem e aos seus desdobramentos sobre a questão do sujeito. Movimento que reaparece claramente em seu último livro – *Erro, ilusão e loucura*. Também ali o problema da linguagem volta com toda força, mas desta vez tendo como companheiro de reflexão o filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein. Em uma série de ensaios, Bento utiliza-se da filosofia de Wittgenstein para, desta vez, criticar de forma frontal as filosofias da comunicação, assim como para salientar o poder de persuasão que existe em todo consenso, seja ele filosófico, seja construído tendo como base o senso comum. Nesta última parte do capítulo, gostaríamos de sugerir uma *apropriação* dos textos de Bento para enfatizar como a sensibilidade para tal problemática parece sugerir uma profunda ressonância, nem sempre explícita, com o pensamento de Foucault: “*o essencial da alienação da Razão não se dá como descaminho teórico, erro, mas como efeito da inserção social do saber, de seu imbricamento no mecanismo de divisão do trabalho e no jogo do poder. O processo não começa com o saber ou com o não-saber, mas com a equação moderna: Saber é Poder.*” (PRADO JR, 2008, p.345-46)

precisa possível aquilo que diz respeito ao nível da razão, da determinação da objetividade e do progresso nas veridicções consensuais, daquilo que é crença, paixão, desejos, elementos não-rationais e móveis psicológicos.

Tal projeto de inspiração iluminista é retomado, contemporaneamente, a partir da ideia básica de que qualquer dinâmica racional envolve, necessariamente, nossa capacidade de participarmos de um processo dialógico argumentativo e não coercitivo, processo regulado pela natural identificação do melhor argumento. A possibilidade de superar velhos dogmas, ou irracionalismos, de autocrítica e progresso intelectual, estariam ligados ao reconhecimento da força impositiva presente na melhor argumentação. Tal ordem, ainda segundo Safatle, não seria coercitiva por três motivos principais: (1) ela não se relaciona a nenhuma violência em sua produção, pelo contrário, deriva da natural disposição do pensamento humano para a verdade; (2) é delimitada em uma esfera idealmente autônoma de móveis psicológicos - como o medo, o desamparo, o desejo, a identificação com o carisma de certas autoridades, os interesses imediatos; (3) é construída dentro de uma dinâmica dialógica que pressupõe o respeito à autonomia do outro. Em última análise, um bom argumento é aquele capaz de forçar e instaurar um consenso. Participar e reconhecer a legitimidade desse processo seria a condição *sine qua non* pela qual eu posso estabelecer um diálogo com o outro e o que, em última análise, me diferencia como um animal pertencente ao gênero humano (SAFATLE, 2011b, p.265).

Entre tantas outras coisas, é exatamente esta forma de encaminhar tal questão que a ênfase dada por Foucault à ordem do discurso parece colocar em questão. A estas dicotomias estritas entre consenso e dissenso, entre argumentação e violência, entre acordo e imposição, a genealogia se contrapõe enfatizando como tais dualismos muitas vezes apenas nos impedem de compreender como nossas motivações e preconceitos morais são indissociáveis dos “*modos de expressão daquilo que estamos dispostos a contar como racional*” (SAFATLE, 2011b, p.273). Isso porque talvez nossas certezas e hábitos mais próprios não sejam plenamente autônomos e racionais, mas se definam como uma forma interessada, corporal, histórica e social de realizar julgamento através de perspectivas de valores muitas vezes inconscientemente aceitas⁷⁴. Aqui, rapidamente se

⁷⁴Um pouco como Wittgenstein nos lembrava em seu belo aforisma §559 em *Da certeza*: “*Você precisa ter em mente que o jogo de linguagem é, por assim dizer, imprevisível. Quero dizer: não está fundado (Es ist nicht begründet). Não é nem razoável, nem não razoável. – Está aí, como a nossa vida.*” (WITTGENSTEIN, p.157, 1969)

levantam as conhecidas objeções de irracionalismo. Todavia, tal desqualificação apenas parece comprovar a tese de que há em todo diálogo limites que o interlocutor simplesmente não está disposto a ultrapassar facilmente. Interessante movimento em que podemos conversar *apenas se* assumirmos o mesmo jogo de regras impostos de antemão pelo outro, caso contrário, somos lançados para *esse espaço do fora*, para esse não-lugar da desrazão e do não-sentido. Sobre isso, vale relembrar este lúcido comentário de Bento Prado Júnior:

Irracionalismo é um pseudoconceito. Pertence mais à linguagem da injúria do que da análise. Que conteúdo poderia ter, sem uma prévia definição de Razão? Como há tantos conceitos de Razão quantas filosofias há, dir-se-ia que *o irracionalismo é a filosofia do Outro*. Ou pastichando uma frase de Émile Brehier que, na ocasião, ponderava as acusações de “libertinagem”, poderíamos dizer “*on est toujours l’irrationaliste de quelqu’un.*” (PRADO JR, p.256, 2006)

Pois, se seguirmos os resultados da arqueologia que nos mostraram como muitos dos limites certos e evidentes de nossas formas hegemônicas de pensar não são necessariamente tão seguros quanto gostaríamos que fossem, talvez seja mais interessante que enfrentemos a questão de que há sempre, entre diferentes estilos de pensamento e antagônicas formas de vida, uma diferença que simplesmente não desaparece quando excluímos, ou subsumimos, o outro.

Arma-se, então, a suspeita quanto à possibilidade de traçar uma linha de *partilha* em que discerniríamos, definitivamente, onde começa a verdade de um discurso e encerra-se seu poder de coerção. Afinal, e se tal distinção for apenas um *dogma*, bastante dependente de certa reflexão moral deontológica e sua tese de que nada do que diz respeito à verdade e à incondicional lei prática da razão pode ter relação com o que é da ordem dos afetos, dos interesses e das lutas por dominação? Como se se quisermos compreender as regras estruturantes de um jogo racional de decisão, devêssemos expulsar tudo aquilo que resiste e coloca em suspeita as históricas *oposições entre o verdadeiro e o falso* que regem e fundam nossas formas hegemônicas de sociabilidade. Mas, ao fazermos isso, não perpetuamos uma *interdição muda no coração do discurso*, um espaço estriado e marcado pelas relações de poder, mas que se quer como um espaço homogêneo e livre do uso da palavra?

Partilha, oposição entre verdadeiro e falso e interdição: reencontramos rigorosamente, aqui, as três “*funções de exclusão*” que Foucault utilizava como exemplos de toda *ordem do discurso*. Não surpreende, portanto, que para uma longa série de

pensadores, a genealogia de Foucault apenas se alinharia a uma crítica tão radical à razão que suprimiria, inclusive, as próprias bases através das quais qualquer juízo razoável se tornaria possível⁷⁵. Todavia, sem dúvida é possível, contra essa clássica chantagem filosófica, propor um desdobramento mais interessante da perspectiva foucaultiana.

4.3.2 A exclusão transcendental

Segundo Apel (APEL, 1992), a ideia de uma ética do discurso, inerente e indissociável ao uso da linguagem, insere-se no quadro da tentativa contemporânea de reconstrução de uma filosofia primeira de caráter prático capaz de ditar bases e critérios universais de juízo, sobretudo no que diz respeito aos atuais dilemas políticos e morais. De forma um pouco esquemática, podemos dizer que tal enfoque está relacionado à (re)construção de uma nova forma de filosofia transcendental. Buscando superar o monologismo próprio às filosofias da consciência – de Descartes a Husserl, passando por Kant – o *a priori* tradicionalmente fundado na primazia do pronome de primeira pessoa é deslocado – através de uma leitura bastante particular do *linguistic turn* – para a pressuposição da primeira pessoa do plural que subjaz todo discurso: horizonte dialógico em que o sujeito sempre é e pensa em relação aos demais homens. Nunca pensamos solitariamente, ou podemos fundar nossas certezas e crenças de forma plenamente solipsista. Isto porque um discurso apenas pode ter validade quando inserido em um quadro de validação intersubjetivo. Dessa forma, “*a estrutura própria ao pensamento seria sempre a estrutura de um discurso realmente argumentativo.*” (APEL, 1992, p.179) Conseqüentemente, toda a pretensão de sentido da minha fala tem como condição de possibilidade o acordo tácito de que, quando falo, insiro-me no horizonte de uma comunidade comunicacional ilimitada e seus imperativos de sinceridade e veracidade.

A intenção aqui, como explica Bento Prado (2004, p.199-223), é recuperar a primazia da razão prática sobre a razão teórica, mostrando como esta é impensável e infundada sem o poder normativo daquela. Tal movimento contrapõe-se a uma longa tradição, de Max Weber aos neopositivistas, em que a razão e as ciências seriam definidas pelos ideais de objetividade e neutralidade. Pois, como Apel e Habermas nos lembram, este ideal de racionalidade pressupõe uma moralidade implícita, um juízo e uma hierarquia de valores sem as quais não poderíamos de forma alguma sustentar a

⁷⁵A esse respeito, ver J. Habermas (2003), A. Honneth (1991) e Charles Taylor (1991).

superioridade de tal ideia de Razão. Ou seja, a própria prática científica, a própria investigação em torno da verdade, implica regras éticas que são anteriores a qualquer decisão epistemológica. Não é tal fácil assim cindir fato e valor, ainda que possamos pensá-los em termos de autonomia e passagens. Em outras palavras, para a ética do discurso, assim como para a genealogia, é preciso colocar questões teóricas reconhecendo a primazia da prática.

Todavia, diferentemente da genealogia, tal primazia é pensado em seu caráter normativo – *como deve ser* - e não em suas condições de gênese:

Quando tenho essas pressuposições, contrariamente às suposições de Descartes ou de Kant ou Husserl, tenho também as fundações da ética. Pois não posso pensar, ter pretensões à verdade, argumentar seriamente, sem pressupor as normas éticas fundamentais de uma sociedade ideal livre. Devo, desde o início, reconhecer que todos os componentes têm direitos iguais para perguntar, responder, etc. Eles são corresponsáveis comigo em qualquer questão relevante. Todos têm de ser iguais em termos de deveres e direitos. Assim, a ética aparece logo no início quando procuramos o que é pressuposto no estudo da teoria. Esse é o ponto principal. (APEL, 1992, p.179)

A ética do discurso nasce exatamente no mesmo ponto em que nasce a filosofia teórica. Mas, a partir do momento que substituo o “*eu penso*” pelo “*eu argumento*”, como explica Apel, coloco-me necessariamente dentro de um jogo de linguagem em que sou membro de uma comunidade a quem devo me dirigir. Nesse caso, a condição de possibilidade para que o pensamento tenha como elemento o verdadeiro define-se pela suposta pretensão à verdade presente em todos os sujeitos desta comunidade ideal. Como afirma perspicazmente Bento Prado, nas entrelinhas de todo discurso infiltra-se, doravante, “as normas da boa e velha *humanitas universalis*”. Tal relação de primazia renova e recupera “*a kantiana subordinação dos homens ao imperativo e fins universais da razão prática*”. (PRADO JR, 2004, p.216)

De qualquer modo, aqui ainda nos encontramos em um nível superficial da questão. Pois, o grande adversário que tal reformulação de uma filosofia transcendental visa exumar, como se sabe, é a velha ameaça do relativismo, agora dito “*pós-moderno*.” Pois, a partir do momento em que desloco o discurso das certezas inerentes ao “*eu penso*” para o campo do entendimento intersubjetivo, não acabo por atá-lo a uma determinada época e a determinadas formas de vida que são históricas e particulares?

Sobre isso, Habermas afirma (2007, p.9) que um jogo argumentativo é eivado de uma pluralidade de posições epistêmicas e morais, o que nos coloca o difícil problema da possibilidade de consenso racional entre perspectivas divergentes, quando não,

antagônicas. Sem dúvida, no nível do discurso racional é preciso assumir uma atitude hipotética e falibilista em relação às justificações de uma verdade tida como problemática e plural. Contudo, na medida em que toda exigência de verdade se pretende para além de qualquer contexto particular, ela exige concomitantemente uma pretensão universal de incondicionalidade. Tal referência a uma situação de divergência que encontramos frente os desacordos de nossa vida empírica, marcada por móveis psicológicos e interesses imediatos, nos ensina que ainda que haja particularidades empenhadas na argumentação em um contexto mais amplo como do mundo vital, essa argumentação apenas é possível por supor um horizonte de consenso idealmente universal em que a alegação de verdade de um discurso conduz à aceitabilidade racional, não à verdade em-si: “*Os discursos são como máquinas de lavar: filtram aquilo que é racionalmente aceitável para todos. Separam as crenças questionáveis e desqualificadas daquelas que, por um certo tempo, recebem licença para voltar ao status de conhecimento não-problemático*” (HABERMAS, 2007, p.63). Em outras palavras, os discursos selecionam aquilo que circula como crenças a nos orientar em nossa vida cotidiana consensual, constituindo um *background* de certezas e regras implícitas através das quais a comunicação e a vida em sociedade se tornam possíveis.

Para que tal programa não seja tomado como mero pragmatismo que daria as mãos a um suposto relativismo, ele exige reestabelecer os vínculos entre autonomia e certa filosofia da história nos moldes desenvolvidos pela filosofia alemã dos séculos XVIII e XIX. Mas, como reatar tal laço após todo o séc. XX e as críticas às ilusões fundacionista da razão e a sua característica dialética em que o progresso se encontra imbrincado com os processos de dominação? Como afirma Bento Prado, contra uma época marca pela anomia social e a fragmentação de um conceito positivo de racionalidade, será preciso fazer uso do velho recurso ao “*fato da razão*” (2004, p.220). O argumento é simples e sua astúcia é que ele tem a forma de uma armadilha que neutraliza toda e qualquer posição contrária.

Por exemplo: o que podemos apreender do *fato* contemporâneo, isto é, do dissenso generalizado entre culturas, interesses e formas de vida que parecem marcar o horizonte de nossas democracias liberais? Contrariamente a uma apreensão meramente constatativa, na discórdia culturalista o ideal da comunicação intersubjetiva está sempre presente, como que à revelia. Pois, ao argumentar *contra alguém*, já estou pressupondo uma espécie de “*contrato linguístico-social prévio* que permite inserir minha palavra dentro do horizonte comunicativo” (PRADO JR, 2004, p.220). Como sustenta Habermas

- seguindo Apel, ainda que limitando suas pretensões fundacionistas - há uma contradição performativa que envolve todo aquele que nega a possibilidade de um acordo, isto é, de uma racionalidade plenamente comunicativa. Isso porque mesmo aquele que nega o horizonte de consenso, apenas o pode fazer atribuindo valor de verdade para o seu discurso, ou seja, ele está argumentando contra outra posição e, portanto, exigindo reconhecimento e validade para a sua própria posição.

Para um melhor entendimento sobre este ponto, é importante recuperar a distinção proposta pela filosofia da linguagem entre os dois níveis de todo ato de fala⁷⁶. Primeiramente, o conteúdo proposicional – “chove lá fora”, “bata antes de entrar, boa noite” – que poderíamos chamar de elementos locucionários, aquilo que efetivamente é dito. Em segundo lugar, os componentes performativos e comunicativos de todo ato de fala, por exemplo, as pretensões de validade e compreensão exigidas para que os componentes locucionários possam ter suas pretensões compreendidas e cumpridas. Tal nível pode ser chamado de ilocucionário. Em outras palavras, o conteúdo proposicional diz respeito “*ao que é dito*”, enquanto os componentes performativos se referem ao “*como é dito*”, ou ainda, “*o que é feito com o que é dito*” (REPA, 2009, p.296-97).

Exemplo clássico dado por Repa (2009), quando alguém diz “*não existe verdade*”, tal conteúdo proposicional é empregado de forma a exigir para si pretensões de validade. Nesse caso, há uma contradição entre os dois níveis anteriormente distinguidos que se torna clara quando eu expresso o aspecto ilocucionário da proposição: “*É verdade que não há verdade.*” Na contradição performativa, portanto, há um choque entre os conteúdos proposicionais e os componentes performativos, que quando expressos concomitantemente revelam uma contradição lógica: “no exemplo dado, teríamos ao mesmo tempo e do mesmo ponto de vista A e não-A” (REPA, 2009, p.297). Em outras palavras, tal afirmação cai na arapuca que Platão já armara contra Protágoras. Quando este afirmava que “*o homem é a medida de todas coisas – das que são enquanto são; das que não são enquanto não são*”, seu equívoco era exatamente definido como uma *peritropé*, este estranho movimento em que o pressuposto de uma proposição se volta contra aquilo que é efetivamente dito, anulando-a (Theeteto 168c-171d). Para a reconstrução de uma ideia positiva de razão o processo da contradição performativa é fundamental, pois ela “expressa a necessidade e a universalidade desses padrões

⁷⁶Sigo aqui a explicação de REPA (2009)

consensuais que estariam em jogo em todo e qualquer discurso racional” (REPA, 2009, p.297).

Para além da pura discórdia empírica, como afirma Bento Prado, revela-se o “campo transcendental-pragmático”. *Transcendental* porque tal horizonte se impõe como condição de possibilidade para toda argumentação, mesmo que apenas surja do fato empírico da divergência; *pragmático*, precisamente, porque é o meu “*speech act*” que “no mesmo movimento que me inscreve no transcendental comunicativo me submete ao novo tribunal dialógico da razão prática” (PRADO JR, 2004, p.220). Em outras palavras, da peculiaridade de uma situação empírica pluralista “*impõe-se a norma da Razão*”. Basta, então, atar tal norma a uma filosofia da história em que o projeto de emancipação é referido à ideia reguladora de uma comunidade comunicativa ideal, ideia essa que, como vimos, estaria como que virtualmente inscrita no fato bruto de qualquer comunidade comunicativa empiricamente dada. Como sintetiza Bento Prado:

Trata-se de promover a volta a Kant e ao bom espírito da filosofia das luzes, única herdeira da boa tradição grega da filosofia. Imaginemos uma Atenas planetária (sem trabalho escravo, é óbvio), onde predomine a argumentação racional sobre interesses individuais, grupais ou classistas. Eis o ideal filosófico, ético e político, que é preciso restaurar neste momento em que, por causa da internacionalização da ciência, da técnica e da economia, ele se aproxima das condições materiais de sua realização. (PRADO JR, 2004, p.217)

Mas, descontando as boas intenções, o que encontramos aqui, se não o velho estilo de argumentação circular próprio à doutrina transcendental? Um pouco como quando Nietzsche nos lembrava que a exposição kantiana da possibilidade de juízos sintéticos *a priori* tinha a forma de uma tautologia – “*Vermöge eines Vermögens.*” (NIETZSCHE, §11, JGB) Dito de outro modo, como sugere Bento Prado Júnior, “*o problema talvez esteja na passagem sub-reptícia (...) na transição de uma ética do diálogo para uma ética dialógica. Sendo a primeira condição necessária da segunda, não chega a ser sua condição suficiente*” (PRADO JR, 2004 p.220).

O velho problema levantado por Bento, na esteira de Nietzsche, nos lembra que ainda que um sujeito argumente tendo em vista o consenso com o outro, talvez isto não constitua uma condição suficiente para legitimar a força do melhor argumento como puro consenso racional. Pois, mesmo que a possibilidade do entendimento mútuo seja condição de possibilidade para qualquer diálogo, ela é claramente ineficaz como regra para explicarmos plenamente como um consenso é produzido e efetivado, diariamente, em nossa sociedade. Afinal, todos nós conhecemos situações dialógicas cotidianas em que

uma série de elementos, para além da pura e ideal esfera comunicativa, produzem a força coercitiva de decisão em torno do melhor argumento. Melhor argumento que, muitas vezes, poderia a justo título ser caracterizado como uma *palavra de ordem* (pensemos nas relações que atravessam nossas formas históricas de sociabilidade, da família à sociedade civil à dita esfera pública democrática). Aqui trama-se o limiar do estilo transcendental kantiano e sua busca por condições de possibilidade, com a problemática nietzschiana de recuperação das condições de gênese de determinado valor.

Nesse sentido, poderíamos perguntar: *o que produz o consenso, argumentação ou persuasão?* De forma mais precisa, é possível dissociar os dois? Afinal, em uma análise concreta e social do discurso não teríamos que reconhecer como não existem situações ideais de fala, que a linguagem é um instrumento retórico que tem, *também*, função de ordem e persuasão, além de ser indissociável da posição social ocupada por aquele que detém a palavra? Desta perspectiva de análise, o diálogo e o horizonte comunicacional de nenhuma forma excluem as relações de poder, pelo contrário, mostram-se indissociáveis destas. Ora, mas então, qual o ganho crítico em uma posição que para sustentar sua força normativa parece velar as relações de poder e a dinâmica agonística do tecido social, aspectos que, em geral, definem o espaço de circulação e reprodução dos discursos dominantes?

Um pouco como Axel Honneth percebera (1991), a forma moral na qual a ética do discurso ancora sua normatividade parece não estar relacionada, concretamente, às experiências de dominação e resistência⁷⁷. Pois, nesses casos, o discurso e práticas da ordem hegemônica são experienciados como uma violação bruta que gera sofrimento físico e psíquico. Há, na ética do discurso, um *déficit agonístico* que limita sua capacidade de pensar a trama dos sistemas de poder e sua lógica instrumental dentro de uma rede interpessoal de convivência.

Como consequência, o modelo normativo da ética do discurso acaba por se tornar bastante abstrato e ideal, modelo em que as dinâmicas de dominação e resistência, assim como as aberturas para experiências sociais transformadoras, são pensadas sobre o fundo fixo de um dualismo funcional em que as estruturas intersubjetivas comunicacionais do mundo-da-vida se contrapõem, *por princípio*, aos imperativos colonizadores do sistema (WERLE e MELO, 2009, p.188). Nesse caso, ainda que Habermas e Apel escapem do

⁷⁷ Para uma síntese da crítica de Honneth a Habermas, ver WERLE e MELO (2009, p.183-198).

monologismo próprio às filosofias da consciência, eles acabam por perpetuar o velho mito filosófico da antinomia entre saber e poder, entre racionalidade e violência, entre argumentação e persuasão. E, o que é ainda mais inusitado, vinculam tal dicotomia a uma linguagem teleológica surpreendentemente não criticada por um pensamento que sequer “pós-metafísico”⁷⁸.

Dessa forma, a relação entre razão e seus efeitos de poder é enfrentada de uma perspectiva dualista e associada às exigências de uma filosofia da história que são apresentadas como normas *a priori* para todos aqueles que pretendem participar do jogo crítico. Ou submetemos o fluxo do pensamento a tais margens, ou somos lançados para o espaço do discurso sem sentido. Procedimento que Foucault chamou, certa vez, de “chantagem a la Aufklärung” (FOUCAULT, 2001b, p.1390). Chantagem que parece surgir no horizonte do “consenso” toda vez que postulamos, inocentemente, regras universais para todo e qualquer discurso: “é esta alternativa de conversão ou exclusão do outro (...) que parece estar presente no belo espaço iridescente da comunidade comunicativa” (PRADO JR, 2004 p.221). Estamos tão longe assim daquele movimento descrito por Nietzsche em que a filosofia vela suas intenções retórico-persuasivas ao apresentar uma suposta imagem pura para o saber apenas para impor - no mesmo movimento - a verdade irrevogável de sua posição?

Como afirma Barbara Cassin, tudo se passa como se uma mesma estrutura se repetisse na história do pensamento ocidental: sentido, consenso, exclusão: “Assim o sentido, como exigência transcendental, isto é, como condição de possibilidade da linguagem humana, sustém-se, e só se sustem, com uma exclusão não menos transcendental que a própria exigência” (CASSIN, p.25 1999). Exclusão que parece simétrica àquela recuperada por Foucault e que ele colocava como uma imagem a orientar sua genealogia: esse gesto inicial através do qual a filosofia exclui para fora do *logos* o sofista e o poeta. *Logos* que *logo* se torna esse senso comum universalmente partilhado entre-homens-razoáveis. *Senso e comum* que apenas podem se definir a partir de fronteiras bem estritas contra o contrassenso dos insensatos, o não-comum dos inumanos,

⁷⁸Estranho giro linguístico da teoria crítica que ignora a advertência wittgensteiniana tão bem expressa nesses dois importantes aforismas de *Über Gewissheit*: §611 Quando dois princípios colidem sem possibilidade de reconciliação, então cada homem declara o outro louco e herético. §612 Eu disse que combateria o outro homem – mas não lhe daria razões? Certamente; mas até onde iriam elas? No fim das razões vem a persuasão (Pense no que acontece quando os missionários convertem os nativos). (WITTGENSTEIN, p.173, 1969)

a selvageria dos primitivos e a irracionalidade dos loucos. Como dirá J. F. Lyotard: “*sob o pretexto de retornar a Kant*” muitas vezes “*mais não fazemos do que resguardar o preconceito humanista sob a sua autoridade*” (LYOTARD, 1997 p. 9).

Velho ritual em que a elaboração de uma hegemonia é indissociável da redução das exceções a este nada positivo que é o *fora da razão*. O divórcio com alguém que começou sua experiência intelectual escrevendo uma *história da loucura* não poderia deixar de ser total. O suposto diálogo entre Foucault e a teoria crítica nunca passou de um profundo mal-entendido criado, sobretudo, pela cena acadêmica norte-americana. Claramente, tais análises encontram-se de saída em perspectivas tão diferentes que fica difícil imaginar qualquer horizonte comum de troca. A história da filosofia está cheia de diálogos que, na verdade, nunca tiveram lugar. O “debate Foucault-Habermas” é apenas mais um exemplo.

4.3.3 Senso comum e a imagem dogmática do pensamento

“*A legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade*” (NIETZSCHE, 1976, p.54). Nesta frase de *Verdade e mentira* está contido todo um problema em torno do qual a filosofia da linguagem do séc. XX não parou de se debater. Pois, se nos perguntarmos como somos capazes de reconhecer o melhor argumento, seremos obrigados a perceber que nos apoiamos, o tempo todo, em procedimentos já em operação nos processos comunicacionais da vida cotidiana. É a legislação da linguagem comum, falada diariamente, que dá as primeiras leis da verdade.

Os filósofos da linguagem chamaram tal legislação de *background*, ou seja, “*um conjunto de capacidades não representacionais que permite a ocorrência de toda representação*” (SEARLE, 2002, p.198). Por exemplo: para que a proposição “bata antes de entrar” seja bem compreendida, ela pressupõe que o receptor da mensagem saiba que se trata de um imperativo que marca a passagem de um espaço de circulação para um espaço privado, ou seja, tal proposição indica a necessidade de um “pedido de licença” para que possamos adentrar em um ambiente. Apenas sabemos como agir corretamente frente a uma frase como essa devido ao caráter naturalizado da linguagem, esse *background* através do qual posso compreender que mais do que uma proposição, tal frase marca uma regra de convivência social.

Além disso, como nos lembra Safatle (2011b, p.270), é também conhecendo as particularidades próprias aos diferentes contextos linguísticos que podemos identificar

o sentido de usos figurados e metafóricos simples da língua. É apoiando-me nesta base que posso agir dentro de um espaço social, comprando algo, negociando, conhecendo outras pessoas, etc. Em todos esses casos, sublinhemos, trata-se de um uso simples da linguagem.

Mas, e quando entramos em uma discussão complexa, por exemplo, a respeito da natureza de valores morais, políticos e estéticos. Poderíamos confiar simplesmente que a legislação gramatical que rege nossa comunicação cotidiana seria capaz de garantir um acordo tácito? É claro que sempre falo com o outro a partir do jogo compartilhado do senso comum. É o que já nos ensinava Kant em seu §40 da *Crítica da faculdade de julgar*:

O entendimento humano que, como meramente são (ainda não cultivado), é considerar o mínimo que se pode esperar de quem aspira a ser qualificado de homem (...) por *sensus communis* há que entender a ideia de um senso comunitário, quer dizer, de uma faculdade de julgar que em ideia (a priori) se atém em sua reflexão ao modo de representação dos demais, com o objetivo de ajustar, por assim dizer, seu juízo à razão humana total, subtraindo-se assim à ilusão que, procedente de condições pessoais subjetivas facilmente confundíveis com as objetivas, poderia exercer influência perniciosa no juízo.

Sem dúvida, devido ao caráter intersubjetivo da vida social, nunca estamos completamente abastados de um senso comum que permite e baliza o entendimento cotidiano: “*Numa palavra, se o senso comum não garante fundamento ou o caráter apodítico ao conhecimento, não deixa de ser condição de possibilidade do exercício do julgamento em geral, em termos rigorosamente kantianos*” (PRADO JR, 2006, p.45). Todavia, é preciso reconhecer que se tal senso comum é condição necessária para o debate entre ideias, ele não é condição suficiente quando nos encontramos em uma discussão complexa, por exemplo sobre preconceito de gênero e raça, ou a importância do governo Lula para a história do Brasil. Nesses casos, a qual “senso comum” poderíamos nos voltar a fim de construir um consenso?

Nesse sentido, como afirma Safatle (2011b, p.278), desde sempre valores complexos como os de “bem comum”, “liberdade”, “felicidade”, “justiça”, “ação política”, se constituíram de forma conflituosa, tornando-se pontos de dissenso e conflito social. Além disso, a história não deixa de nos lembrar como definir tais valores marca, sobretudo, um processo de imposição de determinada visão de mundo e forma hegemônica de vida como solo e regra de orientação e conduta coletiva. Não estamos, aqui, exatamente no ponto de coerção que Nietzsche descrevia como a “*obrigação de mentir em rebanho?*” Nesse caso, é preciso que sejamos capazes de pensar *rigorosamente ao mesmo tempo* os jogos de verdade e os conflitos de interesse que se enlaçam na

construção deste sempre frágil senso comum que nos permite viver em sociedade. Senso comum que não está na base do pensamento – ilusão cara ao fundacionismo comunicativo – mas antes, é aquilo que é produto de um acordo histórico sempre tenso em que as relações de poder, as valorações morais e o jogo de interesses tecem um campo conflitual onde entram em cena todos aqueles “móviles patológicos” que a reflexão deontológica gostaria de manter para fora do solo mínimo do discurso. Em uma palavra: *o discurso comum é indissociável de uma política, de uma forma de vida*. Eis a tese central que liga a genealogia de Foucault às reflexões entre linguagem e poder em Bento Prado Júnior.

Caso essa perspectiva seja aceita, entendemos como já nos encontramos distantes das exigências de uma filosofia da comunicação:

“(…) nem mesmo aquele que salta fora da argumentação de maneira consequente consegue saltar fora da prática comunicacional cotidiana; ele permanece preso aos pressupostos desta – estes, por sua vez, são pelo menos parcialmente idênticos aos pressupostos da argumentação em geral.” (HABERMAS, 1989, p.123)

A pressuposição, da ética do discurso, é de que se o senso comum é construído pelas regras elementares do uso da linguagem, consequentemente, ele é também o solo fundamental para toda e qualquer atividade minimamente racional. No entanto, como nos lembra Bento Prado, *“qual é, com efeito, o sentido do recurso ao chão da humanidade mínima como solo da universalidade da Razão, se não o de amarrar, de fundar sentido e verdade ao rez-de-chausée d’une théorie rustique? Metafísica do Folklore?”* (PRADO JR, 2006, p.46). Que a legislação da linguagem nos dê a legislação da verdade, ora, não é exatamente este pré-suposto ponto de partida que deveria ser problematizado por uma investigação que se quer crítica e não dogmática? Lição que Adorno já nos dera de forma clara: *“o único pensamento não-ideológico é aquele que não pode reduzir-se a seus “operational terms”, antes, intenta levar a coisa mesma àquela linguagem que está, normalmente, bloqueada pela linguagem dominante”* (ADORNO, 1962 p.23). Pois, para uma crítica imanente e concreta da realidade social, é fundamental recuperar os modos e as relações sociais em que as próprias categorias através das quais organizamos nossos discursos e nossas produções culturais se constituem.

Isso porque quando nos encontramos no torvelinho de pressupostos diferentes, no confronto entre imagens de mundo divergentes, não jogamos o mesmo jogo de verdade, pois não obedecemos às mesmas regras. Neste momento, não é apenas o entendimento

comunicacional transparente que está em jogo, mas também, o campo da persuasão que é o domínio do combate, da estratégia, da autoridade e da violência; lógica de conversão, ou supressão, do outro. Note-se bem, o horizonte de um senso comum em que os homens poderiam viver de forma razoável não é descartado, mas sim, relativizado sob o fundo de um pluralismo agonístico que cinge todo consenso, dotando o campo do discurso de uma dinâmica relacionada às lutas concretas de resistência, invenção e divergência político-morais. O diálogo, *em situações materiais complexas*, é um embate:

E o problema é de reintroduzir a retórica, o orador, a luta do discurso no interior do campo da análise, não para fazer como os linguistas, uma análise sistemática de procedimentos retóricos, mas para estudar o discurso, mesmo o discurso de verdade, como procedimentos retóricos, maneiras de vencer, de produzir acontecimentos, de produzir decisões, de produzir batalhas, de produzir vitórias. Para “retorizar” (“*rhétoriser*”) a filosofia. (FOUCAULT, 2001a, p. 1052)

Não reconhecer este nível de luta e coerção que se impõe na “universalidade pacífica do comum” é perpetuar a coerção muda, transformando aquilo que é metafisicamente neutro e que diz respeito ao campo do político, em algo estável e que afirma tanto o campo das seguranças dogmáticas de um discurso, quanto os imutáveis privilégios sociais de determinados grupos. Quando ignoramos a força das palavras encontramos como destino a estúpida e silenciosa violência das coisas, a *bêtise* cotidiana transformada em lei. Não há relativismo nenhum aqui, pois o que se tenta fazer é apenas combater esta ilusão inevitável de tomar o senso comum como um *nomos* intransponível para o pensamento, ilusão que sempre começa com a inocente locução “*todo mundo sabe...*”, mas logo constitui um fundo de premissas não criticadas que se apresenta como horizonte natural para todo saber razoável:

Quando a filosofia assegura seu começo com pressupostos implícitos (...) ela pode, portanto, bancar a inocente, pois nada guardou, salvo, é verdade, o essencial, isto é, a forma deste discurso. Então, ela opõe o “idiota” ao pedante, Eudóxio a Epistemon, a boa vontade ao entendimento excessivo, o homem particular dotado apenas de seu pensamento natural ao homem pervertido pela generalidades de seu tempo. A filosofia se coloca do lado do idiota como de um homem sem pressupostos. Mas, na verdade, Eudóxio não tem menos pressupostos que Epistemon; ele os tem, só que sob outra forma, (...), a forma de um pensamento natural que permite à filosofia parecer começar sem pressupostos. (DELEUZE, p.190, 2009)

O que a genealogia coloca em suspeita são exatamente essas zonas de conflito entre pressupostos que marcam as fronteiras e os limiares entre jogos de verdade distintos. Afinal, não devemos reconhecer aí a força e a expectativa de confronto que corre dentro de todo discurso, esse caráter de poder que dá à palavra sua capacidade performativa de

reconfigurar um novo limite para o consenso a partir de um embate entre posições? “Porque temos aí uma prática e uma teoria do discurso que é essencialmente estratégica; estabelecemos discursos e discutimos, não para chegar à verdade, mas para vencê-la” (FOUCAULT, 2001a, p.1051). Nesse caso, como insiste Bento Prado, percebamos como a persuasão é oposta, por definição, à ideia de fundamentação; e a filosofia, como qualquer saber discursivo, deve mais a imposição de sua perspectiva do que ela gostaria de assumir:

Numa palavra: se tenho que persuadir alguém, é porque não tenho (nem posso ter) fundamento ou razões para convencê-lo. Persuadir alguém é leva-lo a admitir, justamente, o que não tem base, uma “mitologia”, algo que está muito além, ou aquém, da alternativa entre o verdadeiro e o falso, o racional e o irracional ou, melhor dizendo, entre a sensatez e a loucura, entre o Cosmos e o Caos. Muito mais que a Razão, na persuasão, está envolvida a autoridade, a assimetria entre aquele que ensina, mesmo recorrendo à violência, e o aprendiz – a mesma assimetria que existe entre o missionário e o nativo. Ainda mais uma vez (...) ir em direção ao fundamento é cair no abismo sem fundo. (PRADO JR, 2006, p.48)

Reconhecer tais colocações não implica uma frágil e pós-moderna ética da tolerância, tampouco a fragmentação total e a impossibilidade de um acordo mútuo. Simplesmente, trata-se de realizar uma desmontagem crítica das dicotomias estritas entre saber e poder que, como vimos, rondam a filosofia desde o seu início como uma suposta imagem natural do pensamento. Em seu lugar, surge uma imagem difusa em que não podemos ter plena certeza de nossas razões e de seu potencial emancipador. Entramos no jogo da crítica desarmados de uma segurança ontológica para a moral e de um *telos* definitivo que dite a norma do progresso histórico. Para alguns, é certo, esta obscuridade apenas marcaria o paradoxo e os limites de tal investigação. Todavia, poderíamos sustentar que o conceito de crítica que precisamos é um conceito de contornos pouco nítidos. Ora, um conceito não plenamente definido ainda é um conceito? E por que não⁷⁹?

4.3.4 Filosofar é pensar contra si mesmo

Podemos, sem dúvida, substituir com vantagem uma imagem clara por uma imagem difusa. Esta não é, rigorosamente falando, uma exigência para uma modernidade

⁷⁹Como nos lembrava Wittgenstein: “Pode-se dizer que o conceito de “Jogo” é um conceito de contornos pouco nítidos. Mas um conceito pouco nítido é ainda um conceito? É um retrato difuso, ainda a imagem de um homem? Pode-se sempre substituir com vantagem uma imagem difusa por uma imagem nítida? Não é muitas vezes a difusa aquela de que nós precisamos?” (WITTGENSTEIN, 2009, §71)

que aprendeu a desconfiar das definições estritas e das dicotomias analíticas como locais privilegiados da reificação e do discurso ideológico? Nesse caso, é muitas vezes uma imagem difusa de crítica que nós realmente precisamos, uma crítica que tem como condição *a possibilidade da razão pensar contra si mesma*.

A modernidade, para Foucault, é indissociável de *um mal-estar na filosofia*: sem a antiga certeza do fundamento e a glória do saber absoluto, o filósofo suspeita da razão. Mas, então, por que fazer filosofia? Talvez porque seja possível transformar esta impossibilidade em sua própria razão e condição de ser:

Eu acredito que a chantagem que encontramos comumente ao que concerne toda crítica da razão ou toda interrogação crítica sobre a história da racionalidade (ou você aceita a razão, ou você cai no irracionalismo) faz como se não fosse possível fazer uma crítica racional da racionalidade, como se não fosse possível fazer uma história racional de todas ramificações e de todas as bifurcações, uma história contingente da racionalidade. (...) Razão cuja autonomia das estruturas traz consigo a história dos dogmatismos e dos despotismos – uma razão, conseqüentemente, que não tem efeito emancipador que a condição de se libertar de si-mesma. (FOUCAULT, 2001b, p.1259)

A “*chantagem a la Aufklärung*”, em última análise, quer nos fazer crer que esse tipo de aposta conduz a crítica a um beco sem saída, afinal, ela tensiona o pensamento a ponto de produzir *uma aporia* aparentemente insustentável: se a reflexão não pode garantir o fundamento seguro a orientar nossos projetos de emancipação, se a forma histórica da razão está sempre envolta em suspeitas quanto à indissociabilidade com as relações de poder, o melhor seria calar-se. Entretanto, a função da aporia na atividade filosófica é conhecida ao menos desde Sócrates: ela não visa indicar uma base infalível para a práxis, antes, ela nos retira do solo de nossas ignorâncias travestidas de saber. Meticuloso exercício de atenção que dá origem a um diagnóstico do presente: uma suspeita se lança sobre aquilo que somos, fazemos e pensamos de nós-mesmos.

Vale a pena enfatizar tal movimento de crítica de si, pois ela parece ser condição para que possamos estar atentos a violência e irracionalismo próprios à razão. Caso contrário, deveríamos suspeitar se a distinção pura e estrita entre razão e violência não nos é útil apenas para distinguirmos “*a violência que consideramos legítima e aplicamos contra o outro, daquela que julgamos como inaceitável porque praticada contra nós*”. Em outras palavras, muitas vezes ela é apenas “*uma maneira astuta de legitimar como norma o caráter “não coercitivo” de nossas coerções*” (SAFATLE, 2011b, p.280) Ora, mas este movimento de prudência e reflexão não é, em última análise, o mais adequado a uma imagem de razão esclarecida?

Por fim, contra a malícia inerente ao argumento da contradição performativa, não cabe resposta. Toda armadilha apenas funciona quando interagimos com ela. A questão é, antes, desarmar tal argumento a partir de uma correção na linha de interpretação da função de uma crítica: pois, esta pode ser compreendida não *apenas*, como queria Kant, a partir de seu caráter normativo; mas, *também*, como encontramos em Nietzsche, isto é, como uma *suspeita dos valores incondicionados da razão*, como um *desmascaramento da violência que pulsa em nossas convenções naturalizadas*. Sem compreender este distanciamento de Foucault em relação ao caráter normativo do conceito de crítica pressuposto pela filosofia de Kant, há um grande risco de nada compreender de sua experiência intelectual, rebatendo sobre sua obra exigências inerentes à doutrina transcendental das quais ele sempre delimitou distâncias muito claras. Como ele próprio nos diz em um comentário definitivo: “*Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida na forma da limitação necessária em uma crítica prática na forma da superação (franchissement) possível.*” (FOUCAULT, 2001b, p.1393, grifo nosso) O que traz como consequência decisiva que

“a crítica não vai mais se exercer como pesquisa de estruturas formais que tenham valor universal, mas como investigações históricas sobre os acontecimentos que nos levaram a nos constituirmos e reconhecermos como sujeitos do que nós fazemos, pensamos e dizemos. **Neste sentido, esta crítica não é transcendental e não tem por fim tornar possível uma metafísica; ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método.** Arqueológica – e não transcendental – no sentido que ela não procurará esclarecer as estruturas universais de todo conhecimento ou de toda ação moral possível; mas sim de tratar como acontecimentos históricos os discursos que articulam o que nós pensamos, dizemos e fazemos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que nos é impossível de fazer ou conhecer; antes, ela extrairá da contingência que nos fez ser o que nós somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que nós somos, fazemos e pensamos. (FOUCAULT, 2001b, p.1393)

Foucault recusa a velha armadilha de estar do lado, ou contra o Esclarecimento, *transformando o próprio conceito de crítica*. O que está em jogo, doravante, é um gesto de atualização em que seguimos de forma atenta um pensamento no mesmo movimento em que modificamos aquilo que já não condiz com as exigências do presente: “*eu não sei se devemos dizer hoje em dia que o trabalho crítico implica a fé nas luzes; ele necessita sempre, acredito, do trabalho sobre os nossos limites, isto é, um trabalho paciente que dê forma à impaciência da liberdade*” (FOUCAULT, 2001b, p.1397). Paradoxal movimento que é condição, no caso de Foucault, para o desenvolvimento de uma austera crítica racional da razão. Crítica que visa abrir, ao menos, um espaço de indeterminação

no fluxo coletivo do discurso, ensaiando a possibilidade, enfim, de um *contradiscorso imanente a própria razão*⁸⁰.

⁸⁰ Sobre isso, ver PRADO JUNIOR (2008, p.339-347)

5.

O QUE FAZ UM DISPOSITIVO?

Mas o que pode um corpo, ninguém até agora determinou.

– Baruch Spinoza

Ele não conhece a própria sentença? Seria inútil enunciá-la. Irá experimentá-la na própria carne.

– Franz Kafka

O conceito de dispositivo, sem dúvida, marca todo um grupo dos mais importantes pensadores franceses pós-maio de 68. Contrapondo-se à *estrutura* e à primazia dada ao significante e sua lógica da falta/substituição, assim como ao aspecto formalista e abstrato ainda muito marcante nas reflexões estruturalistas, a filosofia francesa contemporânea irá privilegiar, a partir da década de 70, o desenvolvimento de uma pragmática do discurso em que a perspectiva estratégica das tecnologias de poder e as lutas e conflitos concretos inerentes à dinâmica social se tornam fundamentais para uma análise mais precisa e acurada da heterogênesse constitutiva da realidade. Realidade pensada, sobretudo, a partir dos conceitos de *multiplicidade e relações de força*.

Primeiramente, Deleuze e Guattari, em *L'anti-oedipe*, irão opor o maquínico à estrutura, o construtivismo do desejo à falta da cadeia significante, as singularidades pré-individuais e as multiplicidades comunitárias ao falo e a territorialização edípica-estatal. É no livro de 72 que encontramos pela primeira vez um uso consistente do termo dispositivo, ainda que Deleuze-Guattari privilegiem, com o passar do tempo, a palavra *agenciamento*. Jean-François Lyotard em *Dispositifs pulsionnels* (73) e *L'économie libinale* (74) também irá armar suas oposições ao desenvolver uma crítica bastante original do capitalismo avançado, articulando a dinâmica libidinal da constituição subjetiva com as exigências próprias aos processos de racionalização, recuperando e transformando a boa e velha tradição freudo-marcusiana baseada na interface entre psicanálise e teoria social.

No mesmo período, Foucault rompe definitivamente com qualquer referência ao estruturalismo, enfatizando cada vez mais a urgente necessidade de (re)pensar as *relações de poder* não mais partindo de noções advindas do marxismo e da teoria política clássica. O dispositivo surge, então, como o objeto privilegiado de suas descrições genealógicas:

dispositivo psiquiátrico-jurídico, dispositivo panóptico-penal, dispositivo de sexualidade, dispositivo de segurança, dispositivo de governamentalidade.

Orientando-se dentro deste contexto mais amplo que marca a filosofia francesa pós-68, cabe perguntar qual a importância e a singularidade do dispositivo dentro da experiência intelectual de Michel Foucault. Afinal, como afirma Deleuze, “*a filosofia de Foucault apresenta-se normalmente como uma análise de dispositivos concretos, (...) trata-se de uma filosofia do dispositivo*” (DELEUZE, 1989, p.185-86). Também Giorgio Agamben irá destacar o dispositivo foucaultiano como “*um termo técnico decisivo na estratégia do pensamento de Foucault*” (AGAMBEN, 2009, p.2). Todavia, como ambos pensadores sublinham, Foucault nunca definiu de forma estrita tal conceito. O dispositivo conhece variações e contornos pouco nítidos. Talvez por isso, podemos encontrar, ainda hoje, uma série de comentários em que o termo dispositivo simplesmente não é discutido, ou não é nem mesmo citado. De nossa parte, gostaríamos de mostrar neste capítulo como partindo de tal conceito é possível esclarecer uma série de pontos decisivos para uma compreensão mais ampla da genealogia foucaultiana.

Tendo em vista tal objetivo, veremos primeiramente como o dispositivo marca de forma exemplar a viragem dita genealógica ao introduzir o problema da *finalidade estratégica* dos discursos e das práticas, ao mesmo tempo em que recoloca a questão da determinação recíproca entre elementos discursivos e não-discursivos a partir do primado das relações de força. Foucault, então, distancia-se do estilo transcendental de busca pelas condições de possibilidade de um discurso para enfatizar o problema das *condições de gênese* internas aos dispositivos estudados.

A partir desta definição mais ampla, passaremos para uma descrição concreta do dispositivo foucaultiano a partir de dois eixos que lhe são constitutivos: (1) seu regime discursivo capaz de exprimir a verdade de um sujeito; (2) complexo de práticas de governo capazes de determinar as condutas individuais e coletivas.

Dupla articulação do dispositivo através da qual Foucault introduz dois conceitos marcantes de sua genealogia: *o corpo e a vida*. Estamos, aqui, no cerne da relação entre saber-poder desenvolvida durante toda década de 70; mas, sobretudo, estamos no interior deste núcleo em que verdade, relações de poder e práticas se intra-relacionam dando origem a uma complexa *genealogia do sujeito moderno*.

5.1.1 O maquínico e o atual

Em uma esclarecedora entrevista datada de 1977, Foucault afirma que a introdução do conceito de dispositivo como objeto privilegiado da descrição genealógica visava *complementar* o conceito de *episteme*, este ainda pensado de forma exclusivamente discursiva: “o que eu chamo de dispositivo é, em todo caso, mais geral que a episteme. Esta é um dispositivo especificamente discursivo, enquanto o dispositivo é discursivo e não-discursivo, seus elementos são mais heterogêneos” (FOUCAULT, 2001b, p.301). Muitos comentadores irão apoiar-se em passagens como essa para sugerir que a arqueologia se definiria por uma investigação sobre o discurso, enquanto a genealogia se debruçaria sobre as práticas⁸¹. Esta é uma simplificação falsa, pois Foucault já estudara, durante a década de 60, dispositivos como a psiquiatria (*História da loucura*) e a clínica médica (*O nascimento da clínica*). Na verdade, sua arqueologia já era atravessada por uma tensão entre elementos discursivos e não-discursivos, ainda que a ênfase estivesse posta sobre o problema da ordem intrínseca ao discurso, ligando a arqueologia de Foucault a uma problematização dos sistemas de possibilidade do saber.

Mas, se é assim, como então bem definir a especificidade do dispositivo a partir da década de 70? Três são os pontos destacados por Foucault para esclarecer tal questão:

1) primeiramente, podemos dizer que o dispositivo é um conjunto (“*ensemble*”) construído através de sínteses, entendendo tais sínteses como a ligação entre elementos que são aproximados e relacionados instaurando uma consistência que permite o surgimento de novos discursos, práticas e condutas de vida. De maneira genérica, digamos que o dispositivo é *relacional e imanente à multiplicidade que compõe o corpo social*:

(...) o que eu tento determinar com esse nome (dispositivo) é um conjunto rigorosamente heterogêneo, que comporta discursos, instituições, padrões arquiteturais, regulamentos, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, em suma: o dito e o não-dito, eis os elementos de um dispositivo. (FOUCAULT, 2001b, p.298)

2) os dispositivos não têm modelo prévio e nem esquema *a priori*, pelo contrário, ele comporta os *a priori históricos* descritos pela arqueologia envolvendo-os na rede (“*reseau*”) concreta das relações de poder e de seus efeitos. História social e história dos discursos se encontram em um conceito que permite pensá-las de forma *simultânea*: “Entre técnicas de saber e estratégias de poder, nenhuma exterioridade; mesmo que cada

⁸¹Sobre isso ver por exemplo Habermas (2003) e Honneth (1991).

uma tenha seu papel específico e que se articulem entre si a partir de suas diferenças” (FOUCAULT, 2010b p.109).

3) em terceiro lugar, Foucault destaca uma viragem que caracteriza sua genealogia. Pois um dispositivo “tem por função maior responder a uma urgência social” e, portanto, ele tem “*uma função estratégica dominante*” (FOUCAULT, 2001b, p.299). Questão rigorosamente política que estava ausente na descrição das *epistemes*. Em outras palavras, não se trata mais de apenas decupar as condições de possibilidade de um saber. Isto porque ainda que estas condições sejam necessárias, *elas não são suficientes* para nos explicar a *gênese* e a *finalidade* deste, ou daquele, discurso. É precisamente a descoberta deste limite intrínseco às análises das práticas discursivas que fará com que Foucault centre suas pesquisas sobre o poder enquanto elemento formador. Há um “*imperativo estratégico*” que funciona tal como a “*matriz de um dispositivo*”, o que insere dentro das análises de Foucault a necessidade de pensar a finalidade tática e instrumental das tecnologias de poder, sua posição e função dentro da dinâmica material de reprodução social para que a relação com o saber e sua expressão discursiva possa ser analisada também segundo o viés político-moral.

Tal passagem de um questionamento crítico em busca das condições de possibilidade dos discursos com pretensão à verdade (saber) para um campo genético em que se coloca em jogo o aspecto produtivo das relações de poder fica bastante clara na aula de 7 de novembro de 1973 do curso *O poder psiquiátrico*:

O dispositivo de poder como instância produtora da prática discursiva. É nisso que a análise discursiva do poder estaria, em relação ao que chamo de arqueologia, num nível – a palavra “fundamental” não me agrada muito -, digamos num nível que permitiria apreender a prática discursiva precisamente no ponto em que ela se forma. A que devemos referir, onde devemos procurar essa formação da prática discursiva? (...) Ou seja: em que medida um dispositivo de poder pode ser produtor de certos números de enunciados, de discursos e, por conseguinte, de todas as formas de representações que podem posteriormente se formar a partir daí. (FOUCAULT, 2012, p.17)

Disso se segue que as perguntas fundamentais da genealogia foucaultiana não serão feitas a partir de uma hermenêutica da cultura, de seu sentido e não-sentido, do primado de alguma categoria enunciativa como referencial para a compreensão da realidade. Privilegia-se, pelo contrário, uma pragmática concreta, um feixe de perguntas funcionais que visa apresentar a trama da construção de todo dispositivo de governo e administração sociopolítico: o *que faz* tal dispositivo ao ligar este discurso àquele objeto

específico? A quais *demandas e necessidades* históricas, econômicas, sociais e culturais ele responde? Como ele *funciona* no controle, na disciplina e gestão das condutas coletivas (população) e individuais (sujeito)? Quais são os *interesses políticos-morais* que o justificam? A *quem* o dispositivo atende? Como podemos *transformá-los*, conectando-os a outras forças, dando a eles *novas* funções estratégicas?

Não perguntar pelo sentido, mas pela função social é uma orientação decisiva nas pesquisas de Foucault a partir da década de 70 e, de certa forma, de todo um momento próprio à filosofia francesa da época. Como afirma Bento Prado Júnior (1980, p.16), os dispositivos serão doravante descritos como “*máquinas, aparatos, engrenagens*”, em que o importante são as relações que eles estabelecem, “o *input e output* de fluxos de informações”, ordens e poderes que costuram a intrincada teia da governamentalidade. As metáforas energéticas, maquinicas e militares transbordam em todas as direções do discurso filosófico. Primeiro pressuposto da genealogia do poder, a história social é um campo que pode e deve ser racionalizado segundo a lógica agonística da dominação e da resistência, do confronto e da estratégia:

Daí a recusa das análises que se referem ao campo simbólico ou ao campo das estruturas significantes, e o recurso às análises que se fazem em termos de genealogias das relações de força, de desenvolvimento estratégico, de táticas (...)A história não tem "sentido", o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas. Nem a dialética (como lógica de contradição), nem a semiótica (como estrutura da comunicação) não poderiam dar conta do que é a inteligibilidade intrínseca dos confrontos. A "dialética" é uma maneira de evitar a realidade aleatória e aberta desta inteligibilidade reduzindo-a ao esqueleto hegeliano; e a "semiologia" é uma maneira de evitar seu caráter violento, sangrento e mortal, reduzindo-a à forma apaziguada e platônica da linguagem e do diálogo (FOUCAULT, 1979, p.5).

Todavia, seria um erro ver nisso o casamento entre o pensamento de Foucault e a velha tradição mecanicista francesa, ou mesmo com o pensamento bélico de um Clausewitz e o decorrente niilismo de tal posição. Seguindo ainda Bento Prado, digamos apenas que os dispositivos estão para além da binária alternativa entre vitalismo e mecanicismo. Na verdade, eles se estruturam - como as epistemes - “sobre o fundo do entrecruzamento entre contingência e necessidade” (PRADO JR, 1980, p.16). A ideia central é mostrar como um dispositivo não é definido por um princípio de razão suficiente, universal e ahistórico, mas sim por um *princípio de razão contingente* que o ata à urgência

de uma história social marcada por transformações e acontecimentos, por lutas e relações de poder em contante transformação.

Sobre isso, Foucault afirma que é da tensão entre forças que compõe um horizonte histórico que os dispositivos emergem (FOUCAULT, 2001a, p. 1009). Como se todo dispositivo tivesse seu fulcro de aparecimento nas relações agonísticas que compõem o tecido social. Conseqüentemente, em nada os dispositivos se destinam à perenidade, ou a serem reagrupados em sínteses progressistas, mas sim a responder sistematicamente a uma demanda histórica, concreta e local. Eis o motivo pelo qual a história do dispositivo é escrita como uma frágil e acidentada história das formas de racionalidade (FOUCAULT, 2001b, p. 1260). Formas de racionalidade que estabelecem regularidades, complementariedades, hierarquias, comandos, limites, normas, instituindo um campo de consistência para a produção de saberes e a legitimação de práticas políticas, sociais e culturais. Como Agamben sugere, o dispositivo foucaultiano parece, nesse sentido, encontrar ressonância direta com a ideia “*de positividade histórica*” do jovem Hegel:

comum a esses termos é a referência a uma *oikonomia*, isto é, a um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo o objetivo é de administrar, governar, controlar e orientar, em um sentido em que supõe útil, os comportamentos, os gestos e os pensamentos do homem. (AGAMBEN, 2009, p.23)

Daí porque a ideia de uma “*ontologia de nós-mesmos*”, que surge na década de 80, seja indissociável da confrontação com estes dispositivos através dos quais um espaço-tempo cultural traça o seu próprio rosto constituindo-se de forma imanente. O que está em jogo na genealogia de Foucault é, rigorosamente, esta relação entre a virtualidade daquilo que poderíamos materialmente ser e os limites estabelecidos pelas formações históricas de saber-poder: “Quem sou eu, então, que pertenço a esta humanidade; que estou sujeito ao poder da verdade em geral e das verdades em particular?” (FOUCAULT, 1990 p.46).

Nessa circunscrição histórico-crítica própria à genealogia, joga-se também a recusa de Foucault em pensar através de categorias gerais como Razão, Poder, Todo, Verdade, Sujeito, etc. Todavia, como explica Agamben, isto não significa que no seu pensamento não existam noções operativas de caráter geral: “os dispositivos são precisamente o que na estratégia foucaultiana ocupa o lugar dos universais” (AGAMBEN, 2009 p.7), assim como as *epistemes* ocupavam o lugar das categorias *a priori* na arqueologia. No lugar da imobilidade atemporal e categórica, encontramos *processos relacionais e singulares* de diferenciação, sistematização, verificação,

subjetivação e objetivação imanentes às séries históricas analisadas, às relações de poder e à multiplicidade dos vetores formadores da sociedade. É através da análise dos dispositivos que a genealogia foucaultiana articula história, realidade social e produção da subjetividade.

Tal precisão é importante, pois como sublinham Gilles Deleuze (1989) e Maurice Blanchot (1986), o *nominalismo* de Foucault não se diz na recusa ingênua de qualquer conceito geral e, por isso, o nominalismo da genealogia não constitui uma quebra com as análises dos sistemas de saber da década de 60. A verdadeira questão continua a ser determinada em torno do limiar entre continuidade e descontinuidade, isto é, como aquilo que tomamos como “universais” conhece uma linha histórica de transformações a partir das quais a *diferença* emerge constantemente.

Fiel à imagem de história desenhada pela arqueologia, encontramos por toda a obra de Foucault uma concepção sincopada do tempo histórico, marcada por continuidades descontínuas que descartam um suposto progresso garantido por uma interpretação triunfante da história. Ao se esforçar em captar a efetividade na emergência de seu vir-a-ser a astúcia de Foucault é realizar uma história racional da razão que desconfia de si mesma, de seus ardis e estratégias político-morais. A partir de então, muitos avanços humanísticos se revelam, ao mesmo tempo, como o aprofundamento e a utilização de valores de controle e gestão social. Exigência ética, doravante a história será escrita do ponto de vistas dos perdedores, como que a contrapelo: história do louco, da criminalidade, do desvio da norma heteronormativa, da marginalização racial, etc.

A decisão estratégica de contar a história da razão pelo seu avesso traz à cena um signo maior da genealogia que é a orientação em direção ao *problema da atualidade de uma questão histórica*, problema que deve ser rigorosamente distinguido da banal “presentificação do passado”⁸². Pensar o dispositivo é indissociável de uma sensibilidade ampliada para o presente, assim como de uma crítica renovada de todo e qualquer falso universalismo cultural. Contra a imagem de uma acumulação na história, esse tradicional conceito museológico e conservador da cultura, Foucault insiste na potência crítica da historicidade dos dispositivos através da ideia de atualidade (*actualité*).

Jeanne Marie Gagnebin mostrou como tal palavra traz em sua raiz semântica o “vir-a-ser de uma potência, o *Actu*” (2014, p.204.). Essa “*actu-alidade*” designa a

⁸²Sobre isso, devo marcar minha dívida com a reflexão sobre o conceito de história e atualidade em GAGNEBIN (2014) p.197-217. Recupero aqui alguns pontos importantes de suas análises de Benjamin para pensar a genealogia de Foucault.

fulgurância de um passado que ressurge no seio do presente levando este a uma outra concepção de sua história à luz intempestiva daquela irrupção. Sobre isso, cabe lembrar com Bernstein (1994) e Saar (2007) que a genealogia não é nem apenas historiografia, nem pura filosofia, mas uma nova forma de relacionar o histórico e o filosófico, o documental e o analítico. *Genealogias* podem e devem ser compreendidas como críticas rigorosas do presente a partir da construção de *imagens e ficções de forte apelo retórico*: elementos intensivos que fundamentalmente transformam nossa concepção sobre aquilo que falam. Eis a lição de Nietzsche retomada por Foucault.

O passado recuperado pela genealogia, portanto, não diz respeito a uma temporalidade indiferente que precede o presente no correr monótono da linearidade totalizante da narrativa. Pelo contrário, como explica Gagnebin, “passado e presente, exatamente porque apartados e distantes, interpelam-se mutuamente” gerando uma forma de ficção mnêmica que desaba sobre o hoje como um temporal, clareando os limites e horizontes de nosso tempo. Diferentemente das representações oficiais científicas – “que possuem forte caráter ideológico em sua manutenção e imposição do status quo” (GAGNEBIN, 2014, p.204) – tal concepção genealógica de atualidade subverte a “verdadeira narrativa histórica” propondo outra compreensão do passado o que abre um espaço crítico em relação a nossa própria autocompreensão do presente.

Nesse sentido, a atualidade da história não se encontra na regularidade de determinados conteúdos caducamente universais. A genealogia de Foucault nos mostra não aquilo pelo quê o presente veio-a-ser, mas sim, aquilo pelo quê ele pode deixar-de-ser. Historicizar o pensamento e as práticas político-morais a partir dos dispositivos através dos quais as sociedades se dão sua própria norma de conduta, os sujeitos se constituem e as regras de convivência social são estabelecidas diz respeito a desencavar as arbitrariedades que sustentam as relações de poder de nossa sociedade, abrindo um espaço de fratura e suspeita na regularidade própria às convenções cotidianamente naturalizadas. Trata-se, portanto, de um *uso crítico da história*. A genealogia como história é um *fazer* indissociável de seus efeitos éticos e políticos para o *hoje*.

Dessa forma, diferentemente do que Paul Veyne (1995) propõe, o problema do “nominalismo” não é o que define as histórias foucaultianas. Se a genealogia se diz nesta busca por longas linhas de variação histórica é porque ela tem como fim fragmentar os velhos universais da metafísica assim como o grande tema da rememoração que totalizaria a história através de um sentido imanente e intrínseco. Nisso, a genealogia prolonga ainda mais a crítica de *As palavras e as coisas* às filosofias da história como o

positivismo e a dialética (FOUCAULT, cap.VII, 2007). Mas ao estilo “neutro” e propedêutico da arqueologia, a grande inflexão da genealogia *como história* diz respeito, sobretudo, ao princípio do devir e o *uso intempestivo* já indicado por Nietzsche em suas *extemporâneas*:

(...) pois não sei qual o sentido a filologia clássica poderia ter hoje, afora exercer uma influência extemporânea ao tempo [unzeitgemäss], isto é agir contra o tempo, portanto sobre o tempo e, esperemos, em prol de um tempo por vir. (NIETZSCHE, Schopenhauer Educador, §8)

5.1.2 “La généalogie est grise”

Vimos no capítulo 3 como a arqueologia era marcada por uma disjunção entre *ver e falar*, entre linguagem e experiência. Disjunção que permitia a Foucault criticar tanto a ideia de uma linguagem puramente representacional, quanto a categoria cognitiva da evidência. Mais do que isso, tal disjunção operava um movimento importante em que *entre* as exigências de um pensamento da experiência e os rigores de uma filosofia da linguagem, Foucault costurava uma astuta aporética capaz de problematizar os pressupostos dogmáticos de ambas as posições.

Com a entrada em cena do dispositivo, a problemática relação entre regimes escópicos e regimes discursivos torna-se inseparável de suas funções estratégicas dentro do corpo social, isto é, o jogo de verdade se constitui imanente à rede de relações de poder, daí a necessidade de um novo termo para designar tal conjunto heterogêneo. Devido a esta ênfase na funcionalidade dos dispositivos, a genealogia abdica da pergunta clássica - “o que é o poder?” - em favor de outras questões: “o que o poder faz”? “como ele se exerce?”. Os discursos e as práticas, o dito e o não-dito, não se determinam apenas nos termos epistemológicos da *receptividade e da espontaneidade* – como na *Erkenntnistheorie* kantiana - mas adquirem, também, as características básicas da dinâmica das relações de força exercida entre-corpos: *afetar e ser afetado*⁸³. Tal colocação é importante, porque ela permite uma distinção entre a potência própria de afetar e os jogos de dominação e resistência que se efetivam através dos dispositivos de saber-poder. Para a genealogia de Foucault, a característica própria aos corpos é, apenas, *estabelecer relações*. Que tais relações se constituam dentro de jogos de verdade e poder

⁸³Sigo aqui, amplamente, o comentário de Gilles Deleuze (2005).

dando origem às nossas experiências culturalmente partilhadas é uma consequência desta virtualidade relacional inscrita na multiplicidade material da qual parte a genealogia.

Por isso, é preciso deslocar a investigação da tensão entre experiência e linguagem, para caminhar em direção à *materialidade das relações de força*. O discurso deverá ser descrito em termos de seus efeitos, de sua capacidade de afetar um corpo: individual, ou social. Ao mesmo tempo, as práticas e tecnologias de disciplina e governamentalidade deverão ser analisadas em sua potência capaz de reconfigurar e dar origem a novos discursos e condutas. Desta forma, torna-se necessário pensar para além do viés arqueológico ainda muito marcado por problemas ligados exclusivamente ao campo do saber. Como muitos comentadores mostraram⁸⁴, o conceito de experiência vai paulatinamente desaparecendo da obra de Foucault a partir da década de 70, retornando com vigor apenas em seus últimos livros, já na década de 80: “*o movimento teórico da genealogia e seu novo foco na materialidade dos corpos e nas tecnologias de poder tornou difícil qualquer referência à experiência. Ela agora é pensada a partir do nexo poder-saber*” (LEMKE, 2011 p.28, grifo nosso). O que está em jogo, portanto, é a descrição de uma *physis* marcada pela mistura dos corpos. Corpos que tanto agem uns sobre os outros, como também afetam e são afetados pela ordem do discurso: profundo materialismo que está na base da genealogia de Foucault. Materialismo que é simétrico e complementa o “*il y a language*” que marcara a arqueologia da década de 60.

É a partir deste jogo conflituoso entre discurso e corpos que a investigação genealógica irá se desenvolver. Como *Vigiar e punir* mostrava, as tecnologias disciplinares são indissociáveis das formações discursivas correlacionadas. Pois, por um lado, não haveria enclausuramento, disciplina e administração, se tais práticas não se efetuassem a partir da formalização e estratificação de um saber. Por outro lado, sem a função estratégica e a motivação política social, como explicar o surgimento concreto de uma *ordem penal do discurso*? “*O poder como exercício, o saber como regulamento*”, sintetiza François Châtelet (CHÂTELET, 1985). Todo dispositivo funciona de forma bifocal, como uma cabeça de Janus: “*É que a diferença de natureza entre saber e poder não impede que haja pressuposições e capturas recíprocas, imanência mútua*” (DELEUZE, 2005, p. 82).

Contudo, apenas dizer isso seria insuficiente. As relações de saber e poder encontram-se entrelaçadas nos dispositivos, mas há, como em Nietzsche, uma

⁸⁴Ver, sobretudo, JAY (2005) e O’Leary (2008)

determinação prática-moral que é irreduzível às exigências da pura determinação teórica. Ora, como entender este primado da prática sobre o campo do conhecimento? É que, como F. Wolff insistia, a verdade dos discursos estudados por Foucault se produz no interstício entre duas séries autônomas: a arqueologia era marcada pela *inadequatio* entre aquilo que é visto e aquilo que é dito. Não há paralelismo, nem harmonia pré-estabelecida, na análise foucaultiana do saber. Logo, nesse caso é preciso uma instância capaz de produzir uma relação entre duas séries que respondem a condições que diferem e são autônomas. Pois tais sínteses seriam evanescentes caso não houvesse operações capazes de ligá-las e instituir uma regularidade, ainda que mantenham sua heterogeneidade fundamental.

Deleuze mostrou de forma absolutamente original como o que permite esta conjunção entre os elementos constitutivos do saber é precisamente o elemento dinâmico das relações de força/poder: tanto a *espontaneidade* de um discurso, quando a *receptividade* de um corpo, tanto a *prática* de uma disciplina, quanto a *plasticidade* da vida, derivam desses dois aspectos - a *capacidade de afetar e ser afetado* - que funcionam como suas *condições internas de determinação* (2005, p.85-90). Daí sua afirmação de que “a apresentação de puras relações de força” por parte da genealogia de Foucault “é análogo ao esquematismo kantiano”, pois tais relações *possibilitam a “síntese” da qual decorre o saber*” (DELEUZE, 2005 p.89).

A linguagem transforma um corpo, assim como uma prática pode determinar uma conduta, ainda que tratemos aqui de elementos claramente heterogêneos. Isto apenas é possível porque ambos os termos são atravessados pela possibilidade de afetar e ser afetado, ou seja, a potência de constituir uma *relação de determinação recíproca*: “Tudo é força em uma **relação essencial com outra força. O ser da força é o plural; seria propriamente absurdo pensar a força no singular**” (DELEUZE, 1970, p.3, grifo nosso). Consequentemente, o esquematismo aos moldes kantianos é reformulado, uma vez que não há nenhuma forma *a priori* que garanta de antemão a boa e verdadeira síntese. O que há são sínteses parciais que funcionam (*works*), que produzem efeitos e respondem a exigências sócio-vitais históricas bem determinadas. Neste vazio próprio ao fundamento do saber - anteriormente aberto pela arqueologia - Foucault instala, na melhor tradição nietzschiana, uma batalha, um embate em que corpos e discursos se enfrentam, se ferem e se capturam mutuamente. Em uma palavra, a síntese se torna inseparável de uma agonística intrínseca às relações materiais. Profunda recusa do hilemorfismo clássico com seu primado do elemento ideal sobre o material, Foucault segue aqui uma leitura

nietzschiana bastante influenciada por Deleuze: “*Nietzsche faz da síntese uma síntese de forças*” e nesse sentido ele efetua “*uma transformação radical do kantismo, uma reinvenção da crítica que Kant traía no mesmo momento em que a concebia; uma retomada do projeto crítico sobre novas bases e com novos conceitos é isto que Nietzsche parecia estar procurando*” (DELEUZE, 2010, p.59).

Pois, ao recusar esta dicotomia clássica entre linguagem e força, entre forma e matéria, entre alma e corpo, a genealogia de Foucault pode se ancorar *na multiplicidade de relações que se desdobram sobre um mesmo plano material*, o que permite a ele ultrapassar os velhos dualismos da tradição metafísica. Ao recusar a velha questão entre o Um e o múltiplo, a genealogia encontra outra fórmula para um materialismo histórico. Tal como na leitura deleuziana de Nietzsche, há a procura por um *campo genético* que não decalque do empírico suas próprias condições de possibilidade como no caso da doutrina transcendental. Como explica Lebrun (2006, p.564), o plano móvel, singular e concreto constituído pelas relações de força deixa de ser mera *hybris*, mero fundo trágico e indiferenciado - “*informe bárbaro que deve ser oposto ao Ser soberanamente individuado, à boa forma que a Razão dá ao caos*” - para tornar-se um campo impessoal e pré-individual, marcado por singularidades, afetos e relações corpóreas, em que os *processos* de objetivação de um objeto para a percepção, assim como a subjetivação de um sujeito do conhecimento e da *práxis* poderão acontecer. Processos feitos “*pouco a pouco, materialmente, constituindo os sujeitos a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, das matérias, dos desejos, dos pensamentos, etc*” (FOUCAULT, 1997 p.26). Em uma palavra: os jogos de verdade descritos pela arqueologia desdobram-se sobre o fundo impessoal das relações de força, as sínteses tornam-se plenamente imanentes e não mais fundadas de forma transcendental: a efetividade se expressa como um *working in progress*.

Nesse caso, as relações de poder deixam de ser compreendidas a partir do signo da violência e do irracional porque elas não estão em oposição ao saber. Pelo contrário, definidas pela potência de afetar e ser afetada, “*elas estão na gênese da produção de uma verdade enquanto fazem ver e fazem falar*” (DELEUZE, 2005, p.90). A verdade é produzida segundo imperativos práticos e, por isso, seu caráter deixa de ser o da “*certeza*” para se inscrever no signo do “*problemático*”. Distanciamo-nos de um pensamento marcado pela primazia da verdade:

Um dos traços dominantes da representação, como se sabe, é o total desconhecimento do que seja o problemático: cego à diferença de natureza

entre o problemático e o proposicional, o “representativo” só pode conceber o que ele chama de problema a partir de sua resolubilidade, como se o tema problemático não fosse mais que a sombra que a tese (proposicional) já projeta, tese que em breve lhe dará resposta. (LEBRUN, 2006, p.562)

Neste deslocamento entre Kant e Nietzsche que Foucault costura – tendo Deleuze como intermediador⁸⁵ - o saber já não é natural e inerente à natureza humana. Ele é “*uma centelha entre duas espadas*”, há sempre uma história de compromissos, interesses e necessidades em sua invenção:

Mais uma vez é preciso pensar em Kant, aproximá-lo de Nietzsche e verificar todas as diferenças. O que a crítica kantiana colocava em questão era a possibilidade de um conhecimento em-si, um conhecimento sobre uma verdade ou uma realidade em-si; (...) já para a genealogia o conhecimento é um efeito ou um acontecimento **que pode ser** colocado sob o signo do conhecer. O conhecimento não é uma faculdade, nem uma estrutura universal. (FOUCAULT, 2001a, p.1418, grifo nosso)

Note-se como Foucault diferencia dois planos de análise. Por um lado, Kant e sua pergunta – na primeira crítica - intrínseca ao campo do conhecimento, pergunta que

⁸⁵Como se sabe, umas das características mais importantes da leitura deleuziana de Nietzsche e que será amplamente adotada por uma série de autores – como Blanchot, Foucault e Klossowski – é sua crítica à interpretação heideggeriana a partir de uma apresentação reformulada do problema da *vontade de potência*. Deleuze insiste como é preciso entender que ao enfatizar a vontade como mundo - “*E sabeis sequer o que é para mim mundo? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda... quereis um nome para esse mundo? Esse mundo é a vontade de potência, e nada além disso!*” (NIETZSCHE, 1988, vol. 11, p.610) - Nietzsche nos indica aquilo que seria anterior ao surgimento de um ente que tem como essência o querer, pois se trata, antes de mais nada, de uma descrição da estrutura relacional e afetiva de toda posição do querer como vontade. Logo, “*a potência não é o que a vontade quer*”, mas ao contrário, o que quer na vontade. Ela na verdade designa “*as relações diferenciais de força presentes em determinado acontecimento*” (DELEUZE, 2003 p.189). Ou seja, vontade de potência não significa vontade que queira a potência, como se tratasse de alguma forma de objeto. Exatamente por isso, *Zaratustra* pode dizer que a expressão “*desejar a potência*” não faz nenhum sentido, assim como a expressão “*querer a existência*” (NIETZSCHE, 1974 p.238), pois como aquilo que já existe poderia desejar existir? Daí porque a vontade de potência não se confunde com mero desejo de dominação – como queria Heidegger - mas é o impulso da vontade para além de si mesma: “*procura por aquilo que lhe resiste, tal como o protoplasma quando estende seus pseudópodes e tateia à sua volta. A apropriação e incorporação são, sobretudo, um querer, um formar, conformar e transformar.*” (NIETZSCHE, 1988, vol.12, p.424) Não é outra a razão pela qual Nietzsche insistiu que o conceito de vontade de potência nos leva necessariamente para além da ideia de identidade, pois ela não nos reenvia para um eu auto-idêntico originário e fundamento de toda representação – em última análise efeito do jogo múltiplo das forças instintuais presentes – mas sim para o acontecimento atual, para uma relação genética que determina os sujeitos, os valores, as interpretações e perspectivas. Percebamos como estamos aqui distantes da tradição do *cogito*, seja em sua versão cartesiana, seja em sua versão crítica. Pois um dos aspectos fundamentais do conceito de vontade de potência é que ela problematiza de forma definitiva a ideia de unidade, ao propor uma síntese de força anterior à forma da consciência: “*nós somos uma multiplicidade que se imaginou como uma unidade*” (NIETZSCHE, 1988, vol.9, p.592). Foucault sempre marcará sua dívida com Deleuze - e também Bataille - quanto à leitura de Nietzsche. Reconhecimento de uma influência que talvez nos ajude a compreender esse comentário feito já ao final da década de 70 e, portanto, após o conhecido distanciamento entre ambos: “*Você fala de Deleuze que é evidentemente alguém muito importante para mim. Eu o considero o maior filósofo francês atual.*” (FOUCAULT, 2001b, p.589)

apenas pode ser feita pressupondo de antemão o valor de verdade e sua legitimidade transcendental, um pouco como na arqueologia; por outro lado, Nietzsche e a exigência de deslocamento da questão sobre a verdade para o campo prático como forma de lançar contra o conhecimento seus próprios pressupostos. Em Nietzsche a verdade se vê confrontada à própria exigência de justificar a razão de sua necessidade⁸⁶. Tal confrontação crítica tem como condição de possibilidade uma interpretação do conhecimento que nos diz que

(...) só há conhecimento sob a forma de um certo número de atos que são diferentes entre si e múltiplos em sua essência, atos pelos quais o ser humano se apodera violentamente de um certo número de coisas, reage a um certo número de situações, lhe impõe relações de força. Ou seja, o conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem se encontra situado. (FOUCAULT, 2001a, p.1419)

Essa interpretação da dinâmica de produção do saber permite a Foucault tomar distância das exigências e pressupostos de uma filosofia da representação. Ela constitui o ponto de partida da genealogia e, nesse sentido, ela é *“como que o a priori que a formação histórica (o saber) supõe”* (DELEUZE, 2005, p.91). Daí o claro comentário de Foucault:

(...) Parece-me preciso indicar que é antes do lado das relações de poder interiores à sociedade que se deve reencontrar o ponto de enraizamento externo de organização e desenvolvimento do saber. Como eu sou um pouco lento,

⁸⁶Aqui, segundo Deleuze, arma-se o ponto central da diferença com Kant. A doutrina e o método transcendental legitimam princípios que asseguram os *direitos da razão*. Já Nietzsche, como um genealogista, pergunta-se antes *pela gênese da crença na própria razão, na verdade, na moral, uma gênese do entendimento e de suas categorias*: quais são as relações de poder que se exprimem em determinada forma de racionalidade? Qual vontade se diz no acordo reto entre entendimento e verdade? Por que julgamos o verdadeiro como um valor supremo? Qual a origem de tal imagem dogmática do pensamento? Que tipologia vivente tal interpretação do mundo revela? Consequentemente, a pergunta pela legitimidade dos juízos sintéticos a priori que guiava a empreitada crítica de Kant é substituída por outra questão: (...) *é tempo, finalmente, de substituir a pergunta kantiana – “como são possíveis juízos sintéticos a priori?” – por outra questão: “por que é necessária a crença em tais juízos?” Isto é, de compreender que, para o fim da conservação de seres como nós, é preciso acreditar que tais juízos são verdadeiros.* (NIETZSCHE, JGB, §11) Nietzsche não procede como Schopenhauer em uma espécie de depuração da crítica tentando liberá-la de suas ambiguidades e compromissos morais teológicos. Ele leva ao limite as exigências críticas, reformulando-as inteiramente: *“os princípios em Nietzsche não são jamais transcendentais, eles são precisamente substituídos pela genealogia.”* (DELEUZE, 2010, p.104) Para Deleuze, em Nietzsche não há apenas uma linha de descendência kantiana, há também uma rivalidade, uma traição de seus pressupostos mais elementares. Pois, ao deslocar a atividade crítica para o campo dos valores, o filólogo alemão pode ampliá-la tocando os alicerces do pensamento ocidental, alicerces esses assegurados e legitimados pela crítica kantiana. A abertura originária, onde antes repousavam tranquilamente verdade, moral, bem e razão, é substituída por sínteses históricas, interessadas e agonísticas; o acordo natural entre faculdades capaz de devolver o pensamento sempre ao elemento do verdadeiro desaparece; o conhecimento é invenção (*Erfindung*) e não *Ursprung*: *“Eis a grande ruptura com a tradição da filosofia ocidental (...) o conhecimento não tem relações de afinidade com o mundo a conhecer (...) o mundo não procura absolutamente imitar o homem (...) não há nada no conhecimento que o habilite, por um direito qualquer, a conhecer esse mundo. Não é natural à natureza ser conhecida”* (FOUCAULT, 2001a, p.1414).

demorei bastante tempo para compreender isso, mas por fim, pareceu-me que era essencialmente do lado das relações entre saber e poder que poderíamos fazer a história desta encenação da verdade, história deste teatro da verdade (...) próprio ao ocidente. (FOUCAULT, 2001b, p.584)

Contudo cabe perguntar, aqui, se Foucault não estaria fazendo recurso a um *princípio* – o Poder - para explicar a constituição do saber e, concomitantemente, sair do impasse próprio à circularidade da reflexão transcendental. Ora, nesse caso, ele não recuperaria, no afã de escapar das aporias criticistas, a velha tradição essencialista metafísica, como que pela porta dos fundos, perpetuando-a de forma sorrateira? Tal questão, capciosa, deve ser desarmada a partir da ênfase dada por Foucault à ideia de *relação*. As relações de poder são móveis, evanescentes, plurais, difusas e *não estão fora da história*, pelo contrário, tal como os enunciados e as regras dos jogos de verdade, as relações são imanentes à história. Trata-se, sempre, de um a priori *na* história e não *da* história.

Por exemplo: Foucault mostra reiteradas vezes em suas análises - durante toda a década de 70 - a diferença entre um modo de funcionamento do poder característico à sociedade moderna e outro que diz respeito à sociedade da antiga soberania. É todo um *diagrama de relações* que se transforma entre a verticalidade do poder soberano - e suas ações de confiscar outras forças, se apossar dos bens e, em última análise, decidir entre o binômio vida/morte – e a dinâmica horizontal e em rede própria ao biopoder moderno, com suas tecnologias pensadas em termos de gestão da vida, administração das condutas e ação que visa incitar outras ações. Logo, não há elemento ahistórico, “*as forças estão em perpétuo devir, há um devir de forças que duplica a história, ou melhor, envolve-a conforme uma concepção nietzschiana*” (DELEUZE, 2005, p.92).

Devido a essas linhas de variações históricas, Foucault pode enfatizar de modo categórico: “*Le pouvoir, ça n'existe pas!*” (FOUCAULT, 2001b, p.302). Pensar o poder de forma unitária, como um princípio ontológico fora da história, é um contrassenso, velha ilusão de um pensamento que busca encontrar um fundamento último, ou a essência das coisas. Para a genealogia, o que há são *relações de força* que *não determinam um ente, mas sim, a potência própria aos corpos, seu pathos mais característico*. É a *relação material* o fato elementar do qual resulta, rigorosamente, um vir-a-ser, um atuar do poder.

Como insiste Deleuze, em relação a este ponto, Foucault está próximo de Spinoza e Nietzsche, pois a materialidade própria aos corpos se define por relações de força/afeto que ultrapassam a violência, ou a dominação (FOUCAULT, 2001b, p.1052). Aquelas não

derivam destas, mas é precisamente o contrário o que ocorre. A violência afeta os sujeitos e os objetos segundo a forma única da destruição; enquanto quando pensamos simplesmente na materialidade dos corpos e em sua potência de afetar e ser afetado, enfatiza-se apenas que uma força não tem outro objeto além de outra força, isto é, trata-se de “*um conjunto de ações que se induzem e respondem umas as outras*” (FOUCAULT, 2001b, p.1052). Logo, partir das relações materiais não é conceder nenhum primado à violência e à dominação, como tanto comentadores julgarão de forma apressada e equivocada; antes, é reconstituir, *através da história destas relações materiais*, as gêneses dos processos concretos de dominação, exploração e violência.

Com esta primazia dada ao *relacional - e à multiplicidade pressuposta* por esta orientação - o saber e a sociedade podem ser pensados como uma efetividade que se engendra de forma imanente e autopoietica, em que os acontecimentos se efetivam como em um constante processo histórico de diferenciação. Como afirma Daniel Defert “*Foucault propõe como genealogia o que Deleuze apresenta como uma ontologia da diferença*” (DEFERT, 2011 p.271). Afirmção arguta que não deve nos enganar, pois se entre ambos há, sem dúvida, uma profunda ressonância, há também uma diferença marcante quanto à intenção e ao estilo de construção filosófico visados.

A genealogia foucaultiana é um pensamento que enfatiza *a dinâmica de relações circunscritas a determinado horizonte histórico de tensão*. A *primazia da physis* é uma premissa genealógica. Assim como a arqueologia exigia uma “*fé discursiva*”, a genealogia, ao se ater à materialidade dos corpos, reconhece como ponto de partida *o ser-da-relação*. Todavia, seguindo tal premissa de análise, Foucault se recusa a dar à genealogia qualquer desenvolvimento ontológico, *fixando-a em áreas bem determinadas da análise histórica dos dispositivos*, o que diferencia profundamente seu pensamento da construção ontológica deleuziana. Entre nós, novamente foi Bento Prado Júnior que bem percebeu isso, ao afirmar de forma certa que “*a um estilo crítico e reflexivo (Foucault), opõe-se um estilo (Deleuze) que se quer imediatamente metafísico e dogmático (sem atribuir, é claro, qualquer sentido pejorativo a esses termos⁸⁷)*” (PRADO JR, 2004 p.149).

⁸⁷Cabe enfatizar como não há no comentário de Bento nenhuma valoração negativa do pensamento de Deleuze. Pelo contrário, Bento acredita que Deleuze leva a posição de Foucault ao seu limite – superando-o - com a pergunta sobre a *instauração filosófica* da qual a filosofia é indissociável. Tal como em Foucault, sobretudo no que diz respeito a sua arqueologia, trata-se de pensar o não-penado de um pensamento, *esta base de todo e qualquer plano de imanência*: o mais íntimo do pensamento e, paradoxalmente, seu fora absoluto. Todavia, diferentemente de Foucault, a ontologia deleuzeana não abdica da tentativa de uma construção filosófica positiva ao mergulhar em direção a este impensável que diz respeito “*a natureza*

Diferença que fica clara neste comentário em que Foucault afirma que com a genealogia trata-se de restituir, a partir de alguns textos de Nietzsche, simplesmente “*um modelo que permite abordar (...) o problema da formação de um certo número de domínios de saber a partir das relações de força e de relações políticas na sociedade*” (FOUCAULT, 2001a, p.1420, grifo nosso). Em Foucault é sempre o acento reflexivo e a finalidade diagnóstica que têm a última palavra e não a tentativa de desenvolvimento de uma ontologia da diferença construída de maneira positiva, como em Deleuze.

Analisar os discursos e as práticas sociais a partir da indissociabilidade com as relações de poder é, portanto, adotar uma sóbria e rigorosa *perspectiva analítica*, na qual todas as figuras de sentido (verdade, tecnologias de governo, razão de Estado) podem ser (re)transcritas em termos de seus *usos e funções*. É certo, tal escolha não nos permite “*compreendê-las*” hermeneuticamente, tampouco “*explicá-las*” de forma estritamente causal. O que a genealogia nos permite, simplesmente, é apreendê-las na medida em que foram *produzidas por e para nossos afetos corpóreos*, na medida somente em que são invenções indissociáveis das urgências e necessidades política-morais próprias a determinadas formas históricas e concretas de sociabilidade⁸⁸. Por isso, devemos compreender por genealogia não uma ontologia, mas uma perspectiva crítica que permite um diagnóstico de nossos discursos, de nossas práticas, de nossa história, a partir de um estrito viés materialista. Diagnóstico parcial, relativo e que não tem a pretensão de desvelar uma verdade final, mas sim, permitir uma transformação quanto ao que somos, pensamos e fazemos hoje.

5.2 Corpos e vida

Mas, agora que definimos com traços largos as premissas da genealogia foucaultiana, é preciso mostrar concretamente como ela se desenvolve nas análises propostas durante a década de 70. Obviamente, é impossível dar conta plenamente da gigantesca produção de Foucault no período. Não temos, em absoluto, esta pretensão. O ponto é apenas apresentar em exercício tal modelo teórico. Para tanto, basta uma exposição da dupla articulação de todo dispositivo: um primeiro eixo que diz respeito ao

última do plano de imanência”, isso que Deleuze parece chamar de *Caos*. Como nota Bento, “*a semelhança das iniciativas não pode esconder uma discrepância radical*”, pois “*o que faz problema para Deleuze, é ponto pacífico para Foucault*” (PRADO JR, 2004, p.149).

⁸⁸ Devo marcar aqui minha dívida nestas formulações finais ao estudo de LEBRUN (1988, p.132)

seu regime discursivo; um segundo que diz respeito às práticas de determinação de uma vida entendida em termos de condutas. Em outras palavras, vejamos afinal como se articulam saber *e* poder, discurso *e* práticas, linguagem *e* vida. Dupla segmentação que define nossa exposição nesta segunda parte do presente capítulo:

(1) apresentar de forma pormenorizada como um discurso dito verdadeiro é capaz de exprimir um efeito de poder que se inscreve nos corpos e constitui uma subjetividade. Veremos isso a partir das análises apresentadas por Foucault dos dispositivos psiquiátricos e jurídicos, sobretudo a partir de um exemplo retirado de seu curso de 74/75 - *Os anormais*;

(2) expor o segundo eixo do dispositivo como um complexo de práticas que visam produzir um sujeito. Questão importantíssima, pois é rigorosamente a partir deste problema que Foucault introduz seu conceito de *governamentalidade*, conceito que se define na conjunção entre tecnologias de poder e técnicas de si. Surge, então, dentro da experiência intelectual de Foucault, a ideia de conduta e o caráter autoafectivo dos processos de subjetivação, o que abre caminho para suas reflexões éticas que serão desenvolvidas durante a década de 80. Movimento que permite a Foucault redefinir de maneira positiva o que ele compreende por crítica. Redefinição que ao circunscrever a questão de uma *genealogia do sujeito* abre o problema de uma *ontologia de nós-mesmos* encaminhando nosso comentário para o seu momento final.

5.2.1 O enunciado como sentença

Fiel à exigência de sair da filosofia para, ao retornar, poder pensar de outra forma velhos problemas filosóficos, não é de todo surpreendente que Foucault tenha consagrado seis anos de trabalho - entre 1970-1976 - à minuciosa análise de relatórios apresentados por renomados psiquiatras franceses na tentativa de determinação do grau de responsabilidade de um sujeito acusado em processo criminal. Relatórios periciais que, segundo Foucault, ganham importância decisiva dentro do contexto jurídico francês a partir do momento de aplicação do artigo 64 do Código Penal de 1810: “Não há crime nem delito, quando o acusado estava em estado de demência na época da ação, ou quando foi coagido por uma força a que não pôde resistir” (cf. GARÇON, E. *Code penal annoté I*, apud. FOUCAULT, 2011, p.296). Como se pode ver, trata-se da formalização jurídica

da noção moderna de autonomia enquanto prerrogativa para a responsabilidade criminal. Tema já tratado por Foucault anteriormente em *Vigiar e Punir* e *A história da loucura*, constitui-se doravante uma relação entre saber psiquiátrico e poder jurídico que de certa forma determina um dispositivo de regras e punição que tem como função maior garantir o bom funcionamento da sociedade e a manutenção de sua ordem a partir de uma antropologia normativa fundada na ideia de homem livre.

Foucault acredita que ao analisar tal engrenagem psiquiátrico-jurídica que está na gênese da subjetividade moderna a questão genealógica sobre a relação entre discurso verdadeiro e poder pode ser colocada de forma precisa: “Por mim, tentarei, sobretudo, estudar os efeitos de poder que são produzidos, na realidade, por um discurso” que está presente “no âmago da nossa instituição judiciária” (FOUCAULT, 2011b, p.7). Em seu curso de 1974-75 – *Os anormais* - ele nos apresenta uma reflexão bastante austera em relação a tais discursos, levantando três aspectos para desenvolver sua crítica.

Primeiramente, o grau de aceitação e circulação de um discurso não se concretiza pela simples enunciação de um fato verdadeiro dotado de rigor científico, mas sim, é também indissociável *da posição e do status sociocultural do sujeito que o enuncia*; em segundo lugar, tais relatórios médicos não constata uma verdade, antes, *produzem e atribuem uma personalidade ao acusado* o que, não raramente, acaba por determinar sua sentença; em terceiro lugar, o discurso claramente diz respeito a uma *estratégia* que tem uma *função* bem estabelecida na sociedade, função esta derivada de toda uma *série de conceitos morais* que os enunciados científicos parecem apenas disfarçar.

Sublinhemos como Foucault destrincha em sua argumentação todo uma estrutura ligada à capacidade do discurso de produzir efeitos reais dentro do corpo social. Discurso em que a verdade é indissociável do poder daquele que fala, do caráter performativo que ela efetiva e de sua função dentro de uma forma histórica de moralidade e administração política. A junção entre saber médico e prática penal se torna, conseqüentemente, um local privilegiado para mostrar a sutura entre saber e poder dentro de nossa sociedade, assim como para expor o ocultamento deste caráter dito “arcaico” da verdade que subsiste na modernidade. Estamos na pertinência essencial entre o enunciado da verdade e a prática da justiça, esta velha questão entre epistemologia e filosofia política. Mas também, no exato ponto em que um discurso se torna capaz de atribuir uma verdade a um corpo selando um processo de assujeitamento.

Para aprofundar de forma concreta tal questão, vejamos um relatório psiquiátrico – datado de 1955 – analisado por Foucault. Nele, há um “perfil psicológico” de um

famoso caso à época em que um homem (A.) é acusado de ter levado sua amante (L.) a assassinar a própria filha. O relatório é longo, mas pela importância paradigmática que ele apresenta julgo razoável citar detalhadamente alguns de seus trechos:

A. pertence a um meio pouco homogêneo e socialmente mal estabelecido. Filho ilegítimo, foi criado pela mãe e só bem mais tarde o pai o reconheceu. (...) Apesar de tudo, cobraram-lhe que fizesse o secundário, e suas origens devem ter pesado um pouco em seu orgulho natural. Os seres da sua espécie nunca se sentem muito bem assimilados no mundo a que chegaram; donde o culto ao paradoxo e de tudo o que cria desordens. Num ambiente de ideias um tanto quanto revolucionárias eles se sentem menos desambientados do que num meio e numa filosofia regrados. (...) Mas muitos não podem se erguer acima da mediocridade e procuram chamar a atenção com extravagâncias de vestuário ou com atos extraordinários. Encontramos neles o *alcebiadismo* e o *erostratismo*. Claro que eles não cortam mais o rabo do cachorro nem ateiaram fogo no templo de Éfeso, mas às vezes se deixam corromper pelo ódio à moral burguesa, a tal ponto que renegam suas leis (...) naturalmente, há nisso tudo certa dose de *bovarismo*, desse poder, conferido ao homem, de se conceber diferente do que é, sobretudo mais bonito e maior do que é. Foi por isso que A. pôde se imaginar um super-homem. (...) Outra característica psicológica de A. é o *donjuanismo*. (...) Assim, sem tomar partido sobre a realidade e o grau de culpa de A., podemos compreender o quanto sua influência sobre a mulher L. pode ter sido pernicioso. (...) Não estamos procurando determinar qual a parcela de responsabilidade moral de A. nos crimes da mulher L.: isso é um problema para os juízes e jurados. Procuramos simplesmente saber se, do ponto de vista médico-legal, suas *anomalias de caráter* têm uma origem patológica, se realizam um distúrbio mental suficiente para atingir a responsabilidade penal. A resposta, é claro, será negativa. A. errou evidentemente por não se ater ao programa das escolas militares e, no amor, às escapadelas de fim de semana, mas seus paradoxos não tem, apesar disso, o valor de ideias delirantes. (FOUCAULT, 2011, p.4-5, itálico nosso).

Foucault começa justificando como tal discurso psiquiátrico é um objeto privilegiado de análise devido a sua função prática, função esta que pode ser descrita da seguinte forma: “poder de determinar, direta ou indiretamente, uma decisão de justiça que diz respeito, no fim das contas, à liberdade ou à detenção de um homem” (FOUCAULT, 2011, p.7). Proposição que se sustenta, por conseguinte, em uma questão anterior e fundamental: de onde vem esse poder? Obviamente, de seu caráter veraz, discurso enunciado segundo um estatuto científico: “formulado exclusivamente por pessoas qualificadas, no interior de uma instituição”. Nesse caso, pergunta-se Foucault, um discurso como esse “que faz rir” - por sua frágil e tragicômica construção epistêmica - mas que tem *o poder institucional de encarcerar alguém ou mesmo matar* (lembramos que a pena de morte é abolida na França apenas em 1981), tais discursos não mereceriam um pouco mais de atenção? “De minha parte, procurarei estudar os efeitos de poder que são produzidos, na realidade, por um discurso que é ao mesmo tempo estatutário e desqualificado” (FOUCAULT, 2011, p.13).

Para tanto, Foucault centra-se no aspecto performativo do discurso em questão, isso que ele chama de sua “*pesada materialidade*”. Aspecto que fica claro quando percebemos como, no relatório citado, uma personalidade é construída e atribuída ao acusado. Tal construção baseia-se muito mais em princípios morais do que em qualquer base científica rigorosa e clínica. Pois por detrás das categorias de “bovarismo”, “donjuanismo”, “alcebiadismo” e “erostratismo”, o que o relatório produz é “certo personagem que é oferecido ao aparelho judiciário, um homem incapaz de se integrar ao mundo, que gosta de desordem, que comete atos extravagantes, que odeia a moral, que renega as leis e pode chegar ao crime” (FOUCAULT, 2011, p.16). Ou seja, o relatório pericial nada mais é do que uma peça eivada de certas categorias morais que derivam de valores sociais interiorizados de maneira acrítica pela prática e discurso médico.

Mas, o que mais chama a atenção de Foucault, é que tal discurso constrói uma identidade marcada por *índices psíquicos* que supostamente poderiam *explicar* o ato em julgamento, um pouco como se a partir de tal perfil fôssemos capazes de *prever* e *justificar* a possibilidade de um crime. Logo, a perícia é feita não em torno da responsabilidade perante a um ato cometido em contexto específico, mas sim, em torno de uma *personalidade perigosa*:

O que, em certo sentido, é mais grave é que, no fim das contas, mesmo que o sujeito em questão seja culpado, o que o juiz vai poder condenar nele, a partir do exame psiquiátrico, não é mais precisamente o crime ou o delito. O que o juiz vai julgar e o que vai punir, o ponto sobre o qual assentará o castigo, são precisamente essas condutas irregulares, que terão sido propostas como a causa, o ponto de origem, o lugar de formação do crime. (FOUCAULT, 2011, p.16, grifo nosso)

Um “*duplo*”, um efeito de superfície, se constitui a partir do discurso verdadeiro. Tal duplo *subsiste* junto ao corpo do acusado. Agora ele é, essencialmente, um *delinquente*. Foucault joga, em sua análise, com o termo “*doublages*”, termo que vem do teatro e designa o ato pelo qual, em cena, um ator substitui outro. Ao reconstituir uma série de faltas de caráter, a psiquiatria apresenta como “o indivíduo se assemelhava ao seu crime e, ao mesmo tempo, através dessa série” coloca-se em evidência “uma outra série que poderíamos chamar de parapatológica, próxima da doença, mas uma doença que não é uma doença, já que é um defeito moral” (FOUCAULT, 2011b, p.18). A metáfora do “*duplo*” é clara e visa chamar atenção para uma ilusão constitutiva do discurso, pois ele pronuncia seu enunciado através da forma proposicional clássica em que do ente dizemos a sua definição essencial: P é q.

Em outras palavras, o relatório pericial no mesmo movimento em que se funda em um enunciado performativo oblitera seu efeito prático dentro do dispositivo jurídico, colocando-se como capaz de *expressar a coisa nela mesma* - sua essência e propriedades - sendo por consequência verdadeiro em-si. Há, nesse caso, o pressuposto de uma *adequação* entre o que é dito e o indivíduo objetificado pela estrutura impessoal da instituição médico-jurídica. Pressuposição que se assenta, antes de tudo, na necessidade prática-moral de responsabilização do sujeito enquanto agente livre. Mas que afirma, também, uma dissociação entre corpo e psique, em que à última é dado o estatuto de origem e gênese das ações corpóreas.

O relatório, em última análise, não nos fala do ato em julgamento e de suas circunstâncias, mas sim, da essência psicológica que explica e justifica tanto o crime, quanto a punição a ser aplicada: primeiro, delinquente, enunciado do saber psiquiátrico; posteriormente, culpado, sentença do poder judiciário. Note-se como, neste exemplo, encontramos claramente a trama dos dispositivos foucaultianos: a difícil relação entre verdade, poder e sujeito. Questão propriamente genealógica, como compreender a forma desta enunciação prática capaz de transformar um indivíduo em delinquente e condenado?

5.2.2 Materialismo do incorporeal

Buscando esclarecer tal questão, é preciso primeiramente salientar um aspecto até hoje pouco estudado nas análises de Foucault que é sua atualização da ideia estoica dos incorpóreos para pensar os efeitos de poder que um discurso é capaz de exprimir⁸⁹.

José Artur Gianotti (2001, p.129-60) explica que para o estoicismo é preciso bem distinguir entre os corpos e os atos que afetam esses corpos, atos que são expressos por um enunciado. Sobre isso, Gianotti nos lembra como na tradição platônico-aristotélica o enunciado exprime a essência da coisa, dizendo neste caso necessariamente o verdadeiro. A proposição autêntica é aquela que *diz da coisa sua essência e seu acidente*. Já para os estoicos, o dizível não diz o ser como ente, antes, *expressa* a mistura dos corpos *como acontecimento*, efetivando-o. Por isso, os incorporais não são corpos e, no entanto, não se reduzem a meras ilusões. Em uma palavra, eles subsistem (*hyphistanai*) individualizados nos e através dos corpos, tal como signos inscritos na materialidade de suas superfícies.

⁸⁹Para um estudo amplo desta questão ver TEMPLE, Giovana *Poder e resistência em Michel Foucault*, tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos, 2012.

Há então, como explica Gianotti, uma diferença com a tradição clássica da filosofia – Platão e Aristóteles - que privilegia o inteligível e a forma universal em detrimento do dizível e do singular. Em síntese:

(...) a proposição exprime antes de tudo uma relação entre noções que apresentam, elas próprias, as essências e as propriedades das coisas. Para os estoicos, porém, o ser sensível, corporal, é a única existência. Assim sendo, o discurso se resolve em articulações de corpos mediados por incorporais dizíveis, mas unicamente reportando-se a acontecimentos mediante essa teia. (GIANOTTI, 2011 p.134)

Portanto, a *transformação incorpórea* expressa pelo enunciado diz respeito a algo que se cristaliza nos corpos, tal como um estado momentâneo da coisa. Daí a pressuposição recíproca, mas não a adequação plena, entre o dizer e a coisa referida. O *dizível* (*λέκτον*) do estoicismo é precisamente este estranho *incorporal*, configurado pela linguagem, que intermedia o signo e o objeto significado.

Ainda segundo Gianotti, disso se segue uma profunda reformulação já que “as categorias de Aristóteles perdem sua primazia ontológica em benefício de uma nova articulação entre lógica e physis”, articulação que permite pensar o ser a partir da primazia desta última. O que, evidentemente, altera profundamente as relações de predicação e, em última análise, a própria ideia do logos e a enunciação da verdade: “Lembremos que o verdadeiro é um incorporal, somente a verdade sendo um corpo” (GIANOTTI, 2001, p.145).

Sobre tal releitura dos estoicos é preciso dizer que se é verdade que nos estudos seminais de E. Bréhier – *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo* (1910) e *Crisipo e o estoicismo antigo* (1951) – autores como Foucault, Deleuze e Derrida irão buscar algumas ideias para repensar uma lógica da linguagem em que esta possa aparecer como ato performativo capaz de efetuar efeitos de superfície nos corpos, por outro lado é certo também que a reflexão contemporânea sobre o caráter performativo dos atos de fala presente em tais autores é muito mais complexa e ampla do que aquele sugerido pela antiga lógica estoica. Por isso, não tenho a intenção de sugerir, aqui, uma filiação das análises foucaultianas ao sistema conceitual estoico. O que me interessa é, simplesmente, apresentar como Foucault recupera de forma inventiva o *lekton* estoico⁹⁰, empregando-o

⁹⁰Aqui novamente encontramos uma profunda sintonia entre Foucault e Deleuze. Enquanto Foucault, ao menos desde *A ordem do discurso*, coloca em primeiro plano a expressão do acontecimento por parte do discurso, Deleuze, quase na mesma época, desenvolvera sua teoria do sentido a partir de uma releitura do estoicismo. Texto lido e comentado extensamente por Foucault – *A lógica do sentido* (1969)

em suas análises dos dispositivos de saber-poder, sobretudo para entender os efeitos práticos referidos a um discurso capaz de determinar uma subjetividade, tal como a perícia médico-legal anteriormente analisada.

Nesse sentido, podemos definir a questão foucaultiana da seguinte forma: em que consistem os atos imanentes ao discurso que circulam e são produzidos dentro dos dispositivos de saber-poder? Parece que para Foucault os discursos estudados por ele se definem pelo *conjunto da transformação incorpórea* que eles são capazes de atribuir aos corpos que compõe determinada sociedade segundo regras e normas próprias à administração político-moral. Sublinhe-se como colocar a questão dessa forma já é selecionar determinados tipos de discurso em detrimento de outros, pois obviamente nem todos os discursos técnicos, científicos ou com pretensão à verdade podem ser analisados segundo tal recorte crítico. Logo, não devemos decupar das análises de Foucault uma teoria geral dos discursos, mas sim reflexões singulares e estratégicas.

Pela palavra corpo a genealogia entende uma noção de uso bastante geral, “entretanto, devemos distinguir as ações e as paixões que afetam esses corpos, e os atos, que são apenas seus atributos não corpóreos, ou que são o “expresso” de um enunciado” (DELEUZE e GUATTARI, 1980 p.102). O que recupera a distinção estoica anteriormente vista: os corpos existem, os incorpóreos subsistem. Exemplo clássico, quando em um dispositivo jurídico o magistrado dá sua sentença, ele transforma com seu *ato* o acusado em condenado. Tanto o crime, quanto a execução da pena encontram-se no campo das práticas, são ações dos corpos sobre os corpos. Mas, *a transformação do acusado em condenado* é um ato enunciativo instantâneo, um atributo *incorpóreo* que é o expresso do enunciado jurídico. Como explica Oswald Ducrot:

Qualificar uma ação como crime (roubo, abuso de confiança, chantagem, etc) não é, no sentido que damos a esse termo, apresentá-la como um *ato*, visto que a situação jurídica da culpabilidade, que define o crime, é considerada como resultante de tais ou quais consequências outras da atividade descrita: tal atividade é considerada como passível de punição por prejudicar os outros, a ordem, a sociedade, etc. O enunciado de uma sentença por um juiz pode, ao contrário, ser considerado como um *ato jurídico*, visto que nenhum efeito vem se intercalar entre a palavra do juiz e a transformação do acusado em condenado. (DUCROT, 1998, p.77)

Primeira característica da transformação incorpórea, ela é marcada por sua instantaneidade, isto é, ela é *ato-e-efeito*; não há nada que se intercale entre o ato de fala e seus efeitos. Por isso, as ordens do discurso exprimem efeitos de poder de forma imediata. Isso vale para todo júri. Por exemplo: em uma defesa de tese, tanto o laborioso

trabalho de escrita, quanto sua angustiante defesa, dizem respeito a uma relação entre-corpos envolvidos no processo. Mas a transformação em *doutor* - o título conferido - apenas se concretiza no instante do veredicto enunciado pelo dirigente de tese que preside a banca. O título precisa ser atribuído pela palavra, como um acontecimento que encarna através do sujeito. *Vere-dicto - palavra de verdade do poder* - que se efetiva plenamente no momento exato de sua enunciação.

Além disso, como a filosofia da linguagem e a linguística tão bem nos mostraram durante o século XX (AUSTIN [1975] SEARLE [1970], BENVENISTE [1966]), um enunciado performativo é indissociável tanto das circunstâncias em que ele é dito quanto de seus elementos ilocucionários. Se um líder sindical vai ao supermercado e grita “*greve geral!*”, obviamente trata-se de puro *nonsense*. Mas, note-se bem, seu não-sentido não deriva da ausência de um objeto referente, tampouco da incapacidade de compreendermos o que é dito. O problema é que fora do *background* que ancora a performatividade deste enunciado singular, por exemplo, uma sindical dos trabalhadores, com seus regulamentos, práticas, hierarquias, relações simbólicas de autoridade e poder, o enunciado perde toda sua capacidade performativa. Como sintetizam Deleuze e Guattari: “A linguística não é nada fora da pragmática (semiótica ou política) que define a efetuação da condição da linguagem e o uso dos elementos da língua” (DELEUZE e GUATTARI, 1980 p.109).

Por fim, para que o *speech act* seja realmente efetivo é preciso que ele possa se inscrever e perdurar no tempo, tal como um signo material. A repetição do efeito, em outras situações, retroage sobre a enunciação original assegurando a efetividade daquilo que fora dito/expresso. É por isso que os atos de fala demandam todo um aparato documental e institucional que visa sua legitimação e perpetuação. A principal consequência disso, para Foucault, é que toda transformação incorpórea, todo ato do discurso, deverá ser analisado tendo como contraparte práticas não-discursivas que se conjugam para a eficácia da enunciação. É nessa relação entre discurso e instituição, entre voz e documento, entre signo e corpo, que a noção foucaultiana de dispositivo permite analisar. De certa forma, encontramos aqui o problema da crítica do verdadeiro enquanto adequação entre uma proposição e o um estado de coisas⁹¹.

⁹¹Tal questão trespassa as pesquisas de Foucault encontrando seu ponto máximo de tensão no momento da passagem entre as pesquisas arqueológicas da década de 60 e as investigações genealógicas da década de 70. Daí que precisamente em um texto central de sua guinada – *A ordem do discurso* – o problema da performatividade do discurso e das transformações incorpóreas apareça de forma tão fundamental.

Levando em consideração somente determinados tipos de discursos criticamente selecionados, à pergunta clássica de como um enunciado pode referir-se a um corpo, Foucault responde: entre o discurso e os corpos *há uma relação de força*, não de espelhamento e representação. Por isso não há uma síntese no sentido clássico da adequação, mas a produção de uma conjunção real e incorporal, desde logo dizível e apresentável. O enunciado médico e a sentença jurídica anteriormente analisadas não se fundam na adequação plena entre proposição e objeto, mas sim na captura e inscrição enunciativa no corpo marcando e, portanto, produzindo um indivíduo singular. Isto é, este, ou aquele, delinquente e culpado.

Descarte de qualquer harmonia, ou paralelismo, entre as palavras e as coisas, Foucault trabalha em sua análise do dispositivo performativo com uma dinâmica bastante complexa e estritamente analítica. Uma coisa é aquilo que é dito pelo discurso. Outra coisa é o não-dito que constitui a trama dos corpos. Recuperação da velha astúcia estoica, contra a predicação platônica é preciso não confundir aquilo que é dito com a sua efetuação espaço-temporal. Por isso, a ordem discursiva de um dispositivo, com suas regras próprias, não fala das coisas nelas mesmas, mas sim, exprime e atribui *estados de coisas* ainda que tenhamos a ilusão que ela *define a verdade da coisa*. Consequentemente, com tais análises Foucault realiza uma “*evenementalisation*” do enunciado se distanciando de forma definitiva de qualquer circularidade de tipo linguístico: não há discurso, ou sistema de signos, que não pressuponha um elemento externo a ele, ainda que a relação especular linguagem-mundo se encontre criticamente problematizada. O enunciado é um acontecimento discursivo que age sobre os corpos.

Nesta compreensão do discurso coloca-se em primeiro plano como certos enunciados não são meramente constatativos, rompendo com a ilusão que permeia a linguagem cotidiana em que esta é entendida – integralmente - como algo que se refere diretamente aos conteúdos objetivos, sejam ideias mentais, sejam objetos físicos. Dentro dos dispositivos sociais a linguagem é *também*, e sobretudo, performativa. Isto é, ela é capaz de *atribuir* uma modificação ao *ente* e não apenas se referir a um estado de coisa já dado, falando o seu *ser*. Daí que ainda que o estatuto do dispositivo seja prático, ele inclui em si o aspecto discursivo *que expressa seus efeitos de poder nas transformações incorpóreas atribuídas aos corpos*.

Tais transformações, mesmo que estejam relacionadas a um ato realmente cometido pelo indivíduo, são indissociáveis de um regime discursivo que exprime “a verdade” marcando de forma definitiva a vida de um sujeito. Tanto é assim que facilmente

podemos imaginar um julgamento em que alguém é inadequadamente condenado e ainda assim a sentença não sofreria nenhuma restrição em seus efeitos.

A ordem intrínseca ao discurso é sempre social o que liga necessariamente sua função aos elementos culturais que estão na base daquilo que é dito. Por isso, como vimos no exemplo dado anteriormente, o relatório pericial é indissociável da função de responsabilização, o que pressupõe um consenso naturalizado em torno da moral do sujeito agente. Mas, se é assim, devemos reconhecer que *se* um enunciado pode, em circunstâncias estritas, definir segundo *a força própria ao verdadeiro* uma subjetividade, tal força deriva de necessidades que são claramente *políticas e morais*, antes de serem puramente epistemológicas. Aqui encontramos, mais do que nunca, Foucault na trilha aberta por Nietzsche. Pois se trata de mostrar a relação não confessada entre verdade e moral, enfatizando através de análises históricas e documentais como há uma primazia de certas exigências práticas em enunciados que se sustentam como integralmente teóricos. Os atos discursivos que compõe os dispositivos criticados pela genealogia foucaultiana intervém de algum modo na materialidade efetiva, por isso Foucault insiste exaustivamente que os discursos são acontecimentos. O enunciado se inscreve em um corpo, transformando-o, marcando-o, qualificando-o, antecipando-o. O materialismo da genealogia não se diz apenas em seu senso histórico, mas também, no reconhecimento da dimensão material própria ao discurso. Daí esse comentário eloquente de Foucault:

Mas é por aí que esta análise suscita problemas filosóficos, ou teóricos realmente assustadores. Se os discursos devem ser tratados, antes, como conjuntos de acontecimento discursivos, que estatuto convém dar a esta noção de acontecimento que foi tão raramente levada em consideração pelos filósofos? Certamente o acontecimento não é nem substância, nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e subsiste na relação (...) não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se com efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo do incorporeal. (FOUCAULT, 1996, p.57-58)

Dinâmico “materialismo do incorporeal” que faz com que os enunciados se insiram nos conteúdos, saltando de um para outro. As palavras não mais representam, mas trabalham as próprias coisas, ao mesmo tempo em que as coisas expressam e se tornam indissociáveis das palavras. Linguagem e corpos, práticas e discursos, não se confundem, mas tornam-se paradoxalmente indissociáveis na análise foucaultiana dos discursos.

5.3.1 Inter-ação, ou *intra-ação*?

Mas, aqui, apenas metade da questão encontra-se resolvida. Pois, quando afirmamos que os enunciados podem intervir, ou inserir-se nos corpos, isso ainda não seria um certo idealismo no qual a *ordem dada pelo discurso* efetuará uma transformação sobre um corpo puramente passivo? Precisamente por isso, Foucault insiste na dupla articulação do dispositivo, seus elementos não-discursivos e discursivos. Ou seja, é preciso também determinar as práticas pelas quais pontos de intervenção, de inserção e captação entre discurso e corpo são criados. Em outras palavras, é preciso determinar a forma como passamos do *não-dito ao dito*.

Tal questão exige que deixemos o primeiro eixo do dispositivo e nos concentremos em seu segundo eixo: agenciamento dos corpos, complexo de práticas e tecnologias de poder que possibilitam a produção efetiva do sujeito *de* enunciação e *da* enunciação:

É preciso estudar o poder não a partir dos termos primitivos da relação, mas a partir **da relação ela mesma, enquanto é ela que determina os elementos sobre os quais há ação**; antes de se perguntar sobre sujeitos ideais o que eles podem ceder deles mesmos ou de sua autonomia deixando-se assujeitar, é preciso investigar como **as relações de assujeitamento podem fabricar os sujeitos**. (FOUCAULT, 1989, p.85, grifo nosso)

O que está em jogo neste comentário é a recusa da hipótese moral-jurídica em que os sujeitos seriam dotados de uma vontade autônoma e reflexiva que consistiria como que a raiz de sua soberania prática. O sujeito não é constitutivo do ponto de vista da prática, mas sim constituído. Ele encontra-se sempre *dentro de relações materiais* e, portanto, a questão é precisamente se perguntar como tais relações podem dar origem a uma subjetividade. Novamente encontramos o problema genealógico das relações entre subjetividade, verdade e poder, mas desta vez formulado a partir de seu caráter eminentemente corpóreo e prático.

Contudo, antes de adentrarmos tal ponto, cabe esclarecer como a teoria dos dispositivos de Foucault não diz respeito a uma relação *intersubjetiva de interação*, mas sim, a uma *teoria relacional da intra-ação*, como BARAD (2007) bem demonstrou nos últimos anos. Isso porque o prefixo “*inter*” expressa uma relação entre duas partes autônomas, ou dialeticamente mediadas; já com o prefixo “*intra*”, estamos como que sempre dentro das relações, são elas que têm a primazia. Ou seja, quando há *inter-ação* dois entes independentes agem um sobre o outro a partir do primado da identidade, a

relação é exterior aos corpos nesse caso; todavia, quando uma multiplicidade de corpos *intra-agem* é exatamente dentro destas relações que o indivíduo surge e uma potência de ação se define de forma imanente e determinada pela relação; relação que agora define-se como condição.

Esta precisão é importante, pois ela evita o erro comum de rebater sobre a genealogia de Foucault a ideia de uma simples relação de dominação prática entre poder e corpo, como se este nada mais fosse do que uma matéria viva e amorfa ao qual o poder determinaria. Engano comum aos comentadores e que constitui o fundo de toda leitura da obra de Foucault por parte, por exemplo, de um bom pensador como Axel Honneth: “*Foucault considera o corpo humano como a verdadeira vítima do processo superior de racionalização, instrumental*”, logo, “*a subjetividade viva que está sendo constantemente disciplinada e reprimida se caracteriza em primeira instância pelos movimentos vitais do corpo humano, (...) seres formáveis e manipuláveis que não oferecem resistência.*” (HONNETH, 2009 p.138, grifo nosso)

Ora, tal comentário, que de certa forma sintetiza toda uma série de mal-entendidos sobre a genealogia como analítica do poder, recupera em um só golpe todas as dicotomias anteriormente conjuradas. Pois, caso assim fosse, existiria uma *interação hilemórfica* entre poder e vida em que caberia ao primeiro dar forma à segunda de maneira repressiva. Entretanto, compreender a genealogia por este viés nada mais é do que simplificá-la a partir de uma caricatura que Foucault sempre recusou. Devemos desarmar tal leitura a partir de um esclarecimento decisivo: em nenhum lugar de sua obra, Foucault define o corpo a partir da ideia de *uma matéria viva e nua*. A vida investida pelas técnicas de governamentalidade não é uma substância bruta destinada à cunhagem do poder. Pelo contrário, ela é uma *vida capaz de condutas em que a potência de autoafecção tem um papel fundamental na constituição da subjetividade*. É este ponto que nos permite uma visão mais ampla do conceito de dispositivo, além de abrir uma linha para o desenvolvimento do problema da ética que será desenvolvido já na década de 80. Sigamos nesta direção.

5.3.2 Uma vida capaz de condutas⁹²

⁹² Sigo aqui algumas indicações dadas por COMBES (2011, p.49-60).

Desde seu curso de 1973 – *A sociedade punitiva* – Foucault insistia que o sujeito psicológico, dotado de uma consciência de si, de uma vida interior, não era uma instância fundante, mas sim um *efeito*, um sujeito constituído e implicado em uma teia de relações que o assujeitavam. Realidade derivada, o *eu* deve ser estudado não mais como a ideal *arché* originária, mas sim materialmente, como algo indissociável de uma *físicopolítica*:

O sujeito psicológico tal como vemos aparecer no século XIX (dado a um conhecimento possível, susceptível ao aprendizado, à formação e à cultura, ligado eventualmente a desvios patológicos e intervenções normalizantes) não é mais que o avesso dos processos de assujeitamento. O sujeito psicológico nasce no ponto de encontro entre poder e corpos: **este é um efeito de uma certa “physique politique.”** (FOUCAULT, 1989 p.49-50, grifo nosso)

Como rapidamente percebemos, esta perspectiva materialista e genealógica de Foucault toma a tradição filosófica do *cogito* – de Descartes a Husserl – como que a contrapelo, instalando no vazio aberto pela arqueologia, em sua polêmica contra as filosofias da consciência, uma investigação histórica que visa restituir as linhas de força que são responsáveis pela *heterogênes*e de um sujeito. Assim como no que diz respeito ao problema da verdade e da história, também quanto à questão do sujeito arqueologia e genealogia mostram-se perfeitamente complementares. Como sintetiza Étienne Balibar em um preciso comentário:

Acredito que na realidade **o estruturalismo deu uma nova significação ao termo crítica, em uma relação complexa com a revolução copernicana e a genealogia nietzschiana** (...) o movimento típico do estruturalismo reside na operação simultânea de desconstrução e de reconstrução do sujeito, ou melhor, **a desconstrução do sujeito como *arché* (causa, princípio, origem) e a reconstrução da subjetividade como *efeito***, isto é, trata-se da passagem da subjetividade constituinte à subjetividade constituída. (BALIBAR, 2005, p.8, grifo nosso)

Movimento que já se insinuara ao menos desde 1969 com a célebre conferência *O que é um autor?*, o certo é que o pensamento de Foucault nunca foi uma filosofia “*sem sujeito*” – como certa *doxa* parece acreditar até hoje - mas sim *uma filosofia da subjetivação a partir da busca de suas condições históricas*. Distantes da certeza autoevidente e tautológica do EU=EU – anteriormente afastada pela arqueologia - surge a questão de buscar as relações de emergência de uma subjetividade implicada dentro dos dispositivos de saber-poder:

Eu tentei sair na filosofia do sujeito fazendo a genealogia do sujeito moderno, sujeito que eu compreendo como uma realidade histórica e cultural. Isto é, como algo susceptível de transformações. Posição que é, bem entendida, muito

importante do ponto de vista político. Dois modos de proceder são possíveis para esse projeto geral. Uma das maneiras consiste em examinar as construções teóricas modernas. Nesta perspectiva, eu tentei analisar as teorias do sujeito como ser falante, vivente e trabalhador, nos séculos XVII e XVIII. Mas, podemos também apreender a questão do sujeito de maneira mais prática, a partir do estudos das instituições que fizeram de determinados sujeitos objetos de saber e dominação: os asilos, as prisões... (FOUCAULT, 2001, p.989)

Vimos como a arqueologia tinha como pressuposto um sujeito capaz de realizar um movimento reflexivo pelo qual se buscava recuperar o impensado próprio ao pensamento de uma época. Sujeito barrado ou cindido, pois atravessado por um *fora* que lhe determinava e lhe escapava. Sujeito constituído por uma teia de relações discursivas que o vergavam e o determinavam na opacidade e espessura da linguagem, do trabalho e da vida orgânica. Ora, podemos sem dúvida dizer, tal como o comentário de Foucault insiste, que com a genealogia algo semelhante acontece, mas em outro nível.

Nesse sentido, tudo se passa como se após *Vigiar e Punir* dois projetos paralelos corresse dentro da obra de Foucault. Por um lado, uma genealogia política do estado moderno, desenvolvida sobretudo nos cursos de 76, 77 e 78; por outro lado, uma genealogia do sujeito que vai desembocar em seus últimos livros sobre a história da sexualidade. A relação entre ambas as pesquisas nos é dada através do conceito de *governamentalidade* que de certa forma conjuga as duas séries de investigação: “*Chamo governamentalidade o encontro entre as técnicas de dominação exercida sobre os outros e as técnicas de si*” (FOUCAULT, 2001b, p.785). Momento decisivo de sua experiência intelectual, Foucault arma uma relação entre técnicas políticas em que o sujeito é passivo frente uma força que lhe domina e técnicas que dizem respeito à potencialidade própria ao sujeito de afetar a si mesmo, modulando sua forma de se auto governar (FOUCAULT, 2001b, p.990).

Tal distinção é proposta por Foucault a partir do próprio uso da palavra governar, palavra que tem, filologicamente, tanto um sentido político, quanto moral. Foucault opta por recuperar a ambivalência do sentido moral, tal como encontrado nos *Ensaio*s de Montaigne. Neste caso, a ação de governar conhece um duplo aspecto: tanto diz respeito “*a atividade que consiste em conduzir*”, quanto “*à maneira pela qual conduzimos a nós mesmos, o modo pelo qual nos deixamos conduzir, a maneira pela qual somos conduzidos e pela qual, enfim, nos comportamos, sob efeito de uma conduta*” (FOUCAULT, 2004b, p.196-197). Seguindo esta linha de raciocínio, Foucault define governo como “*conduta*” e “*conduta da conduta*”, propondo então os termos *governo de si e dos outros* que marcarão seus últimos cursos.

Esta bivalência das práticas de governamentalidade é fundamental, pois ela complementa a questão anteriormente desenvolvida em *Vigiar e punir* e em cursos como *A sociedade punitiva*. Foucault reconhece que no início da década de 70 ele insistira de forma demasiadamente excessiva no caráter disciplinar, ou normalizador, das técnicas de poder:

Talvez eu tenha insistido demais, quando estudei os manicômios, as prisões, etc, nas técnicas de dominação. É verdade que o que chamamos de “disciplina” é algo que tem uma importância real neste tipo de instituição. Mas não é senão **um aspecto da arte de governar** em nossas sociedades. (FOUCAULT, 2001b, p.990, grifo nosso)

Ora, mas o que realmente se diz neste momento de autocrítica de Foucault? Foi Muriel Combes (2011) quem mostrou de forma mais convincente como há um fio condutor nesta questão. Isso porque, a partir de 1976, quando Foucault concentrar-se no problema da governamentalidade, os dispositivos serão pensados em sua trama com *a vida*, seja a vida de um sujeito, seja a de uma população. Neste momento de surgimento da temática do biopoder, fica claro a Foucault que não se pode pensar a subjetivação simplesmente através das análises das disciplinas e técnicas de controle. Pois, se a genealogia define-se pelo primado das relações, a vida de um sujeito traz como condição de gênese *também sua autoafecção*. Sem ela não conseguiríamos explicar de forma imanente um processo de subjetivação, caindo na velha armadilha do hilemorfismo entre forma e matéria. Portanto, assim como a arqueologia exigia uma capacidade reflexiva situada do sujeito, encontramos na genealogia uma *potência de autoafecção situada*, em que um indivíduo determinado por seu momento histórico se vê na iminência de assumir certas condutas, ideias, projetos, posições, responsabilidades, isto é, um conjunto de ações e escolhas sobre sua própria maneira de viver que acabam por definir um “*si-mesmo*”.

É bastante importante sublinhar o uso conceitual e rigoroso que Foucault faz do pronome reflexivo “si”, uso que marca como não há nenhum retorno do sujeito soberano do *cogito*. O que há é uma primazia da autoafecção do sujeito, a subjetividade dá-se como um *si*, ela pressupõe a relação: “*Não há necessariamente a forma de um si constituído, de um si dotado de uma identidade e de uma solidez. Mas, o que o define com certeza, é que ele possa ser o elemento de uma relação, que ele seja indissociável da relação.*” (COMBES, 2011, p.47) Este *si* deve ser compreendido, portanto, não como uma instância formal egológica e universal que agiria por detrás do sujeito empírico, mas como uma *potencialidade relacional* que pressupõe uma multiplicidade afetiva anterior ao sujeito, uma zona de constituição da subjetividade que se encontra entremeada com as relações

de poder. Como esclarece Foucault “*Minha hipótese é que o indivíduo não é o dado sobre o qual se exerce o poder. O indivíduo, com suas características, sua identidade, em sua sujeição a si-mesmo, é o produto de relações de poder que se exercem sobre os corpos, as multiplicidades, os movimentos, os desejos, as forças.*” (FOUCAULT, 2001b, p.36-37, grifo nosso)

Nesse caso, para explicar os processos de subjetivação é preciso recorrer, também, a isso que Foucault chamou de *técnicas de si*, técnicas que permitem ao sujeito “*operar um certo número de transformações sobre o seu corpo, sua alma, seus pensamentos, seus desejos, transformando de forma efetiva sua conduta*” (FOUCAULT, 2001b, p. 990, grifo nosso). Daí a necessidade de articular, em suas análises sobre o conceito de biopoder, técnicas políticas de governo com práticas éticas pelas quais os sujeitos se dão a sua própria regra constituindo diferentes *modos de vida*.

Ora, tal articulação revela a rigorosa e crítica compreensão que Foucault tem do termo vida. Pois, não é possível para Foucault, ex-aluno de Canguilhem, pensar uma vida que seja pura matéria amorfa, puro receptáculo para uma forma que lhe seria imposta, de fora, pelo exercício do poder. Pensar a vida exige o reconhecimento de sua *normatividade própria e interna*, afinal, ela é sempre já formada, sempre já *forma-de-vida*. Transformar a vida em um grande princípio último da realidade apenas seria recuperar a metafísica a partir de um discurso biológico que tem seu início no século XVIII. A vida visada pelo biopoder é sempre uma vida entremeada com a linguagem, que age, que se transforma, que está em relação consigo mesma e com os outros, é uma vida social e individual, corpórea e cultural.

Consequentemente, *as condutas* não são expressões da vida como princípio, mas sim, aquilo que é o mais próprio à vida, ou seja, *é uma conduta da vida desenvolver condutas*. Isso apenas exprime seu caráter puramente relacional. Foucault nunca está tratando da vida nos termos clássicos da substância; pelo contrário, trata-se de estudar as condutas subjetivas que, em última análise, são indissociáveis do processo pelo qual o sujeito constitui *um modo de vida* (FOUCAULT, 2001b, p.982-986).

Portanto, a zona de articulação entre poder e discurso deve ser concebida *conjuntamente ao eixo de autoafecção da subjetividade*. Subjetividade entendida como campo de possibilidades, campo de ação para uma virtualidade de condutas a inventar e não como uma *vida nua* plenamente passiva e determinada de fora por um poder soberano. Como sintetiza Muriel Combes, “*a vida sobre a qual um biopoder incide é uma*

vida sempre informada, uma vida capaz de condutas e, por essa razão, sempre suscetível de insubmissão” (COMBES, 2011, p.54).

5.3.3 Autonomia e sujeito moral

Dito isso, proponho que não devemos equalizar rapidamente práticas de poder com assujeitamento político e tecnologias de si com procedimentos éticos de liberdade. Equação essa que tantas vezes será feita irrefletidamente nos últimos anos a partir de uma leitura um pouco apressada dos cursos de Foucault e de seus últimos livros. O problema é que com esta escolha de leitura corre-se o risco de inserir um profundo individualismo valorativo no coração das análises genealógicas, além de criar um abismo de difícil transposição no que diz respeito a relação entre a pesquisa da década de 70 e a desenvolvida na década de 80. Pois, como vimos, o que a distinção introduzida pelo termo governamentalidade enfatiza é, sobretudo, que uma subjetividade mesmo quando plenamente assujeitada pelo poder *não deixa de se constituir de forma reflexiva*, seja servindo, seja resistindo. Em uma palavra: tanto é possível *resistir ao poder*, quanto *servir de forma voluntária*. A relação do sujeito consigo mesmo abre a possibilidade de uma ética, mas não nos fornece imediatamente essa ética. A constituição subjetiva exige uma dimensão de relação a si como sua condição de gênese, ainda que essa relação não garanta a autonomia do sujeito e não nos dê um princípio incondicionado de determinação das condutas, como quer nossa clássica tradição deontológica.

Pelo contrário, com a recuperação histórica das técnicas de si, Foucault parece propor uma profunda crítica e reconstrução dos conceitos de autonomia e sujeito moral a partir de um ponto de vista genealógico que produza um efeito para aquilo que podemos ser hoje. Genealogia do sujeito prático que já não pode mais surgir atrelado à incondicionalidade de uma instância autorreflexiva ideal capaz de determinar plenamente a vontade individual, ou a correção do seu juízo de ação.

A esse respeito, é preciso lembrar como a noção de autonomia constitui-se como um dos atributos fundamentais da subjetividade moderna por nos fornecer parâmetros para a definição do que podemos entender por “sujeito livre” (SAFATLE, 2013). Tal noção define-se pela ideia de uma lei que o sujeito é capaz de dar a si mesmo agindo segundo a normatividade própria ao dever racional. Safatle explica como essa moderna articulação entre dever e autonomia a partir da incondicionalidade de um imperativo prático nos revela como a questão existente em toda filosofia moral não é apenas “*O que*

eu devo fazer?”, “*mas também “Como eu devo ser?”*, ou ainda, “*Qual tipo de forma de vida procuro realizar?”* (SAFATLE, 2013, p.14). Ora, mas nesse caso é preciso - como insiste Foucault - problematizar as máximas e imperativos de ação a partir de uma perspectiva social, histórica e psíquica, pois a reflexão moral constitui-se, antes, *como um exercício de formação da subjetividade a partir da interiorização prática de convenções culturais paulatinamente naturalizadas*:

Para ser dita moral uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conforme a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si (...) a ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições.

Tal perspectiva de análise retira a segurança dogmática de uma ação plenamente fundada nos imperativos incondicionados do direito e do dever, exigindo o viés crítico em que *reconstituímos a gênese empírica e histórica de tais pressupostos normativos*. Disso se segue uma inflexão singular, pois tal problematização trabalha com a hipótese de que a experiência própria através da qual nos tornamos sujeitos morais, ou seja, através da qual nos damos as nossas próprias regras de conduta, conhece variáveis históricas impossíveis de serem ignoradas. Não era precisamente isso que Foucault levantava em sua introdução à *História da sexualidade II* ao justificar a importância de uma história das formas éticas do cuidado de si concomitante à história das variações dos valores e códigos morais?

História das “moralidades”: aquela que estuda em que medida as ações de tais indivíduos ou tais grupos são conformes ou não às regras e aos valores que são propostos por diferentes instâncias. História dos códigos, a que analisa os diferentes sistemas de regras e valores que vigoram em uma determinada sociedade ou em um grupo dado, as instâncias ou dispositivos de coerção que lhe dão vigência, e as formas tomadas por sua multiplicidade, suas divergências ou suas contradições. E finalmente, história da maneira pela qual os indivíduos são chamados a se constituir como sujeitos de conduta moral: essa história será aquela dos modelos propostos para a instauração e o desenvolvimento das relações para consigo, para a reflexão sobre si, para o conhecimento, o exame, a decifração de si por si mesmo, as transformações que se procura efetuar sobre si. (FOUCAULT, 2010b, p.37-38)

Contra uma filosofia do dever e a cisão do sujeito entre empírico e transcendental, Foucault não cansará de nos lembrar como é preciso se perguntar pela *articulação entre “códigos de comportamento” e “formas de subjetivação”*, com o risco de que, caso

contrário, apenas perpetuemos uma autoafecção deontológica marcada pelos móveis da tradição, da autoridade e da violência transformada em lei (FOUCAULT, 2010b, p.38).

5.3.4 A confissão

Seguindo tal questão, podemos analisar um pequeno exemplo, reiteradamente dado por Foucault, em que um processo de dominação e assujeitamento é indissociável da capacidade de autoafecção do sujeito. É no ciclo de conferências dado em 1981 na Université Catholique de Louvain – ciclo intitulado *Mal faire, dire vrai* - que encontramos um claro modelo do funcionamento desta prática típica ao governo dos homens e a nossa tradição moral, prática que Foucault denomina de *aveu*⁹³ (confissão). A história é retirada de um livro de 1840 chamado “*Traitement moral de la folie*”, de autoria de um médico renomado na época chamado Leuret. Neste livro, Leuret relata o caso do Sr. Dupré, acometido por uma série de delírios de perseguição. O tratamento consiste em levar o Sr. Dupré até uma ducha e obrigá-lo a ficar nu debaixo dela. A partir de então se segue o diálogo:

Doutor Leuret: Não há uma palavra verdadeira em tudo isso; o que você diz são delírios. E é porque você é louco que nós o mantemos em Bicêtre.

Dupret: Não creio que eu seja louco. Eu sei o que vi e ouvi.

Leuret: Se você quer que eu fique satisfeito contigo, deve obedecer porque tudo que lhe pergunto é razoável. Você promete não mais pensar nas suas loucuras, promete não mais falar delas?

O doente promete com hesitação.

Leuret: Você tem me faltado com a palavra frequentemente, por isso não posso me contentar com suas promessas sobre esse assunto. Você vai receber a ducha até que confesse (*fassiez l’aveu*) que todas as coisas que você diz são loucuras. Faz-se cair uma ducha gelada sobre sua cabeça. O doente reconhece que suas imaginações eram delírios. Mas complementa: eu reconheço “porque sou forçado”.

Nova ducha gelada.

Dupret: Sim senhor, todo que eu disse é loucura.

Leuret: Você estava, então, louco?

⁹³Foucault faz referências a esse caso inúmeras vezes, pelo menos desde seu curso de 73-74 *O poder psiquiátrico*. Uma das exposições mais interessantes pode ser encontrada na conferência intitulada *Sexualité et Solitude* (FOUCAULT, 2001b, p.987-997) exposição essa que retoma todos os pontos desenvolvidos em meu comentário.

O doente hesita: Não acredito.

Terceira ducha gelada.

Dupret: é ser louco escutar e ver coisas?

Leuret: sim.

Então, o doente acaba por dizer: não haviam mulheres que me xingavam, nem homens a me perseguir. Tudo isso era loucura. (FOUCAULT, 2012, p.1-2)

O que encontramos, neste exemplo⁹⁴, é uma prática dentro da qual uma verdade sobre o sujeito é produzida. Mas, nesse caso, note-se como não é o discurso científico quem “diz a verdade”. A partir de uma série de ações que podem a justo título serem chamadas de coercitivas, uma verdade é *confessada*. O que está em jogo não é a enunciação de um saber que vem de fora, mas sim o *reconhecimento* - por parte do sujeito - de uma *verdade que supostamente diz respeito ao seu íntimo*⁹⁵. Sob o olhar atento do representante de um dispositivo de saber-poder (a psiquiatria) Sr. Dupré se declara louco, atando sua própria subjetividade a tal predicado em claro exemplo desta produção autoafectiva, mas não autônoma, do si-mesmo.

Isso porque, quando analisamos tal “cena de cura”, logo percebemos como a confissão tem validade apenas porque ela é sancionada por um dispositivo que em nível simbólico é sua condição de verdade, afinal, como poderiam existir delírios e loucura fora de uma relação do corpo e da conduta do louco com a sociedade (FOUCAULT, 2001a, p.996-1004)? Em segundo lugar, como nota Candiotta (2010, p.70), a gênese da confissão deriva de uma tática bastante simples quando da presença de assimétricas relações de poder: primeiro o sujeito é coagido para, posteriormente, submeter-se por “pura vontade”.

Como sabemos, modernamente não pode haver reconhecimento e responsabilidade senão em um suposto “estado de liberdade da consciência”. A partir disso, o ato da confissão pode inscrever a subjetividade em uma rede de dispositivos

⁹⁴Para uma análise detalhada desse caso, ver Candiotta (2010, p.69-74)

⁹⁵Não temos condições de realizar este estudo aqui, mas cabe indicar como seria interessante cruzar as problematizações históricas feitas por Foucault em torno do problema da confissão e da produção da subjetividade com a tradição da filosofia do sujeito que vai das *Confissões* de Agostinho, passa pelos *Ensaio*s de Montaigne e os *Pensamentos* de Pascal, para chegar na *primeira meditação* de Descartes e nas *Confissões* de Rousseau. Talvez, sugerimos, Foucault tivesse algo desta natureza em mente ao privilegiar o modelo de confissão como forma de estudar o processo reflexivo através do qual uma subjetividade se constitui enunciando a verdade de si-mesma. Além disso, teríamos sem dúvida de recuperar, como que a contrapelo, a crítica nietzschiana à figura do sacerdote e a introjeção de instintos como prática característica a uma cultura cristã marcada pela gênese de uma consciência moral destinada à análise e ao julgamento da vida íntima do sujeito. Neste entrecruzamento – que aqui apenas indicamos de forma um pouco disparatada – talvez fosse possível abordar a partir da estrita história da filosofia esta séria histórica que Foucault parece desenvolver, sobretudo, ao final da década de 70.

morais, jurídicos e terapêuticos. Sublinhe-se o caráter perverso da prática, pois os efeitos práticos que pressupõe uma consciência autônoma se dão a partir de uma trama marcada por regime enunciativo e um complexo de disciplinas exteriores ao sujeito. O que significa dizer que não há autonomia originária, mas sim constituída a partir da interiorização e do assujeitamento de certas condições heterônomas que constituem a subjetividade.

Nesse caso, um processo de individuação acontece, mas a atividade autoafetiva que o possibilita é plenamente assujeitada. Pois, ainda que agindo sobre mim mesmo eu altere a minha conduta – “não é possível ao mesmo tempo ser louco e ter consciência da loucura” (FOUCAULT, 2012, p.2) - tal transformação apenas é possível pelo crivo de um dispositivo de saber-poder que me excede e sobre o qual eu não tenho domínio algum. Como insistia anteriormente, na genealogia não partimos da autonomia formal de um “eu” capaz de determinar plenamente sua regra de conduta para além de qualquer circunstância empírica. Pelo contrário, o que está em jogo é, rigorosamente, a gênese empírica deste “eu” capaz de se reconhecer em suas próprias escolhas e representações. Gênese esta indissociável, conseqüentemente, dos dispositivos históricos estudados em seus dois eixos constituintes: regime de saber e práticas de governo sobre o corpo.

Dito isso, podemos perguntar qual a grande consequência da confissão. A resposta é: a produção da subjetividade através da enunciação de uma verdade. Tal dinâmica é descrita por Foucault da seguinte forma:

“A confissão é um ato verbal pelo qual o sujeito coloca uma afirmação sobre o que ele é ligando-se a uma certa verdade, colocando-se em uma relação de dependência perante um outro e modificando ao mesmo tempo a relação que ele tem consigo mesmo” (FOUCAULT, 2012, p.7).

Nesse caso em que a valoração da verdade como princípio de cura dá a dinâmica da prática médica, o sujeito enuncia uma definição de si que produz uma transformação em sua singularidade, isto é, agora trata-se de um sujeito que se reconhece como louco e que, conseqüentemente, deve conduzir-se segundo os imperativos psiquiátricos buscando recuperar sua sanidade mental e sua autonomia. Em suma, a partir das condições de ipseidade o sujeito interioriza a verdade própria ao saber psiquiátrico transformando-a em regra de conduta através de um ato performativo de fala.

A ilusão constitutiva de imposição da norma é que a enunciação tem a forma simples da predicação: S é P. A confissão aparece, então, como um *enunciado definitivo*, aquele que exprime a essência da coisa e, por conseguinte, é sempre verdadeiro: “eu sou

louco”. Enunciado que se conjuga, não nos esqueçamos, com uma vida conduzida e determinada por uma série de práticas intrínsecas ao dispositivo psiquiátrico: os horários que organizam seus hábitos e rotina, os procedimentos de tratamento, a restrição da liberdade, os uniformes, as companhias e a segregação, o trabalho interno ao cotidiano hospitalar, as esparsas visitas de familiares, o controle alimentar, a medicalização, etc.

É precisamente este complexo de relações discursivas e não-discursivas que produzem uma subjetividade que o conceito de dispositivo permite descrever. Mais do que isso, ele nos mostra a função social e política que se encontra na gênese dos discursos de verdade e das práticas capazes de produzirem uma conduta específica. Daí sua importância decisiva *tanto* para uma analítica do poder, quanto *para* uma genealogia do sujeito.

5.3.5 Entre autonomia e heteronomia

Acredito que este exemplo da confissão é paradigmático para pensarmos como esse nível de ação do sujeito sobre si está pressuposto nas genealogias de Foucault mesmo quando se trata de práticas claramente disciplinares e de assujeitamento. Ora, mas se é assim, devemos nos perguntar se tal dinâmica não exige, ao menos, certas nuances quando falamos em uma “ética do cuidado de si”. Isso porque quando seguimos pacientemente as pesquisas de Foucault vemos como há um entrelaçamento importante entre autoafecção e assujeitamento. Ainda que Foucault afirme também que nessa relação consigo mesmo, nesse espaço de liberdade, se dê a “condição ontológica da ética” (FOUCAULT, 2001b, p.1284) é preciso ao mesmo tempo resistir ao impulso de imediatamente tomar tal enunciado como um programa ético positivo fundado em uma descoberta tardia por parte de Foucault da liberdade originária da ipseidade.

A título de conclusão, gostaria de sugerir uma interpretação diferente. Pois, quando suportamos, sem deslizar para o reconforto de uma ética, a tensão e o impasse próprios a genealogia do sujeito foucaultiana, o que encontramos é a difícil contradição entre determinação história e liberdade situada. Não é exatamente tal dificuldade que estará em jogo na ideia tardia de uma ontologia crítica do presente? “Eu caracterizo o ethos filosófico próprio à ontologia crítica de nós-mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que nós podemos superar, e como o trabalho de nós-mesmos sobre nós-mesmos enquanto sujeitos livres (FOUCAULT, 2001b, p.1594). Note-se como a relação crítica enfatizada nessa passagem não é soberana, pelo contrário, ela está *sempre*

por se fazer neste impasse, nesta difícil e tensa relação que a subjetividade estabelece consigo a partir de seus próprios limites históricos. O “sujeito livre” é um sujeito situado, isto é, efeito indissociável de certas estruturas e dispositivos de saber, poder e governo. O sujeito não é o ponto de partida e, por isso, a afirmação de sua liberdade não é total e muito menos pode constituir o valor máximo de uma ética. Se a ipseidade é condição necessária para a resistência, ela não é condição suficiente para um confronto crítico com o presente uma vez que queira, ou não, sempre nos autodeterminamos a partir de condições e limites exteriores. Ou seja, *há uma heteronomia sempre presente na gênese do sujeito*. Eis um resultado de mais de duas décadas de pesquisas de Foucault que simplesmente não é possível ignorar quando pensamos no problema ético-político que sua obra suscita.

Levar em consideração tal tensão entre autonomia e heteronomia não significa cair na aporia de uma teoria da dominação irrestrita, ou abrir mão de qualquer ideia de liberdade possível. Pelo contrário, o que tal tensão permite é a fundamental consciência – contra toda uma tradição idealista e moralista em filosofia - de que não podemos falar em uma subjetivação plenamente autônoma, completamente desvincilhada dos dispositivos de assujeitamento e soberanamente capaz de “cuidar de si mesmo e dos outros”.

Trata-se, na verdade, de insistir em uma posição materialista, histórica e social em que *todas as formas de subjetivação* encontram-se submetidas a certas condições sobre as quais não é possível sustentar qualquer fantasia de autonomia irrestrita. Eis a lição de Foucault que sempre insistiu como “as práticas de si” grego e romanas não eram invenções independentes de seu contexto de formação, mas sim produções indissociáveis de códigos e sistemas de regras morais que encontramos em determinada cultura e momento histórico singular. Mais do que isso, Foucault mostrou longamente em seus últimos cursos como muitas vezes tratava-se de destruir ou abandonar tais esquemas para que as práticas de si e, conseqüentemente, os modos de vida possíveis pudessem ser transformados e reinventados.

A genealogia do sujeito de Foucault é crítica porque ao descrever historicamente as condições de possibilidade de práticas éticas passadas ela nos dá uma consciência mais aguçada de nossa situação atual. Esta é a razão pela qual o pensamento foucaultiano não nos deixa uma ética, mas sim uma tarefa de problematização constante do presente.

CONCLUSÃO

O *ethos* e o *pathos* de um pensamento

La vraie vie est absente. – Arthur Rimbaud

*Tomba amoroso por muros e grades quem nada
mais vê ou tem para amar.* – Theodor Adorno

Durante a década de 70, as reflexões de Foucault se constituem em torno de um novo eixo. É todo um remanejamento de questões que se segue, uma vez que agora tanto as relações de força, quanto a materialidade dos corpos se encontram com a positividade dos discursos. Buscando uma orientação por entre a volumosa produção do período, destacamos dois temas que julgamos fundamentais para a determinação desta atividade que Foucault compreende como crítica:

1) Primeiramente, vimos como já em sua aula e curso inaugurais no *Collège de France*, Foucault costurava uma astuciosa sutura entre saber e poder a partir da recuperação desta dimensão de força presente em todo discurso. A partir de uma leitura singular de Nietzsche e a centralidade da questão em torno da *vontade de saber*, a genealogia recuperava este momento de exclusão do sofista, problematizando uma imagem dogmática do pensamento que persistira dentro da tradição filosófica. As clássicas distinções entre razão e dominação, argumentação e persuasão, *logos* e *energeia*, eram colocadas sobre suspeita: partilhas históricas, não rigorosas constatações teóricas. As dicotomias clássicas, conseqüentemente, eram abandonadas em favor de uma imagem complexa – tal como uma fita de Möbius - em que a história dos discursos tornava-se indissociável dos valores morais e exigências prático-políticas de uma história social, assim como nossas históricas formas hegemônicas de sociabilidade eram plenamente dependentes de seus regimes de saber e enunciação da verdade. Através de tal perspectiva, Foucault desenvolve uma rigorosa crítica racional da razão que tem como sua condição a possibilidade da razão pensar contra si mesma. A tradição da *Aufklärung* era retomada como que por seu avesso: não mais a certeza e o triunfo desmedido da “Razão esclarecida”, mas sim, a profunda cumplicidade que une a luz da razão à treva do

preconceito, da exclusão e dos dogmatismos. Na genealogia a apreensão da atualidade passa por esta radical questão em torno da verdade do poder e do poder da verdade que se inicia com a modernidade. Daí a necessidade de *transformar* a atividade crítica, abandonando seu caráter normativo, sua certeza fundada na força incondicional da lei. A filosofia torna-se uma atividade perigosa que deve ser capaz de, perpetuamente, recolocar suas próprias condições de possibilidade. A tarefa crítica se torna infinita no confronto com os nossos limites históricos.

2) em segundo lugar, buscamos determinar de forma rigorosa como compreender esta positividade histórica que circunscreve aquilo que somos a partir do conceito foucaultiano de dispositivo. Nesse sentido, propomos que tal conceito é um operador fundamental para a genealogia – assim como a episteme o era para a arqueologia - propiciando um modelo através do qual Foucault pode articular regimes discursivos e práticas de poder, redobrando o problema arqueológico: não mais a questão sobre as condições de possibilidade de um discurso, mas sim, as condições de gênese dos discursos e da valorização político-moral dos valores. Neste movimento, todo um complexo quadro teórico surgiu o que nos permitiu definir, com traços largos, a singularidade da genealogia foucaultiana: primazia das relações de força; materialidade dos corpos e sua potência de afetar e ser afetado; recuperação da ideia dos incorporais; desenvolvimento da crítica à soberania prática e ao valor incondicionado da autonomia; reconhecimento tardio da dimensão autoafectiva através da qual o indivíduo busca se constituir como um sujeito ético. Tal quadro teórico demonstrava como a analítica do poder era também, e sobretudo, uma genealogia do sujeito; isto é, uma análise histórico-crítica que visava tanto compreender aquilo que somos, fazemos e pensamos de nós-mesmos, quanto a possibilidade de transformação e superação de tais limites. Finalmente, acabávamos de desfiar o longo fio condutor da crítica que nos levava a questão de uma “*ontologia de nós-mesmos*”.

O primado relacional da genealogia afirma que o “si”, o ser-si, é construído por um processo de subjetivação indissociável das práticas de governamentalidade. Os dispositivos nunca são condições gerais de possibilidade, pois *são genéticos e valem por sua singularidade e concretude históricas*. Estamos longe, portanto, do estilo

transcendental que visa às amplas condições de possibilidade de uma experiência. Como construções materiais e contingentes, tais dispositivos variam *dentro das formas de sociabilidade marcadas por diferentes articulações entre discursos de saber e diagramas de poder*. Os dispositivos não são estruturas formais, mas sim, *limites bem demarcados* que respondem a determinada função e estratégia de governo dos homens pelos homens. Trata-se, portanto, do horizonte de relações dentro das quais definimos as maneiras e possibilidades daquilo que *podemos ser*.

Daí porque a ideia de uma “*ontologia de nós-mesmos*”, que surge na década de 80, seja indissociável da confrontação com estes dispositivos através dos quais um espaço-tempo cultural traça o seu próprio rosto. O que está em jogo na genealogia de Foucault é, rigorosamente, esta relação entre a virtualidade daquilo que poderíamos materialmente ser e os limites estabelecidos pelas formações históricas de saber-poder: “*Quem sou eu, então, que pertenço a esta humanidade que está sujeita ao poder da verdade em geral e das verdades em particular?*” (FOUCAULT, 2007 p.56)

Sublinhemos como a formulação genealógica da questão sobre o ser é feita de maneira indireta. Não a questão clássica – “o que é o ser?” – mas sim sua formulação histórico-crítica: *o que, dado a ordem contemporânea do ser, posso ser?* Sem dúvida, trata-se do velho jogo entre ser e ente. Mas, tal questão é re-colocada através da *positividade histórica* que circunscreve nossos limites. Consequentemente, explica Foucault, devemos “*renunciar a esperança de encontrar um ponto de vista que poderia nos dar acesso ao conhecimento completo e definitivo do que constitui nossos limites históricos*”, pois “*a experiência teórica e prática que nós fazemos de nossos limites e de seu ultrapassamento possível é sempre ela-mesma limitada, destinada, portanto, a recomeçar.*” (FOUCAULT, 2001b, p.1394)

Neste comentário se expressa claramente o estilo crítico de Foucault. Estilo que recusa a se aventurar na busca daquilo que não estivesse dentro da história. Note-se como não se trata de uma relativização historicista, mas sim, da afirmação do limite, no melhor estilo criticista. Todavia, tal afirmação é feita a partir da *imanência* entre pensamento e história, entre ser e vir-a-ser, o que leva Foucault para bem longe da filosofia kantiana.

Podemos, então, enunciar nossa primeira conclusão: através da articulação entre arqueologia e genealogia, Foucault pôde reformular historicamente três problematizações filosóficas que se entrelaçam no nó crítico dado entre epistemologia, política e ética-estética: (1) *Que posso saber, sobre mim e os outros, neste momento da história?* (2) *Que*

posso fazer dentro das relações de poder que determinam a minha contemporaneidade?

(3) *Que posso ser, de que maneira viver hoje?*

Perguntas que, paradoxalmente, tanto ecoam as três famosas questões de Kant, quanto marcam de forma exemplar a distância de Foucault em relação ao filósofo de Königsberg. *Isto porque tais questões redefinem a atividade filosófica na modernidade.* Uma vez que a crítica não tem mais a pretensão fundacionista e legisladora da empreitada kantiana, uma vez que ela se encontra sempre delimitada dentro da ordem própria ao tempo histórico, a filosofia *torna-se* um confronto com a sua exterioridade, confronto capaz de colocar em questão os domínios onde, classicamente, ela exercia a atividade de fundamentação. Daí este comentário importantíssimo de Foucault que sintetiza a questão:

(...) a filosofia moderna (...) estaria em todo caso errada se quisesse dizer o que é preciso fazer na ordem política e como se deveria governar. Ela estaria errada em querer dizer como ficam o verdadeiro e o falso na ordem da ciência. Ela estaria igualmente errada se quisesse se dar como missão a libertação ou desalienação do próprio sujeito. A filosofia não tem que dizer o que deve ser a política. Ela tem de estar numa exterioridade permanente e rebelde em relação à política, e é nisso que ela é real. Em segundo lugar, a filosofia não tem de compartilhar o verdadeiro e o falso no domínio da ciência. Ela tem de exercer perpetuamente sua crítica ao que é logro, engano e ilusão, e é nisso que ela joga o jogo dialético da sua própria verdade. Enfim, em terceiro lugar, a filosofia não tem de desalienar o sujeito. Ela tem de definir as formas nas quais a relação consigo pode eventualmente se transformar. A filosofia como ascese, a filosofia como crítica, a filosofia como exterioridade rebelde à política, **creio que é esse o modo de ser da filosofia moderna.** (FOUCAULT, 2010d, p.321, grifo nosso)

Do muito que poderia ser dito, sublinhemos simplesmente a velha astúcia crítica: da aparente modéstia em limitar o caráter fundacionista e legislador da filosofia, surge a reivindicação de uma exterioridade selvagem, de uma autonomia para um pensamento que não compartilha das exigências de nenhuma outra instância de poder-saber, mas sim, que se define e se justifica apenas no confronto com tais instâncias. É nisso que a filosofia, sustenta Foucault, pode falar *a sua própria verdade*.

A filosofia como *discurso parresíastico* funda-se tanto no direito a tomar a palavra de forma crítica, de colocar em dúvida as ordens do poder, quanto em uma atitude de confronto com aquilo que, fora de nós, nos define. Pois talvez devêssemos insistir que a filosofia como crítica, como pensamento enquanto pensamento e forma-de-viver, não deve servir a ninguém, nem ao Estado, nem à ciência, ou a qualquer outro poder estabelecido. Do que nos adiantaria, pergunta-se Foucault, uma crítica que não fere, não entristece, não destrói, mas pelo contrário, apenas afirma aquilo que já sabemos, apenas legitima a ordem própria daquilo que já nos de-limita?

É exatamente esta imagem intempestiva para a filosofia que Foucault traça em seus dois últimos cursos. Ali, como em um *último gesto, ele ata verdade e retórica*. Pois reconhecer que o discurso é um combate e que a linguagem se diz sempre dentro do jogo da força, não significa transformar a filosofia em um infinito baile de máscaras vazio em que tudo é permitido com a intenção da vitória. Filosofia e vida são indissociáveis, tal como a palavra *ethos* nos lembra. Filosofar não é uma maneira de negar a vida, mas sim, uma forma-de-se-viver. E, por isso, no debate, no jogo da crítica, no confronto com a ordem do discurso e com o discurso da ordem, o *sujeito da crítica* está plenamente situado, inscrevendo sua subjetividade em cada escolha, palavra, esquivas e contragolpes.

A filosofia, insiste Foucault, não exclui a retórica, mas ela também não se confunde plenamente com esta. Não se trata de “*um uso da linguagem que permite prevalecer sobre os outros e uni-los, por persuasão, à unidade deste comando na forma da superioridade afirmada*” (FOUCAULT, 2010d, p.338). Isso, ironicamente, quem faz é a filosofia dogmática quando se quer a detentora do logos e, ao velar a dimensão persuasiva de seu discurso, afirma a unidade consensual sob o signo da verdade. “*Ao contrário, a parresia filosófica, conduz não a uma retórica, mas a uma erótica*” (FOUCAULT, 2010d, p.338). Isto é, conduz a uma relação afirmativa entre forças que não visa excluir o outro na incondicionalidade de um julgamento, nem mesmo destruir, ou suprimir, a alteridade e a diferença.

Na abertura deste campo histórico impessoal a questão própria ao pensamento conhece uma profunda inflexão. A maior questão legada por Heidegger – “*Was heißt Denken?*” – é retomada por Foucault em outra chave: *uma história, mas do pensamento enquanto tal, uma “história crítica do pensamento”* (FOUCAULT, 2001b, p.1450).

Pensar deixa de ser fundar. *Pensar é problematizar, confronto perpétuo com o próprio limite*. É toda uma série de inversões da tradição clássica que se segue a esta escolha, a esta determinação tardia de Foucault que pode, a justo título, ser chamada de uma *aposta ética*.

Pois, agora, a autonomia do pensamento não é mais originária, pelo contrário, ela está *sempre por se fazer* nesta dobra crítica, nesta cuidadosa relação do sujeito a si. A reflexividade, tanto teórica, quanto prática, é uma potência a ser atualizada dentro desta relação. A saída da minoridade para a maioria não se justifica e se legitima de

antemão, nos direitos incondicionados de uma razão ideal. Ela é uma tarefa, uma educação, uma prova constante.

Além disso, o *fato da razão* não se define mais por sua incondicionalidade fundadora, mas sim, simplesmente pelo seu *direito de recomeçar perpetuamente*. Ainda a questão criticista *quid juris*. Mas, nas mãos de Foucault, a granítica imagem do pensamento como lei, como julgamento, a filosofia como tribunal, o filósofo como juiz, todo este imaginário dissolve-se. A crítica foucaultiana exige para si – recuperando e transformando a tradição do Esclarecimento - apenas *o direito à crítica: “dar-se a si mesmo o direito de questionar a verdade e sua relação com os efeitos do poder, assim como questionar o poder sobre seu discurso de verdade. Crítica será a arte de “inservidão voluntária”, de “reflexiva indocilidade”*” (FOUCAULT, 1990, p.53, grifo nosso). Direito que nos dá tudo, mas também não nos dá nada: nenhuma certeza, nenhuma segurança, apenas o imperativo de uma tarefa, a coragem de uma luta, e a angústia de um esforço em vista de um por-vir.

Sem dúvida, aqui, dir-se-á que Foucault nada mais faz do que, ao final de um longo percurso, recuperar o movimento circular, a tautologia fundadora, o solipsismo ilusório e narcísico, agora ligada a um profundo voluntarismo individualista. A essas recriminações, após todo o longo, rigoroso e paciente esforço de pensamento que sua obra expressa, nada podemos contrapor. Logo, que se diga.

Pois, se nos perguntarmos se o pensamento em geral, e a crítica em particular, pode nos provar os seus direitos de forma a priori, como em uma dedução transcendental; se nos perguntarmos se ele pode nos provar que a tarefa maior da filosofia é liberar os sujeitos de tudo aquilo que os oprimem, que os determinam como que por fora, os governando de forma ostensiva e injusta, condenando a nós todos à perpétua errância da heteronomia, ou da servidão voluntária; se perguntarmos ainda se podemos ter qualquer garantia incondicional frente ao confronto com o discurso da verdade e as astúcias do poder, se fizermos todas estas perguntas, a resposta foucaultiana será simples: *não podemos ter estas certezas*. Este é apenas um dos *ethos filosóficos* possíveis e, portanto, destinado àqueles que encontram ressonância com ele. Tal *ethos* não visa suprimir todos os outros ditando o *dever-ser* da filosofia, ele apenas exige o direito de se dar sua própria normatividade. Como todo *ethos*, ele é animado por um *pathos* e por uma *aposta*, por essa dimensão pré-filosófica sem a qual filosofia nunca começaria.

Ora, mas ao renunciarmos assim o julgamento e sua lei como instâncias máximas do pensamento, no afã de afirmar o seu perpétuo recomeço e sua potência crítica-

intempestiva, não caímos no mais puro relativismo, na incapacidade de estabelecer diferenças entre existentes, entre os diversos *ethos* filosóficos, como se tudo, a partir de então, se equivalesse na irracionalidade de um pathos, ou na visada de uma aposta? A esse tipo de questão a resposta deve ser forte e afirmativa. Pois nas entrelinhas desta pergunta o que se visa é a recuperação dos velhos jogos de verdade e poder, a definição entre formas-de-pensamento legítimas sobre o fundo do julgamento e da exclusão.

Afinal, não poderíamos simplesmente inverter tal questão? Pois, como sugere Deleuze (1993, p.168-69), “*não é antes o juízo que supõe a existência de critérios pré-existentes (valores superiores) e pré-existentes desde sempre (no infinito fora do tempo)?*” E não é esta *suposição* – esta crença - que está na base deste tipo de valoração a partir da qual a maliciosa pergunta é feita? Ora, nesse caso, aqui estamos frente a um outro *ethos filosófico*, rigoroso e legítimo, sem dúvida. Mas, humano, demasiadamente humano, como todos os outros; e, portanto, também animado por paixões e apostas pré-filosóficas: paixão à verdade, à segurança, aposta na força de Lei, no dogmatismo dos valores transcendentais. Ora, por que não expor a própria crença como crença? Epistemê, ou retórica?

Talvez, seja exatamente neste impensado que toquemos o mistério e o dom: um pensamento, uma filosofia, sempre se dirige à razão humana, *mas também* aos corações dos homens, as suas particularidades e singularidades, como já nos ensinara Pascal. Ou, como *demonstrava* Spinoza, todo problema do pensamento é, também, *afetivo; questão de amor e ódio, não simplesmente de juízo*. Note-se que quem fala nestas linhas não é um novo representante do pós-modernismo, mas sim, a mais clássica tradição racionalista, esta que se recusa a cindir de forma estrita paixão e pensamento, força e verdade, razão e crença.

Nada do que toca o pensamento de Foucault, que lhe interessa, que lhe move, parece nascer de um juízo inabalável. A aposta de Foucault é intempestiva, seu pensamento procura aquilo que, talvez, esteja por-vir: *fazer existir-o-outro, não julgar sob o signo do mesmo*:

Não posso deixar de pensar em uma crítica que não procure criticar, mas fazer existir uma obra, uma frase, uma ideia; acenderia fogos, olharia a grama crescer, escutaria o vento e imediatamente tomaria a espuma do mar para a dispersar. Reproduziria, ao invés de juízos, sinais de vida; invocá-los-ia, arrancá-los-ia do seu sono. Quem sabe os inventaria? Tanto melhor, tanto melhor. A crítica sentenciosa faz-me adormecer; gostaria de uma crítica feita com centelhas de imaginação. Não seria soberana, nem vestida de vermelho. Traria consigo os raios de possíveis tempestades. (FOUCAULT, 2001, p.924-25)

Na verdade, se a crítica se lança contra as verdades e os poderes, não é para dizer que tudo se equivale, mas porque em um mundo como o nosso, *aquilo que vale só pode fazer-se valer desafiando a verdade do poder*. Regra primeira e única da conduta crítica: “*ne tombez pas amoureux du pouvoir*” (FOUCAULT, 2001b, p.136).

Mas, se é assim, a ontologia de nós-mesmos, em última análise, funda-se tanto nesta radical imanência entre pensamento e história, quanto nesta aposta corajosa do confronto com o limite que a verdade e o poder estabelecem. Tal quadro define o trabalho crítico como este “*pensamento sobre o próprio pensamento*”, este exercício de recuperação da espessura histórica que trespassa o sujeito, permitindo “*pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe*.” (FOUCAULT, 2010c p.15) Tal exercício de si, em sua incessante busca por recuperar o seu centro móvel, torna-se inseparável de uma experiência própria à crítica, esta dilacerante experiência de “*separar-se de si mesmo*”. (FOUCAULT, 2010c, p.15) Verdadeiro *pathos crítico*, signo sob o qual toda obra de Foucault parece ser escrita:

“Paixão crítica: amor imoderado, passional, pela crítica e seus precisos mecanismos de desconstrução, mas também crítica enamorada de seu objeto, crítica apaixonada por aquilo mesmo que nega. Enamorada de si mesma e sempre em guerra consigo mesma, não afirma nada de permanente. [...] a modernidade é uma espécie de autodestruição criadora”. (PAZ, 1984, p.19)

Neste *pathos* o que se diz não é um esteticismo modernista, mas sim, a profunda recusa da *hybris* filosófica, este discurso que pretende conter, na frágil rede de sua gramática, a totalidade do real. À filosofia, Foucault opõe não a finitude do humano, mas a ordem do tempo, a impossibilidade de decidir, com certeza apodítica, entre os diferentes jogos de verdade que surgem, fragmentam-se e perecem dentro da história. Entre todos os sistemas de saber-poder, como decidir o verdadeiro em-si?

Contra estas preocupações tornadas vãs, Foucault apenas pode opor a urgência ética de um trabalho que esteja plenamente ancorado no presente. É, de fato, uma certa aposta, uma certa boa-fé, que se insinua no lugar do discurso verdadeiro. É preciso acreditar não em outro mundo, *mas neste mundo*, na possibilidade de transformação de seus próprios limites. A ontologia de nós-mesmos não tem verdades eternas a nos dar, mas apenas verdades efêmeras e locais. E, no entanto, as únicas através das quais uma decisão prática concreta pode contar. Ou seja, tal ethos filosófico define-se como uma

prática da verdade que seja capaz de responder à urgência de nossa vida moral e política hoje, ele conhece o tempo de uma decisão, isto que os gregos chamaram de *kairós*. A ontologia histórica é uma filosofia do acontecimento.

Por fim: a ontologia foucaultiana se diz na *verdade-outra-sobre-o-ser*, como uma profunda meditação que busca a raiz do *peut-être historique*. Não mais a velha promessa filosófica da verdadeira vida, do verdadeiro mundo, do verdadeiro ser. Mas sim, o reconhecimento de que “*não há instauração da verdade sem uma posição essencial de alteridade.*” E, por isso, “*a verdade não é jamais a mesma. Podemos ter somente a verdade na forma de um mundo-outro e de uma vida-outra.*” (FOUCAULT, 2009, p.311)

BIBLIOGRAFIA

Obras do autor:

- FOUCAULT, M., *Raymond Roussel*, Rio de Janeiro, Forense universitária, 1999
- ___, *Surveillance et Punir*, Paris, Gallimard, 1975
- ___, *Herculne Barbin dite Alexina B.*, Paris, Gallimard, 1978
- ___, “What is critique” In. *The politics of truth*, edited by Sylvère Lotringer, Semiotexte, Los Angeles, 2007
- ___, *Dits et écrits, vol. I*, Gallimard, Paris, 2001A;
- ___, *Dits et écrits, vol. II*, Gallimard, Paris, 2001B
- ___, *As palavras e as coisas*, Martins Fontes, São Paulo, 2007
- ___, *História da Loucura*, ed. perspectiva, São Paulo, 2010
- ___, *Introduction à l’Anthropologie*, Paris, Vrin, 2009
- ___, *Arqueologia do saber*, Forense universitária, Rio de Janeiro, 2010A
- ___, *História da sexualidade I*, Graal, São Paulo, 2010B,
- ___, *História da sexualidade II*, Graal, São Paulo, 2010C
- ___, *O nascimento da clínica*, Forense universitária, Rio de Janeiro, 2011A
- ___, *História da sexualidade III*, Graal, São Paulo, 2011B

Cursos Collège de France

- ___, *Résumé des cours 1970-1982*, éd. Julliard, 1989
- ___, *A ordem do discurso*, São Paulo, edições Loyola, 1996 (aula inaugural)
- ___, *Il faut défendre la société*, Gallimard, Paris, 1997
- ___; *La hermeneutique du sujet*, Gallimard Paris, 2001
- ___, *O poder psiquiátrico*, São Paulo, Martins Fontes, 2012a
- ___, *La naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard, 2004A
- ___; *Sécurité, territoire, population*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004B
- ___; *O governo de si e dos outros*, São Paulo, Martins Fontes, 2010D
- ___; *Le courage de vérité*, Paris, Gallimard, 2009
- ___; *Leçons sur la volonté de savoir*, Gallimard Paris, 2011C
- ___, *Os anormais*, Martins Fontes, 2011b

___; *Du gouvernement des vivants*, Paris, Gallimard, 2012b
___; *Subjéctivité et Verité*, Paris, Gallimard, 2012c
___; *Mal fairr, dire vrai*, University of Chicago Press, 2012c

Bibliografia secundária

ADORNO, Francesco Paolo. *Le style du philosophe. Foucault e le dire-vrai*; Paris, Kimé, 1996

ADORNO, Theodor, *La crítica de la cultura y la sociedad*, in, *Prismas, la crítica de la cultura y de la sociedade*, Barceloa, Ariel, 1962.

AGAMBEN, Giorgio, *Qu'est-ce u'un dispositive?*, Paris, Payot, 2009.

___, *Language and Death, The place of negativity*, London, University of Minnesota Press, 1991.

___, *Infancy and history: on the destruction of experience*, New York, Verso, 2006.

ANDERSON, Perry, *A crise da crise do marxismo*, São Paulo, Brasiliense, 1984

ANSELL-PEARSON, Keith, *The significance of Michel Foucault's readings of Nietzsche: Power, the subject and Political Theory*, in. *Nietzsche-studien*, 20, 1991, p.267-283.

APEL, Karl-Oto, *A raiz comum entre ética e linguagem*, in *Estudos avançados*, vol.6 n.14, São Paulo, 1992

ARANTES, P. *Tentativa de identificação da ideologia francesa*, in *Novos estudos CEBRAP* n° 28, 1990

ARLT, Gerhard, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, Weimar, 2001.

ARISTOTELES, *Métaphysique*, Vrin, Paris, 1974

ARTIÈRES, Phillipe, Bert Jean-François, GROS, Frédéric, REVEL, Judith – *Foucault, Les Cahiers de l'Herne*, 95, Paris, Éditions de l'Herne, 2011

BACHELARD, Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1989

___, *Le rationalism appliqué*, Paris, PUF, 1949

___, *Rupture avec la connaissance commune*, in. D. Lecourt, Bachelard, *Épistémologie, textes choisis*, Paris, PUF, 1971

___, *La philosophie du non*, PUF, Paris, 1975

___, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, PUF, Paris, 1951

___, *L'actualité de l'histoire des sciences*, in *L'engagement rationaliste*, PUF, Paris, 1972.

- BADIOU, Alain, *L'aventure de la philosophie française, depuis les années 1960*. La fabrique éditions, Paris, 2012
- _____, *Cinq leçons sur le "cas" Wagner*, Paris, Nous 2010
- BALIBAR, Étienne, *Science et vérité dans la philosophie de George Canguilhem*, in George Canguilhem, *Philosophe, historien des sciences*, Paris, Albin Michel, 1993, p.58-76
- _____, *Le structuralisme: une destitution du sujet?* Revue de métaphysique et de morale, I, 2005, p.5-22.
- _____, Foucault et Marx, *L'enjeu du nominalisme*, in Michel Foucault philosophe, Paris, Seuil, 1989, p.55-75.
- _____, "Quasi-transcendentals: Foucault's point of heresy and the transdisciplinary function of episteme", in *Theory, Culture & Society*, vol. 32, n.5, pág. 45-77.
- BARAD, K, *Meeting the universe halfway*, Duke University Press Book, 2007
- BARTHES, Roland, *Le degré zero de l'écriture*, Paris, Éditions du Seuil, 1972
- BATAILLE, George, *L'érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 2011
- _____, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1978
- _____, *Madame Edwarda - Le mort - Histoire de l'oeil*, 10X18, Paris, 2004
- BAUDRILLARD, Jean, *The perfect Crime*, New York, Verso, 1996
- BENHABIB Sheyla, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 1986)
- BENJAMIN, Charles Baudelaire: *Um Lírico no Auge do Capitalismo*, São Paulo, Brasiliense, 1989.
- _____, *Magia e Técnica, Arte e Política* (obras escolhidas). São Paulo, Brasiliense, 2ª ed., 1986.
- _____, *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemande*, Champ essais, Paris, 1986
- BENOITS, Jean-Marie, *La révolution structural: Althusser, Barthes, Lacan, Lévi-Strauss*, Paris, Grasset, 1975
- BENVENISTE, E. *Problèmes de linguistique général*, tome 1, Gallimard, Paris, 1966
- BERNSTEIN, R. J. *Foucault: critique as a philosophic ethos*. In: KELLY, M. (Ed.). *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*. Cambridge: MIT, 1994.
- BLANCHOT, Maurice, *A conversa infinita*, São Paulo, editora escuta, 2001
- _____, *O livro por vir*, São Paulo, 2005
- _____, *O espaço literário*, Rio de Janeiro, Rocco, 2011.

- _____, *Foucault tel que je l'imagine*, Fata Morgana, Paris, 1986
- BOUVERESSE, Jacques, *Wittgenstein: la rime et la raison*, Paris, Minuit, 1973
- BRAUDEL, Fernand, *Escritos sobre a história*, ed. Perspectiva, São Paulo, 1992
- BRAUSTEIN, Jean-François *Canguilhem, histoire des sciences et politiques du vivant*. Paris, PUF, 2007
- _____, *L'histoire des sciences. Méthodes, styles et controversies*, Paris, Vrin, 2008
- _____, *Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le style français en épistémologie*, in *Les Philosophes et la Science*, Paris, Gallimard, 2002.
- BRÉHIER, E. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris, 1977
- _____, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Éditions des archives contemporaines, Paris, 1984
- BRIELER, Ulrich, *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*, Köln, Weimar, Böhlau, 1998.
- BRYSON, N. *The gaze in the expanded field*, in *Vision and Visuality*, Seattle, Bay Press, 1988.
- BÜRGER, Peter, *Die wiederkehr der analogie. Ästhetik als Fluchtpunkt in Foucaults Die Ordnung der Dinge*, in *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Frankfurt/Suhrkamp, 1988, p.45-52
- _____, *Ursprung des postmodernen Denkens*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2000.
- BURGUIÈRE, Andre, *L'École des annales. Une histoire intellectuelle*, Paris, Odile Jacob, 2006.
- BUTLER, Judith. *What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue*, in *The Political: Readings in Continental Philosophy*, London: Basil Blackwell, 2002
- _____, *Giving an Account of Oneself* Nova York: Fordham University Press, 2005
- BRUNSCHVICG, L. *Expérience humaine et causalité physique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949
- BRYSON, Norman, *Vision and Painting, the logico f gaze*, Yale University Press, 1986
- CANDIOTTO, C. *Michel Foucault e o problema da antropologia*, in *Revista Philosophica* Vol. 29 Valparaíso p.183 - 197
- _____, *Foucault e a crítica da verdade*, Belo Horizonte, ed. Autêntica, 2010
- CANGUILHEM, G. (org.) *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Seuil, 1989.
- _____, "Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?", *Critique*, n° 242, julho de 1967.
- _____, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF 1966
- _____, *Le connaissance de la vie*, Paris, Vrin 1985

- _____, *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et l' a vie*, Vrin, Paris, 1994.
- _____, *Les structures et les hommes*, in *Structuralisme et Marxisme*, Paris, 1970.
- CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on truth and philosophy*, Cambridge University Press 1990
- CASSIN, B. *Aristóteles e o logos*, Edições Loyola, São Paulo, 1999
- _____, *O efeito sofístico*, ed. 34, São Paulo, 2005
- CASSIRER, E. *Das erkenntnisproblem von Hegel Tod bis zur Gegenwart*, Stuttgart, Kohlhammer, 1957
- CASSOU-NOGUÈS Pierre, GILLOT Pascal. *Le concept, le sujet et la science*, Paris, Vrin, 2011
- CATUCCI, S. La pensée picturale, in Michel Foucault, la littérature et les arts. Edt. Kimé 2001
- CERTEAU de, Michel, *L'Invention du quotidien, 1. Arts de faire et 2. Habiter, cuisiner*, éd. établie et présentée par Luce Giard, Gallimard, Paris, 1990.
- _____, *La Culture au pluriel*, recueil d'articles réunis sous la dir. de M. de Certeau en 1974; 3è éd. corrigée et présentée par Luce Giard, Seuil, Paris, 1993
- _____, *Heterologies Discourse on the other*, London, University of Minnesota Press, 2000
- CHATEAU, Dominique, *A propos de la critique*, L'Harmattan, Paris, 1994.
- CHARTIER, Roger *The chimera of the origin: archaeology, cultural history and the French revolution*, in. Foucault and the writing of history, Oxford/Cambridge, Blacwell, 1994.
- _____, FARGE, Arlette, *Retour à l'archive*, in. Foucault aujourd'hui, Paris, L'Harmattan, 2006, p.29-55
- CHAUÍ M. *Laços do desejo*, in O desejo, Companhia das letras, São Paulo, 2006
- _____, *Experiência de pensamento, ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*. Martins Fontes, São Paulo, 2002
- COHEN, Richard A. *Merleau-Ponty, the flesh and Foucault*, in. Philosophy today, 28, 1984, p.329-338
- COLOMBEL, Jeannette, *Foucault, la clarté de la mort*, Paris, Odile Jacob, 1994
- COMBES, M. *La vie inseparée: vie et sujet au temps de la biopolitique*, Dittmar, Paris, 2011
- COMTE, A. *Discours sur l'esprit positif* (1844), Vrin, Paris, 1995

- DAVIDSON, Arnold. *The emergence of sexuality: Historical epistemology and the formation of concepts*. Harvard University Press, 2004.
- _____, *Archaeology, genealogy, ethics*, in *Foucault a critical reader*, Oxford/Cambridge, Blackwell, 1986, p.221-233
- _____, *Structures and strategies of discourse: remarks towards a history of Foucault's philosophy of language*, in *Foucault and his interlocutors*, Chicago University Press, 1997.
- DÁVILA, J, GROS, F. *Michel Foucault, lector de Kant*. Universidad de los Andes, 1996.
- _____, "Uma Exégesis del Texto ¿Qué es la Ilustración? como Testamento Intelectual de M. Foucault". In: *Literatura y conocimiento*. Mérida: Ediciones de la ULA, 1999.
- DEFERT, Daniel, *Situations du cours*, in *Leçons sur la volonté de savoir*, Gallimard Paris, 2011
- DELEUZE, Gilles; *Foucault*, ed. brasiliense, São Paulo, 2005
- _____, *em que reconhecemos o estruturalismo*, in *A ilha Deserta*, São Paulo, Illuminuras, 2002
- _____, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968
- _____, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969
- _____, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.
- _____, *Deux Régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003.
- _____, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2010.
- _____, *A filosofia crítica de Kant*, Lisboa, edições 70, 2000.
- _____, *O que é filosofia?* São Paul, ed. 34, 2007
- _____, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, in *Michel Foucault philosophe*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix, *Mille Plateaux*, Les éditions de minuit, Paris, 1980
- DÉTIENNE, Marcel. *Les maitres de la verité dans la Grèce archaïque*, Paris, Le livre de Poche, 2006
- DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- _____, *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978
- DESCARTES, R. *Règles pour la direction de l'esprit*, in. *Oeuvres*, Paris, Pléiade, 1953
- DESCOMBES, Vincent, *Le meme et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française*, Paris, Minuit, 1979.

DEWS, Peter; *Logics of disintegration Post-structuralist thought and the claims of critical theory*, Londres: Verso, 1996

_____, *The limits of disenchantment*, New York, Verso, 1995.

DIDI-HUBERMAN, G *A sobrevivência dos vaga-lumes*, Belo Horizonte, ed. UFMG, 2011.

DREYFUS H. e RABINOW P – *Michel Foucault, uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, São Paulo, Forense universitária, 1995.

DUCROT, O. *Dire et nes pas dire. Principes de sémantique linguistique*, ed. Hermann, Paris, 1998.

DUPONT, Nicolas-Alexandre *L'impatience de la liberte, éthique et politique chez Michel Foucault*, Paris, Kimé, 2010

EAGLETON, T. *As ilusões do pós-modernismo*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1998

_____, *The ideology of the aesthetics*, Blackwell Publishers, Oxford, 1991

EINSTEIN, A. Geometrie und Erfahrung. In. Oeuvres choisies, Seuil/CNRS, Paris, 1989.

FARGE, Arlette, *Michel Foucault et les archives de l'exclusion*, in. Penser la folie, Paris, Galilée, 1992, p.65-78

FILHO, Rubens Torres, *Ensaio de filosofia ilustrada*, Iluminuras, São Paulo, 2004

_____, *Dogmatismo e anti-dogmatismo: Kant na sala de aula*, in. Cadernos de filosofia alemã, n.7, p.67-86, 2001.

FIMIANI M. – *Foucault et Kant: critique, clinique et éthique*, Paris, L'Harmattan, 1997

FLYNN, R. Thomas, *A poststructuralist Mapping of history*, The Chicago University Press, Chicago, 2005.

FOSTER, Hal. *Vision and Visuality*, Seattle, Bay Press, 1988.

FURET, François, *In the workshop of history*, The university of Chicago Press, Chicago, 1984

GAGNEBIN, Jeanne-Marie, *Limiar, aura e rememoração*, S

GALILEU, G. *Edizione nazionale delle opere di Galileo Galilei*. In: FAVARO, Antonio (org.). *Edizione nazionale delle opere di Galileo Galilei*. 19 vols. Florença, Barbéra. (1928–1938)

GALZIGNA, Mario, *La vérité-événement*, in. Critique, editions de minuit, n.749, 860-871.

GIANOTTI, Arthur. *Dois jogos de pensar*, in Novos estudos CEBRAP n.75, 2006

_____, *Lições de filosofia primeira*, São Paulo, Companhia das letras, 2011

- GOLDSTEIN, Jan, *Foucault and the writing of the history*, Oxford/Cambridge, Blackwell, 1994.
- GRANGER, Gilles-Gaston. *Formes opérations objets*, Mathesis/Vrin, Paris, 1994.
- GROS, Frédéric – *Foucault, a coragem da verdade*, Parábola editorial, São Paulo, 2004
- _____, *De Borges à Magritte*, in Michel Foucault, *La littérature et les arts*, org. Philippe Artières., edt Kime.
- _____, *Une philosophie de la vérité*, in *Foucault philosophe*, Paris, Gallimard, 2005
- _____, *Quelques remarques de méthode à propôs de Naissance de la clinique*, in Michel Foucault et la médecine, Paris, Kimé, 1998
- _____, *Foucault et la leçon kantienne des Lumières*, *Lumières*, 8, 2006.
- _____, LÉVY Carlos, *Foucault et la philosophie antique*, Kimé, Paris, 2003.
- GUTTING, Gary, *Michel Foucault Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*, São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____, *Taking Aim at the Heart of the Present: On Foucault's Lecture on Kant's What Is Enlightenment?* In *Critique and power. Recasting the Foucault/Habermas debate*. MIT Press, 1994.
- _____, *Ética do discurso e verdade*, Martins Fontes, São Paulo, 2007.
- HACKING, Ian; *Self-improvement*, in *Foucault: A critical Reader*, Basil Blackwell, 1991
- _____, *Historical Ontology*, Cambridge, Havard University Press, 2002.
- _____, *The archaeology of Foucault*, in *Foucault: A critical reader*, Basil Blackwell, 1991
- _____, *The Social Construction of what*, Cambridge, Harvard University Press, 1999
- _____, *Styles of scientific reasoning in Post-analytic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1992.
- _____, *Leçon inaugurale*, Paris, Collège de France, 2001.
- HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Albin Michel, 2002
- _____, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2010.
- HAN, B. *Foucault's critical project*, Standford University Press, 2002
- _____, *Nietzsche and the "Master of truth" The pre-socratic and Christ*. In. Heidegger, Authenticity, and Modernity. MIT, Cambride, 2000
- HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. Loyola, São Paulo, 1970

HEIRINCH, Dieter, *Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique*. IN: FÖRSTER, E. (ed.). *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

HOBBS, Leviatã, in coleção os pensadores, Abril cultural, são Paulo, 1974

HONNETH, Axel; *Critique of power*, MIT Press, Cambridge, 1991.

___, *Foucault e Adorno: duas formas de crítica da modernidade*. Rev. de Comunicação e Linguagens. Lisboa: Cosmos. pp. 171-181, dez. 1993.

___, *Michel Foucault Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, Suhrkamp, 2003

___, ERDMANN Eva, FORST Rainer, *Ethos der modern Foucault Kritik der Aufklärung*, Campus Verlag, Frankfurt, 1990.

HORKHEIMER, Max, *Teoria Crítica e teoria tradicional*, in. Coleção os Pensadores, São Paulo, ed. Abril Cultural, 1975

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

HUSSERL, E. *A crises das ciências europeias e a fenomenologia transcedental : Uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2012.

IANNINI, Gilson, *Estilo e verdade em Jacques Lacan*, Belo Horizonte, Autêntica, 2012

JAMESON, F *Pós-modernismo – a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo, Ática, 1996

___, *O marxismo tardio*, São Paulo, Boitempo editorial, 1997

JAY, Martin, *Downcast Eys, the denigration of vision in twentieht-century french thought*, Los Angeles, University of California Press, 1994.

___, *Songs of experience*, Los Angeles, University of California Press, 2005.

___, *Parresia visual? Foucault y la verdad de la Mirada*, in. Estudios visuales, n.4, 2007

KANT, Immanuel. *Antropologia do ponto de vista pragmático*, Iluminuras, São Paulo, 2006

___, *O que é o Iluminismo*, in Paz Perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Ed. 70, 1995.

___, *Crítica da razão pura*, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

___, *Les Progrès de la métaphysique em Allemagne depuis le temps de Leibniz et Wolf*, Vrin, Paris, 1973.

KELLY, M. (org.) *Critique and power. Recasting the Foucault/Habermas debate*. MIT Press, 1994.

- KOCKELMANS, J. *Phenomenology and the natural sciences*. Evanston, Northwestern University Press, 1986.
- KOSSELECK, Reinhart, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Taschenbuch-Ausgabe Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973
- KUHN, T. *A função do dogma na investigação científica*. In: DEUS, Jorge Dias (org). *A crítica da ciência: sociologia e ideologia da ciência*. Zahar, Rio de Janeiro, 1979.
- ___, *A estrutura das revoluções científicas*. Edt. Perspectiva, São Paulo, 1990.
- ___, *The Road since Structures, Essays 1970-73*, University Chicago Press, Chicago, 200
- LACAN, Jacques. *Escritos*, Rio de Janeiro, Zahar, 2012
- ___, *Seminário 11 os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Rio de Janeiro, Zahar, 2012
- ___ *Le Séminaire XX Encore*, Paris, Seuil, 1975
- ___, *Le séminaire VII L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.
- LAPLANCHE, J. e PONTALIS J.-B., *Vocabulário de psicanálise*, São Paulo, Martins Fontes, 1979
- LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais été moderne. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 2007
- LE BLANC, Guillaume, *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, 1998
- ___, *L'esprit des sciences humaines*, Paris, Vrin, 2005.
- LEBRUN, Gerard; *Sobre a ideia de epistemologia*, in. *A filosofia e sua história*, cosacnaif, 2006
- ___, *Notes sur la phénoménologie dans Le mots et le choses*, in. *Michel Foucault philosophe*, Editions du Seil, Paris, 1989.
- ___, *A Aporética da coisa em-si – in sobre Kant*, Iluminuras, São Paulo, 1995.
- ___, *Blaise Pascal*, Brasiliense, São Paulo, 1983.
- ___, *O avesso da dialética*, São Paulo, Companhia das letras, 1988
- ___, *Passeios ao léu*, São Paulo, Brasiliense, 1983
- LECOURT, D. *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, François Maspero, Paris, 1972
- ___, *L'Épistémologie historique de Gaston Bachelard*, Paris, Vrin, 2002.
- LEGRAND, Stéphane, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007.
- LEMKE, Thomas, *Eine Kritik der politischen Vernunft – Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Berlin/Hamburg: Argument, 1997
- ___, *Critique and Experience in Foucault*, in *Theory Culture Society*, 28:26, 2011

- LESSA DA FONSECA, Thelma; *Nietzsche e a auto-superação da crítica*. Humanitas, SP, 2007
- _____, *Nietzsche: Crítica à linguagem como crítica à moral*. In. Revista Discurso (25), São Paulo, USP, 1995
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Flammarion, 2008
- _____, *La pensée sauvage*, ed. Pocket, 1990.
- _____, *Anthropologie structurale, I e II*, Paris, Plon, 1958.
- LEVIN, David Michael, *Modernity and the hegemony of vision*, University of California Press, 1993.
- _____, *Keeping Foucault and Derrida in Sight: Panopticism and the Politics of subversion* in. *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*, Cambridge, MIT Press, 1997
- LORENZINI, Daniele, REVEL Ariane, SFORZINI Arianna, *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, Vrin, 2013.
- LYOTARD, Jean-François, *Discourse, Figure*, Klincksieck, Paris, 2002.
- _____, *O inumano*, Editora Estampa, São Paulo, 1997.
- MACHADO, Roberto; *Foucault, a ciência e o saber*, Jorge Zahar, São Paulo, 2006
- _____, *Foucault, filosofia e literatura*, Jorge Zahar, São Paulo, 2003
- _____, *Nietzsche e a verdade*, Graal, Rio de Janeiro, 2002
- MACHEREY, Pierre, *De Canguilhem à Foucault la force des norms*, La fabrique, Paris, 2009
- _____, *Foucault lecteur de Roussel: la littérature comme philosophie*, in. *À quoi pense la littérature?* Paris, PUF, 1990.
- _____, *Nas origens da história da loucura*, in *Recordar Foucault*, São Paulo, Brasiliense, 1985.
- MARICONDA, P., LACEY H., *A águia e os estorninhos : Galileu e a autonomia da ciência*. Revista Tempo soc. vol.13 no.1 São Paulo May 2001
- MENNEL, Birgit, NOWOTNY Stefan, RAUNIG Gerald, *Kunst der Kritik*, Viena, Verlag Turia + Kant, 2010
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Oeuvres*, ed. Claude Lefort, Gallimard, Paris, 2010
- MOURA, C.A. *Racionalidade e crise*, discurso editorial, São Paulo, 2001
- _____, *Nietzsche civilização e cultura*, São Paulo, Martins Fontes, 2005.

- MÜLHE, Maria, *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld, Transcript-Verlag, 2008
- NIETZSCHE, *A genealogia da moral*; companhia das letras, São Paulo 2009;
- _____, *Além do bem e do mal*; Companhia das Letras, São Paulo, 2009;
- _____, *Col. Os Pensadores*, obras incompletas, Edt. Abril.; São Paulo, 1974
- _____, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, Kindle edition, Amazon Press.
- _____, *A gaia ciência*, companhia das letras, São Paulo, 2001.
- _____, *Rhetorik. Gesammelte Werke, Vol.5*. Munique, Musarion, 1922
- _____, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin/München, Walter de Gruyter. 1988
- NORA, Pierre, LE GOFF, Jacques, *Faire de l'histoire*, Folio, 2011.
- NOVAIS, F. *Aproximações: estudos de história e historiografia*, São Paulo, Cosac Naif, 2005
- NUNES, Benedito; *A Arqueologia da arqueologia*, in *O dorso do tigre*, ed.34, São Paulo, 2004
- O'LEARY, T. "*Foucault, experience, literature*. In. *Foucault Studies 5*
- ORLANDI, Luis B. L. *A diferença*, Campinas, editora Unicamp, 2005.
- _____, *Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade em Deleuze*. Foucault Vivo. Campinas: Editora Pontes, 1987
- OWEN, David; *Maturity and modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*, Nova York: Routledge, 1994
- _____, *Genealogy as exemplary critique: reflections on Foucault and the imagination of the political*, in *Economy and Society*, 24, p.489-506.
- PALTRINIERI, Luca, *L'expérience du concept*, publications de la Sorbonne, Paris, 2012.
- _____, *Pratiques et langage chez Wittgenstein et Foucault*, in *Foucault-Wittgenstein: de possibles recontres*, Paris, Kimé, 2011.
- _____, *Les aventures du transcendantal: Kant, Husserl, Foucault*, Lumières, 16, Presses universitaires de Bordeaux, 2010, p.11-32.
- PATY, M. Introdução a três textos de Einstein sobre a geometria, a teoria física e a experiência. In *Scientiae Studia*, v.3, n.4, 641-661, São Paulo, 2005
- PAZ, Octavio. *Os filhos do barro*, Nova fronteira, Rio de Janeiro, 1984
- PELBART, Peter Pál, *Foucault versus Agamben*, in *Revista Ecológica*, São Paulo, n.5, 2013

- PRADO, C. G., *Searle and Foucault on truth*, Cambridge, Cambridge university press, 2006
- PRADO JR, Bento – *Erro, ilusão e loucura*, ed. 34, São Paulo, 2004
- _____, *A retórica de Rousseau*, São Paulo, Coasc Naify, 2008.
- _____, *Hume, Skinner e Freud (em torno de um parágrafo de G. Deleuze)*, in Revista Discurso N.12, São Paulo, 1980.
- PRADO JR, Plinio Walder, *Politiques du jugement. La trisième critique, de Schiller à Adorno*, in. *L'esthétique de Kant*, org. Herman Parret, De Gruyter, Berlin, 1998
- _____, *Fragments sur la crise et la critique*, in. *A propos de la critique*, org. D. Chateau, L'Harmattan, Paris, 1994.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*. PUF, Paris, 2004
- RANCIÈRE, Jacques, *Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 1992.
- RAJCHMAN, *Erótica da verdade: Foucault, Lacan e a questão da ética*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____, *Foucault's art of seeing*, JSTOR, *october*, vol.44, 1988, p.88-117
- REPA, L. *Contradição Performativa*, in *Curso de teoria crítica*, São Paulo, Papyrus, 2009
- REVEL, Jacques, *Foucault, Michel, 1926-84*, in *Dictionnaire des Sciences Historiques*, ed. André Burguière, Presses Universitaires de France, Paris 1986
- REVEL, Judith. *Foucault, une pensée du discontinu*, Mille et une nuits, Paris, 2010
- _____, *Vocabulaire Foucault*, Paris. Ellipses, 2002
- RHEINBERGER, Hans-Jörg, *On historicizing Epistemology*, Standford, Standford University Press, 2010.
- RICOEUR, P. *O conflito das interpretações*, Res Editora, Porto, 1965
- _____, *Time and narrative vol. 3*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- ROMANO, Claude, *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 2010.
- RORTY, Richard, *A filosofia e o espelho da natureza*, Relume Dumará, Rio de Janeiro, 1995.
- SAAR, Martin, *Genealogie als Kritik, Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Campus Verlag Frankfurt/New York, 2007
- SABOT, Philippe, *Lire Les mots et le choses*, Paris, PUF, 2006.
- _____, *L'expérience, le savoir et l'histoire*. In *Archives de philosophie*, 2, 2006, p.285-303.

- SACRINI, M. – *Lições do mundo-da-vida: o último Husserl e a crítica ao objetivismo*, in *Scientia studia*, v.2, n.3, 2004
- _____. *O projeto fenomenológico de fundação das ciências*, in *scientiae studia*, v.7, n.4 p.577-93, 2009
- SAFATLE, Vladimir, *Cinismo e falência da crítica*, boitempo editorial, São Paulo, 2010
- _____. *Sobre a potência política do inumano: retornar à crítica ao humanismo*. Em *A condição humana*, org. Adauto Novaes, 2007.
- _____. *A crença no melhor argumento: sobre o fundamento fantasmático da autoridade*, in *A invenção das crenças*, org. Adauto Novaes, edições SESC, São Paulo, 2011b.
- _____. *Introdução à experiência intelectual de Michel Foucault*; curso de graduação ministrado na Universidade de São Paulo, não publicado, 2011.
- _____. *O dever e seus impasses*, São Paulo, Martins Fontes, 2013.
- SALINAS FORTES, L. – *Rousseau: O bom selvagem*, Discurso editorial, São Paulo, 2007.
- SALOMON, J. George Canguilhem ou la modernité, *Revue de Métaphysique et de morale*, vol.90, n.1, 1985.
- SAUSSURE, F, *Curso de linguística Geral*, São Paulo, ed. Culrix, 10ª edição, 1983
- SEARLE, J. *Intencionalidade*, Martins Fontes, São Paulo, 2002
- _____. *Speech acts: An essay in the philosophy of language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.
- SHAPIRO, Gary *Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*, Chicago, University of Chicago Press, 2003
- SCHILLER, F. *A educação estética do homem*, Iluminuras, São Paulo, 2010
- SLOTERDIJK, Peter, *Critique of Cynical Reason*, Univ. Of Minnesota Press; 1988
- SOLLERS, Philippe, *Logique de la fiction et autres textes*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2006.
- SOUTO, Caio Augusto Teixeira: *O conceito de literatura em Michel Foucault*, dissertação de mestrado, UFSCar, 2012
- TARSKY, A. *Le concept de vérité dans les langages formalisés*, in *Logique, sémantique, métamathématique, vol. I*; Armand Colin, Paris, 1972
- TAYLOR, Charles. *Foucault on freedom and truth*, in *Foucault a critical reader*, Basil Blackwell, 1991
- UNTERTHURNER, Gerhard, *Foucault Archäologie und Kritik der Erfahrung*, Viena, Turia + Kant, 2007.

- VEIGA-NETO, A. e CASTELO BRANCO, G. *Foucault filosofia & política*; Autêntica, Belo Horizonte, 2011
- VERNANT, J-P, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, F. Maspero, 1965.
- VEYNE, Paul. *Foucault revoluciona a história*. In: Como se escreve a história, ed. Universidade de Brasília, 1995.
- VÖLBERS, Jorge, *Selbsterkenntnis und Lebensform : Kritische Subjektivität nach Wittgenstein und Foucault*, transcript Verlag, Bielefeld, 2009.
- _____, *Michel Foucault philosophe de la liberté? Sur sa lecture de Kant dans l'introduction à l'anthropologie*, in. Rue Descartes, n.75, p.6-20, 2012.
- VUILLEMIN, Jacques, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte, Cohen, Heidegger*, Paris, PUF, 1954
- WAHL, François, *Estruturalismo e filosofia*, ed. Pensamento, São Paulo 1980
- WELLMER, A. *La dialética de la modernidad y posmodernidad*, in *Modernidad e postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988.
- WERLE, D. e MELO, R. *Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade de Axel Honneth*, in. Curso livre de Teoria Crítica, São Paulo, Papyrus, 2009.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Da certeza*, Lisboa, edições 70, 1969.
- _____, *Philosophical Investigations*, Wiley-Blackwell, 2009
- _____, *Remarques Mêlées*, Editions TER, Paris, 1984
- WOLFF, F. "Foucault, l'Ordre du Discours et la Vérité". In. *Cahiers philosophiques*, septembre 2006.