



Fernanda Gomes da Silva

“Como e até onde é possível pensar um outro pensamento?” - Uma leitura crítica do projeto filosófico de Michel Foucault

Dissertação de mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em filosofia.

Orientadora: prof^a. Kátia Rodrigues Muricy

Rio de Janeiro
Setembro de 2006.



Fernanda Gomes da Silva

“Como e até onde é possível pensar um outro pensamento?” - Uma leitura crítica do projeto filosófico de Michel Foucault

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre pelo Programa de pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela comissão examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Kátia Rodrigues Muricy

Orientadora
Departamento de filosofia – PUC -Rio

Prof^a. Déborah Danowski

Departamento de filosofia – PUC -Rio

Prof. Carlos Alberto Gomes dos Santos

Departamento de filosofia – PUC -Rio

Prof. Paulo Fernanda Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial do Centro
De Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro 25 de setembro de 2006.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, da autora, e da orientadora

Fernanda Gomes da Silva

Graduou-se em filosofia na UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) em 2003. Na UERJ participou por dois anos do Programa de Iniciação científica. Ingressou no programa de pós-graduação da PUC-Rio em 2004 na área de concentração Filosofia moderna e contemporânea e na linha de pesquisa Ética e filosofia política. Hoje é colaboradora no Observatório de favelas do Rio de Janeiro-OF/RJ.

Ficha Catalográfica

Silva, Fernanda Gomes da

“Como e até onde é possível pensar um outro pensamento?” – Uma leitura crítica do projeto filosófico de Michel Foucault / Fernanda Gomes da Silva; orientadora: Kátia Muricy. – 2006.

92 f.; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia)– Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Arqueologia. 3. Genealogia. 4. Crítica. 5. História. 6. Ontologia. 7. Sujeito. 8. Verdade. I. Muricy, Kátia. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Aos novos leitores de Foucault

Agradecimentos

À minha orientadora, Professora Kátia Muricy, pelas preciosas sugestões e pela liberdade concedida à confecção deste trabalho.

A Capes e à PUC - Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos professores Déborah Danowski e Carlos Alberto Gomes dos Santos que participaram da banca examinadora.

A todos os professores e funcionários do Departamento de Filosofia pelos ensinamentos e pela ajuda.

Ao grupo de estudos de filosofia moderna e contemporânea da UERJ; berço das questões desenvolvidas nesta dissertação.

Ao meu companheiro Alberto por compartilhar a vida e a filosofia.

Aos meus pais, Josefa e Barnabé e à minha irmã, Fabiana, pela educação, atenção e carinho de todas as horas.

A todos os amigos e familiares que me estimularam ou me ajudaram.

Resumo

Silva, Fernanda Gomes da. “**Como e até onde é possível pensar um outro pensamento?**” – **uma leitura crítica do projeto filosófico de Michel Foucault**. Rio de Janeiro, 2006. 92p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta Dissertação propõe uma leitura do trabalho de Michel Foucault na perspectiva de um projeto filosófico. Para empreender esta tarefa privilegiamos os textos em que ele demarca o espaço que torna possível as suas pesquisas, responde a questões direcionadas à sua investigação histórico-filosófica, analisa, em retrospectiva, o seu próprio trabalho. Essa opção de abordagem nos possibilitou elucidar a especificidade da descrição arqueológica e sua articulação com a filosofia e com outras dimensões do seu trabalho e nos colocou diante de uma constante problematização das relações que o sujeito estabelece com a verdade. Assim, deixamos em suspenso as interpretações já consolidadas em torno de sua obra, que em geral a classificam como: textos arqueológicos que têm por tema o saber (década de 60), textos genealógicos que tematizam o poder (década de 70) e, por fim, nos últimos anos de sua vida textos preocupados com a questão do sujeito. Fazemos esse recuo por pensarmos que a leitura, acima descrita, enfraquece seu projeto pois impossibilita visualizar as relações que se estabelecem entre o discurso e as demais práticas não discursivas. As nossas conclusões apontam, ainda, para a definição do seu projeto como uma tarefa e não como um sistema. Um exercício filosófico, de forte inspiração na filosofia crítica de Kant, que pode ser resumido na questão de saber como e até onde seria possível pensar de outro modo; desprender-se de si.

Palavras-chave

Arqueologia; genealogia; crítica; *Aufklärung*; história; ontologia; sujeito; verdade.

Résumé

Silva, Fernanda Gomes da. **“Comment et jusqu’où il serait possible de penser autrement?” – une lecture critique du projet philosophique de Michel Foucault.** Rio de Janeiro, 2006. 92p. Dissertation - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Cette dissertation est une lecture du travail de Michel Foucault dans la perspective d’un projet philosophique. Pour faire cet tâche nous avons privilégié les textes dans il marque l’espace que faire possible ses recherches, répondre des questions à propos de l’investigation historique-philosophique, analyse en retrospective son travail même. A partir de cet abordage il a été possible d’élucider le propre de la discription archèologique et s’articulation avec la philosophie et des outres dimensions de son travail et nous avons posé en face d’une constant problematization des rapports entre le sujet et la verité. Alors, nous avons suspendu l’interpretation dèjà consolidés à propos de l’ouvre de Michel foucault, que d’une façon général classifie son travail comme : textes archéologiques lesquels à propos du savoir (annés 1960), textes généalogiques lesquels à propos du pouvoir (annés 70) et enfin, dans le dernier moment de sa vie les textes qui s’occupent de la question du sujet. Nous faisons ce recul à cause de la lecture plus fréquent, affaiblit son projet à mesure que ne permet pas de voir des rapports entre le discours et d’autres pratiques non-discoursives. Notre conclusion indique, encore, par une définition de son projet comme une tâche e nom comme um système. Un exercice philosophique, de fort inspiration dans la philosophie critique de Kant, que peut se résumer dans la question de savoir “Comment et jusqu’où il serait possible de penser autrement?” ; “se dépendre de soi- même”.

Mots clefs:

Archéologie, généalogie, critique, histoire, ontologie, sujet, vérité, *Aufklärung*.

Sumário

Considerações prévias.....10

Primeira parte: Investigação histórico-filosófica

1. Um resgate da atitude crítica.....	15
2. A perspectiva arqueo-genealógica.....	22
2.1. Arqueologia dos discursos.....	22
2.1.1 A Arqueologia da alienação.....	23
2.1.2 A Arqueologia das ciências humanas.....	25
2.1.3 A Arqueologia do saber.....	28
2.2 História dos sistemas de pensamento.....	32
2.3 Genealogia das práticas	35
2.4 História das problematizações	39

Segunda parte: Ontologia crítica do Presente

1. “ <i>Qual é o campo atual das experiências possíveis?</i> ” – A filosofia como reflexão sobre os limites que podemos transpor.....	43
2. A crítica do sujeito.....	46
2.1 Sujeito e objetivação.....	48
2.1.1 A constituição do homem como objeto do saber	51
2.2 Sujeito e normalização.....	60
2.2.1 A emergência do indivíduo moderno	64
2.3 Sujeito e verdade.....	69
3. A problematização da verdade.....	75
3.1 Verdade e saber.....	75
3.2 Verdade e políticas.....	77
3.3 Verdade e ética.....	80
Considerações finais.....	84
Referências Bibliográficas.....	87

C'est la curiosité, - la seule espèce de curiosité, en tout cas, qui vaille la peine d'être pratiquée avec un peu d'obstination: non pas celle qui cherche à s'assimiler ce qu'il convient de connaître, mais celle qui permet de se déprendre de soi-même. Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît? Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir. (...) Qu'est-ce donc la philosophie aujourd'hui – si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment e jusqu'où il serait possible de penser autrement?

Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*.

Considerações prévias

“*Como e até onde é possível pensar um outro pensamento?*” - *Uma leitura crítica do projeto filosófico de Michel Foucault*. O subtítulo desta dissertação pode suscitar no leitor ao menos duas questões: primeiramente, se existe uma filosofia de Michel Foucault e, no caso de uma resposta afirmativa, se essa filosofia se deixa circunscrever na noção de projeto.

É sabido que, por numerosas vezes, Foucault recusou a idéia de que seu trabalho fosse circunscrito nos limites da filosofia. Essa desconfiança a respeito da filosofia não é gratuita. Ela participa antes de uma crítica a certa sistematização produzida pela filosofia, cujo corolário é uma racionalidade construída sob a forma tradicional de um sistema. Foucault desconfia da filosofia porque ele desconfia da coerência *a priori* que ela tende a projetar sobre o mundo, excluindo por extensão os acontecimentos que fazem uma história e os enunciados circunstanciais que os acompanham.

No entanto, Michel Foucault é, sem dúvida, um dos filósofos mais lidos e comentados da nossa época. Nos últimos anos, que se seguiram à sua morte, em 1984, suas idéias penetraram fortemente nos debates filosóficos e muitos trabalhos têm sido publicados, nas mais diversas áreas, em torno de sua obra. Tal popularidade pode ser explicada pela diversidade de domínios que o seu trabalho atravessa, entre os quais se destacam: a loucura, a medicina, as ciências humanas, as práticas judiciárias, o direito, a sexualidade, a literatura, as artes; e pela pluralidade de suas atuações: professor, intelectual, autor, militante.

À diversidade de domínios e à pluralidade de atuações, somam-se as diferentes dimensões metodológicas de suas pesquisas, que ora privilegiam o domínio discursivo, *i.e.*, o âmbito das *epistémês* ou dos espaços que demarcam as possibilidades de configuração dos saberes, ora mantêm-se no trânsito entre a dimensão discursiva e a extra-discursiva, e isto quer dizer no âmbito dos chamados *dispositivos estratégicos*, que acrescenta ao campo epistêmico, práticas e instituições sociais. Somando-se a isso as constantes indagações sobre o cruzamento entre a atividade do filósofo e a do historiador presentes em seu trabalho, encontraríamos,

talvez, o motivo para tanta dificuldade nas tentativas de classificar o trabalho do filósofo francês dentro de tal ou qual corrente do pensamento contemporâneo.

Indagações sobre a conjugação ou disjunção entre o caráter histórico e qualidades filosóficas no que diz respeito às investigações empreendidas por Michel Foucault são frequentes. Mas, através de uma leitura mais detida de seus textos, podemos constatar que não são as filosofias, propriamente ditas, que interessam à análise de Foucault, mas, sobretudo, a maneira como se encadeiam os domínios sobre os quais se ocupam os estudos que realiza. Isso possibilita um cruzamento entre a atividade do filósofo e a do historiador, na medida em que, diferentemente da prática filosófica de pensar a história, pensa filosoficamente ao praticar a investigação histórica. Seu pensamento se situa, pois, nos limites entre a maneira tradicional de se fazer história e filosofia.

Mas a leitura do projeto de Foucault ainda nos reserva outras surpresas. Autor paradoxal, ele colocou em questão a função de autor na sua conferência intitulada *Qu'est-ce qu'un auteur?*¹, mas unificou² fortemente e constantemente seus próprios livros. O desafio que nos colocamos com esta dissertação é o de restituir a dinâmica interna à obra – cada livro encadeado aos precedentes – e a externa – cada livro em diálogo com a tradição filosófica na qual ele se inscreve – e, considerando o fato de que Foucault escreveu livros em série, seguiremos a ordem cronológica: “o primeiro livro deixa problemas abertos, sobre os quais o segundo se apóia e solicita um terceiro”³.

Empreendemos uma leitura crítica do projeto filosófico de Michel Foucault apoiados nos textos em que ele demarca o espaço que torna possível as suas pesquisas e/ou responde a questões direcionadas à sua investigação histórico-filosófica. Essa opção de abordagem nos possibilitou elucidar a especificidade da descrição arqueológica e sua articulação com a filosofia e com outras dimensões do

¹ FOUCAULT, M. In *Dits et écrits* vol. I, pp. 789-821. Conferência publicada anteriormente no *Bulletin de la Société Française de Philosophie* em 1969.

² Nos referimos aos numerosos artigos e entrevistas em que Foucault analisa em retrospectiva seu próprio trabalho no âmbito de um projeto comum. É exemplar nesse sentido a entrevista de 1982 “Interview de Michel Foucault”, in *Dits et écrits*, v. IV, p.656-667.

³ *Ibid.* v. IV, p. 68. Entrevista concedida à D. Trombadori em 1978.

seu trabalho. Os textos em que Foucault analisa, em retrospectiva, o seu próprio trabalho nos colocou diante de uma constante problematização das relações que o sujeito estabelece com a verdade.

Assim, abordamos o trabalho de Foucault na perspectiva de um projeto filosófico e deixamos em suspenso as interpretações já consolidadas em torno de sua obra. Desse modo, nos afastamos da leitura já cristalizada que classifica o trabalho do Foucault de maneira costumeira como: textos arqueológicos que têm por tema o saber (década de 60), textos genealógicos que tematizam o poder (década de 70) e, por fim, nos últimos anos de sua vida textos preocupados com a questão do sujeito. Pensarmos que essa leitura enfraquece seu projeto, pois impossibilita visualizar as relações que se estabelecem entre o discurso e as demais práticas não discursivas e desse modo, a eleição de uma outra perspectiva de abordagem nos afastou definitivamente do caminho comumente seguido que relaciona a periodização dos escritos com um tema em comum.

Esta opção de abordagem nos trouxe, de saída, dois problemas: A ausência de comentadores que trabalhem nessa perspectiva e a necessidade de trabalharmos com um grande volume de textos, pois a produção de Foucault é tão numerosa quanto diversificada. Precisávamos encontrar os contornos da nossa leitura. Fizemos então o seguinte recorte: nossa leitura se voltou para as dimensões metodológicas que compõe o seu projeto e para os temas que se impõe como uma constante ao longo do seu percurso.

Dividimos o trabalho em duas partes: a primeira, com o título geral de Investigação histórico-filosófica, daria conta do posicionamento de Foucault e da visualização de sua constante elaboração metodológica e de como as diferentes dimensões do seu trabalho se articulam nesse vasto campo de análise. A segunda: Ontologia histórica do presente também marca uma tomada de posição do Foucault diante da tradição crítica na qual ele se insere e explora os temas que atravessam o seu projeto filosófico, a saber, a crítica do sujeito e a problematização da verdade.

O primeiro capítulo: Um resgate da atitude crítica tem a função de situar o trabalho de Foucault nesta tradição filosófica. A conferência que elegemos como ponto de partida, *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*, de 1978, é um texto

fundamental para nossa abordagem, não somente pelos os inúmeros esclarecimentos que ele traz, mas também pelo fato de que nesta data, segundo a interpretação mais corrente do trabalho de Foucault, ele estaria sofrendo uma espécie de crise no seu pensamento. Afirmativa ancorada no fato de que entre 1976 e 1984 ele não publicou nenhum livro. De acordo com essa interpretação, Foucault estaria mudando de fase, passando ao problema da subjetividade, deixando de lado a analítica do poder e esta conferência vai em uma direção bem diferente desta leitura.

Em A perspectiva arqueo-genealógica⁴ acompanhamos o processo de elaboração metodológica, seus principais momentos e amarração. Além de deixar claro que não se trata, de forma alguma, de uma evolução conceitual, mas de um esforço em direção à tarefa de pensar outro pensamento.

Em Qual o campo atual das experiências possíveis? A filosofia como reflexão sobre os limites que podemos transpor, buscamos marcar a opção da análise de Foucault, dentro da tradição crítica. A via de pensamento na qual ele se inscreve, diferentemente daquela que coloca a questão sobre as condições de possibilidade de um conhecimento verdadeiro se volta para o próprio presente através da reflexão permanente do nosso ser histórico, da realização da atitude de modernidade, do *ethos* moderno.

O capítulo intitulado A crítica do sujeito pretende dar conta dos diferentes modos de subjetivação de nossa cultura, que transformam seres humanos em sujeitos. E finalmente A problematização da verdade acompanha os passos de Foucault na tarefa de descrever historicamente processos pelos quais os discursos de verdade transformam, condicionam ou informam os sujeitos e pelos quais subjetividades se constroem; se estabelecem a partir de um dizer-verdadeiro.

Longe de querer estabelecer uma ortodoxia do comentário em torno da obra de Michel Foucault, pretendemos, com esse recuo, reunir elementos para melhor utilizar o grande legado que Foucault nos deixou: suas ferramentas. Assim se justifica o

⁴ Michel Foucault nunca utilizou o termo *Arqueo-genealogia*. Quando propomos este conceito pretendemos evitar o isolamento desses dois procedimentos utilizados em seus trabalhos; e deixar claro que a *arqueologia* e a *genealogia* são dimensões simultâneas de uma mesma análise. O uso isolado desses dois conceitos poderia levar-nos a crer na existência absoluta de um *saber* ou de um *poder*, que só intervêm, no trabalho do Foucault, como instâncias meramente metodológicas.

esforço deste estudo em articular a leitura de uma temática central às dimensões metodológicas que compõem o seu projeto, pois nos é claro que para bem utilizar as ferramentas é preciso conhecê-las.

Desse modo, apresentaremos nesta dissertação, os principais momentos e os principais conceitos de um projeto filosófico que, sob o nome Michel Foucault, empreendeu um trabalho de modificação do seu próprio pensamento que, ao mesmo tempo, se colocou como tarefa “mostrar as pessoas que elas são mais livres do que imaginam, que elas tem por verdadeiros, por evidentes, certos termos que foram fabricados num momento particular da história, e que essa pretensa evidência pode ser criticada e destruída. Mudar algo no espírito das pessoas”⁵. Este era, para Foucault, o papel do intelectual.

⁵ FOUCAULT, M. “Verité, pouvoir et soi”, in *Dits et écrits*, v. IV, p.777.

Primeira parte: Investigação Histórico-Filosófica

Fazer da Aufklärung a questão central quer dizer com toda certeza, um certo número de coisas. Quer dizer de início que engaja-se em uma certa prática que se chamaria histórico-filosófica, que não tem nada a ver com a filosofia da história ou a história da filosofia. (...) Trata-se, de fato dessa prática histórico-filosófica de fazer sua própria história, de fabricar como por ficção a história que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento que a eles são ligados, questão, vê-se bem, que desloca os objetos históricos habituais e familiares aos historiadores em direção ao problema do sujeito e da verdade de que os historiadores não se ocupam. Vê-se igualmente que esta questão cerca o trabalho filosófico, o pensamento filosófico, a análise filosófica nos conteúdos empíricos traçados precisamente por ela.

Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung.*

1. Um resgate da atitude crítica

Em *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*, uma conferência pronunciada na sociedade francesa de filosofia em 27 de maio de 1978, Foucault define o seu empreendimento como um resgate da atitude crítica¹. Em seus últimos textos, notadamente entre 1978 e 1984, ano de sua morte, ele se dedicava a investigar, em estreita ligação com suas pesquisas sobre a sexualidade, de que forma a modernidade se propôs como questão a atualidade, de que forma a modernidade voltou-se para si mesma a fim de pensar o presente.

¹ FOUCAULT, M., *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*, p.47.

Esta questão, ligada ao projeto crítico de Kant, é colocada de forma mais explícita em *What is Enlightenment?* onde Foucault se inscreve na tradição crítica inaugurada por Kant, recebendo, por conta dessa filiação, críticas de muitas direções.

Mas de fato, Foucault sempre se ocupou, do início ao fim do seu projeto filosófico, dos problemas levantados por Kant. E, para melhor compreensão do papel da crítica no trabalho de Foucault, seguiremos, neste capítulo, os passos de sua interlocução com a filosofia crítica.

Sua tese complementar de doutorado foi justamente uma tradução comentada do texto *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, publicada em 1964. O comentário, em forma de introdução que antecede a tradução, nunca foi publicado e durante muito tempo só pôde ser consultado no *Centre Michel Foucault*². Nesse texto Foucault identifica o seu trabalho como uma “arqueologia do texto” anunciando o futuro tratamento de outros textos kantianos ao colocar a seguinte questão: “se fosse possível a arqueologia do texto, não permitiria ele mesma ver nascer um *homo criticus*, cuja estrutura seria essencialmente diferente daquela do homem que o precedeu?”³

A *Antropologia* de Kant foi seu último trabalho publicado, em 1798, treze anos depois de seu primeiro livro sobre a moral. Kant, mais interessado em seu trabalho metafísico, concebe a *Antropologia* como o campo empírico da filosofia moral que está completamente desprendida de tudo quanto pode ser unicamente empírico,⁴. Na própria *Antropologia* Kant a define como “uma doutrina sistemática do conhecimento do homem”, a qual, de um ponto de vista pragmático, “explora o que o homem faz enquanto ser de atividade livre e o que pode ou poderá fazer de si mesmo”⁵. A *Antropologia* kantiana é, portanto, uma analítica empírica do ser humano.

A leitura que Foucault faz do conceito de homem na *Antropologia* de Kant – “o homem como cidadão do mundo”, nas palavras de Kant – faz o contato entre o campo moral empírico relacionado com a metafísica moral e outro campo moral

² Atualmente disponível na Internet, no endereço: www.geocities.com/bernardorieux/michel.html.

³ FOUCAULT, M. *Thèse Complémentaire*, p.4.

⁴ KANT, I. *Grounding for the Metaphysics of Morals*, p.2.

⁵ *Id.*, *Antropologie du point de vue pragmatique* (tradução de Michel Foucault), p. 11.

empírico – experimentado, concreto, efetivo – da *praxis* humana; precisamente a rede de saberes que, em torno da loucura, se tece na Idade Clássica. Provavelmente é este contraste a fonte da crítica de Foucault à filosofia transcendental.

Tal crítica se estabelece frente à pergunta transcendental sobre o homem como sendo a possível fonte da antropologização de nosso saber. Desde em 1961, data de publicação da História da loucura na idade clássica, a resistência a pergunta kantiana está baseada na analítica interpretativa da experiência da loucura. Essa oposição pode ser vista como a abertura para um segundo encontro com Kant.

Por um lado, ao final da breve nota introdutória à *Antropologia* – a qual Foucault dá o título de nota histórica – aparece uma nota de pé de página que pode ser entendida como um tipo de compromisso futuro do trabalho intelectual de Foucault: “As relações entre o pensamento crítico e a reflexão antropológica serão estudadas em um próximo trabalho”⁶.

Por outro lado, Foucault evoca com clara precisão, a “morte de Deus” nietzscheana como fonte de inspiração frente à pergunta sobre o homem. Quase ao final da *thèse complémentaire* Foucault afirma que a reflexão de Nietzsche havia entreaberto a porta de uma verdadeira crítica: “não está, com efeito, manifesta na “morte de Deus” um gesto duplamente assassino que colocando em questão, ao mesmo tempo, a existência do homem?”⁷.

Depois de escrever *O nascimento da clínica*, e explorar o sentido da literatura como transgressão, Foucault reencontra Kant. Em *As palavras e as coisas* o encontro com Kant era incontornável. A filosofia de Kant pode ser entendida, como o *a priori* histórico constitutivo da *epistémê* moderna.

A substituição da analítica transcendental kantiana por uma analítica do homem, como a moderna concepção de “analítica da finitude”⁸ é apenas o começo da confusão dos campos transcendental e empírico. Essa analítica da finitude marca o próprio nascimento da figura do homem. “O homem aparece em sua posição ambígua como um objeto de conhecimento e como um sujeito que conhece”⁹

⁶ KANT, I. *op.cit.*, p.10.

⁷ FOUCAULT, M. *Thèse Complémentaire*, pp.127-8

⁸ *Id.*, *Les mots et les choses*, cap.IX -3

⁹ *Ibid.*, p., 323.

Foucault vê também nessa analítica da finitude o próprio nascimento da modernidade. A analítica da finitude como visão antropológica do homem é uma permanente tentativa de edificar a “metafísica da vida, do trabalho e da linguagem” como uma cultura que pensa o finito a partir de si mesma. “Nossa cultura cruzou o umbral a partir do qual reconhecemos nossa modernidade, quando a finitude era concebida em uma interminável referência cruzada consigo mesma.”¹⁰. No final das contas, a visão moderna do ser humano como homem é a resposta antropológica para a pergunta kantiana *Was ist der Mensch?*

Mas não é essa, precisamente, a resposta kantiana. Foucault destaca claramente que a caracterização kantiana do conhecimento como participação empírico-transcendental, só constitui o ponto de descontinuidade entre as configurações dogmáticas e antropológicas da filosofia; em outras palavras, o umbral que resta do sono dogmático é o sono antropológico. E, nessa espécie de encruzilhada, de ponto de rompimento, o pensamento crítico kantiano é perfeitamente consciente da divisão entre o empírico e o transcendental. Aos olhos de Foucault a pergunta *Was ist der Mensch?* marcou o pensamento desde o começo do século XIX com a “constituição de um duplo empírico-transcendental”¹¹.

Não obstante, Foucault reconhece, implicitamente, que Kant mantém uma clara distinção entre a filosofia transcendental e a investigação antropológica; ainda que na *Logik* as três perguntas que identificam as críticas - O que posso conhecer?, O que devo fazer?, O que me é permitido esperar? – estejam subordinadas a pergunta *Was ist der Mensch?*¹². Para Foucault, o possível despertar do sono antropológico, consiste em transpor o trabalho do pensamento sobre o vazio do homem. Assim esse segundo encontro com Kant reafirma e orienta a formulação de um novo caminho para o pensamento crítico.

Todos os trabalhos histórico-filosóficos realizados por Foucault – concentrado em experiências humanas concretas e em conhecimentos concretos sobre o homem – foram uma construção permanente de caminhos para uma outra via para o

¹⁰ FOUCAULT, M. op. cit., p. 329.

¹¹, *Ibid.*, p.329.

¹² *Ibid.*, p.352.

pensamento. Por isso Foucault, em retrospectiva do seu próprio trabalho, vai conceber essa via do pensamento como uma investigação histórica que se concentra “Nos acontecimentos que nos levaram a nos constituir como sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos.”¹³ .

Mas além das três Críticas kantianas será possível ver na filosofia uma outra via para o pensamento que seja uma crítica do “sono antropológico”? Parece que *As palavras e as coisas* apenas insinuava uma resposta a essa pergunta. Doze anos depois Foucault começa a tornar explícita essa questão. Foucault concebe o trabalho do pensamento como um prolongamento de sua própria vida intelectual. É nesse sentido que o texto *O que é o iluminismo?* Pode ser lido como um convite a continuar o trabalho histórico filosófico que oferece “alguma medida de clareza à consciência que temos de nós mesmos e de nosso passado.”¹⁴ Segundo a interpretação corrente do trabalho de e Foucault, a questão ética é tratada somente em seus últimos trabalhos, especialmente nos volumes 2 e 3 da *História da sexualidade*. Desprender-se dessa interpretação nos parece absolutamente necessário para encontrar a justa dimensão do projeto filosófico de Michel Foucault. E o ponto chave é que a questão da ética e o trabalho do pensamento estão relacionados de tal modo que um não é mais que a busca de realização do outro. No enlace de ambos surge a “atitude limite”.

Vejamos como o terceiro e último encontro de Foucault com Kant, que se dá na em sua interpretação do texto *Was ist Aufklärung?* Tem um papel singular no pensamento de Foucault. Em 1978, Foucault apresenta a sua primeira análise da *Aufklärung* como o problema central da filosofia moderna. Neste texto, que foi o ponto de partida deste capítulo, Foucault diz encontrar, no texto kantiano, boas razões para distinguir a crítica da *Aufklärung*. Essa distinção propõe a interpretação da *Aufklärung* como uma questão de atitude. Ao explorar historicamente a noção de crítica, Foucault privilegia a análise do contraste entre a “arte de governar” e a “arte de não ser governado de uma certa maneira”¹⁵ e identifica essa última como uma “atitude crítica”. Foucault interpreta a resposta de Kant à pergunta sobre o Iluminismo como uma clara distinção

¹³ FOUCAULT, M. *What's the Enlightenment?*, p.46

¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹⁵ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*, pp. 37-8.

entre crítica e *Aufklärung*. Também propõe entender a resposta de Kant como uma identificação da *Aufklärung* com o que ele chama de “atitude crítica”.

Essa atitude é o prolongamento moderno da arte de não ser governado de uma certa maneira. Obviamente Foucault não esquece o projeto crítico – e transcendental – de Kant.

Se existe uma diferença na filosofia kantiana no que concerne à crítica e a *Aufklärung*, será justamente a obstinação de “estabelecer como tarefa principal da crítica, como prolegômenos de toda *Aufklärung* presente e futura, conhecer o conhecimento.”¹⁶

A resposta kantiana à pergunta *Was ist Aufklärung?* não concerne unicamente à atitude crítica frente ao campo político; também concerne ao campo filosófico. A resposta kantiana implica, ao menos estas duas coisas: a explicação de uma posição filosófica em relação a um regime político – “contrato do despotismo racional”¹⁷ proposto por Frederico II – e a classificação de uma posição filosófica frente ao papel do próprio filósofo em sua atualidade e frente à filosofia mesma. Em relação a isso é possível encontrar o significado da imprudência da pergunta posta a Kant em 1784. A resposta kantiana dá início a duas vias para a tradição filosófica. A mais desenvolvida delas foi a continuação da empresa crítica kantiana. A outra, menos desenvolvida, é a continuação da atitude crítica, entendida como uma des-sujeição, e que toma a forma de uma pergunta muito mais imprudente, a saber, de quais excessos de poder, por qual governamentalização baseada na razão não é responsável essa mesma razão?”¹⁸.

O começo desnivelado dessas duas vias para a reflexão filosófica é uma conseqüência da introdução súbita e acidental de um tema muito novo no campo filosófico do século XVIII. Nessa época, “o pensamento racional foi interrogado sobre sua história, sua geografia, seu passado imediato, seu lugar e sua atualidade. *Was ist Aufklärung?* é uma pergunta emblemática desse tema.”¹⁹. Nesse outro texto,

¹⁶ FOUCAULT, M. op. cit., p. 41.

¹⁷ *Id.*, *What's the Enlightenment?*, p. 37.

¹⁸ *Id.*, *Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*, p.42.

¹⁹ *Id.*, “La vie, l'expérience et la science”, in *Revue de métaphysique et de morale*, 90º ano, nº 1 *Canguilhem*, janeiro-março de 1985, pp. 3-14. Reeditado em *Dits et écrits*, v. IV, pp 763-776. Nesta reedição, o texto é precedido da seguinte nota explicativa: “M. Foucault desejava oferecer um

do mesmo ano de 1978, Foucault conclui do seguinte modo sua reflexão sobre a questão da *Aufklärung*:

dois séculos depois de sua aparição, a *Aufklärung* retorna tanto como uma via que permite ao ocidente ganhar consciência das possibilidades presentes e das liberdades aceitáveis para ele, como a via que permite questionar os limites e o poder usado por ele. A razão ao mesmo tempo, como despotismo e como ilustração.²⁰

Entre 1983 e 1984, bicentenário do texto de Kant, Foucault avança em seu projeto filosófico mantendo um diálogo estreito com a filosofia crítica, respondendo aqui, à pergunta por outra via para o pensamento desprendida da filosofia kantiana. Esta visada final de Foucault ao trabalho de Kant não se concentra somente no texto sobre o Iluminismo. Também se volta para os textos kantianos dedicados a história. De modo semelhante à questão colocada em *As palavras e as coisas*, em que o trabalho filosófico de Kant é visto como a fundamentação da *epistémê* moderna, agora Foucault encontra, nos textos de Kant, a fundamentação da modernidade histórica. Uma modernidade histórica enraizada nas perguntas acerca da revolução e da *Aufklärung*. Essa modernidade histórica é o prolongamento da via do pensamento filosófico menos desenvolvido desde o final do século XVIII. Segundo Foucault tal via consiste em um questionamento permanente sobre a *Aufklärung* como questão de atitude, a “atitude de modernidade”. Foucault se inscreve nessa tradição e define o seu próprio trabalho como uma investigação histórico-filosófica, um resgate da atitude crítica em termos de uma reflexão permanente do nosso ser histórico. Tanto no texto sobre a crítica quanto nos trabalhos sobre o Iluminismo ele destaca a especificidade de tal investigação. Acompanharemos no capítulo seguinte como a reflexão metodológica é sempre retomada em seu projeto filosófico.

texto inédito à *Revue de métaphysique et de moral*, que dedicava um número especial ao seu mestre, Canguilhem. Esgotado, ele pôde apenas modificar o prefácio que havia escrito para a tradução americana de *O normal e o Patológico*. Ele enviou esse texto no final de abril de 1984: foi, portanto, o último ao qual deu seu imprimátur”.

²⁰ FOUCAULT, M. op. cit., p. 769.

2. A perspectiva arqueo-genealógica

Investigaremos, neste capítulo, a especificidade da descrição arqueológica e sua articulação com a genealogia, destacando os pontos de amarração que fazem, destas, dimensões simultâneas de uma mesma análise.

O conceito de arqueologia é introduzido a princípio como um jogo de palavras, “a descrição do arquivo” e depois é definido, relativamente a Kant, como “história do que torna necessário certa forma de pensamento”¹. Assim como Kant procurava descrever as estruturas *a priori* do conhecimento científico e da ação moral ou política, Foucault também procura descobrir o *a priori* histórico do saber e do poder. Assim como Kant não cessa de interrogar-se sobre o estatuto do seu próprio discurso em relação à *Aufklärung* e às estruturas da razão, Foucault mantém uma reflexão permanente acerca do seu projeto e da sua época.

Já o conceito de genealogia provém claramente de Nietzsche. Foucault disse muitas vezes que ele procurava fazer a genealogia da moral de nossos comportamentos e de nossas instituições modernas: escola, prisão, hospital, fábrica, casamento.

2.1 Arqueologia dos discursos

Empreenderemos nesse primeiro momento a análise da noção de arqueologia desde a sua primeira aparição em *História da loucura*² até a *Arqueologia do saber*, livro de grande riqueza teórica, onde Foucault expõe o método que utilizou, para a análise dos discursos, em suas pesquisas anteriores, das quais fazem parte *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*.

¹ Respectivamente FOUCAULT, M “Naissance d’un monde” in *Dits et écrits*, vol. I, p.786. Entrevista concedida a J-M Palmer e publicada anteriormente no jornal *Le Monde* em maio de 1969 e “Les monstruosités de la critique” in *Dits et écrits*, vol. II, p.221.

² De fato a palavra arqueologia aparece na *thèse complémentaire*, mas só ganha acabamento conceitual em *História da Loucura*, de 1961.

Para elucidar o sentido geral dado à arqueologia por Foucault, faz-se necessária uma análise de sua elaboração, considerando passo a passo o direcionamento desta noção em escritos convergentes, mas que guardam algumas diferenças entre si. Em outras palavras, o que será realizado é uma descrição deste posicionamento teórico levando em consideração a especificidade de cada pesquisa, o que não significa uma evolução ou aperfeiçoamento do conceito, mas uma permanente reflexão metodológica em direção a um lugar adequado para se pensar arqueologicamente.

2.1.1 A arqueologia da alienação

A *História da loucura na Idade Clássica*, publicado em 1961, é a primeira grande pesquisa de Foucault; sua tese de doutoramento na qual Foucault trabalhou durante toda a segunda metade da década de 50. Trata-se de uma história progressiva da medicalização da loucura, pois nem sempre o louco foi percebido como doente mental, objeto médico e científico de tratamento. É neste livro que verificamos a emergência do conceito de arqueologia.

A arqueologia da alienação é o conceito que lhe permitiu tratar do "grau zero na história da loucura", ou seja, não daquilo que foi pensado sobre ela, mas daquelas que foram as condições de possibilidade para um pensamento sobre a loucura. Direcionando seu olhar a uma região de vazio, isto é, "uma região, sem dúvida, onde se trataria mais dos limites do que da identidade de uma cultura"³, Foucault quer "interrogar uma cultura sobre suas experiências limites, o que significa questioná-la, nos confins da história, sobre um dilaceramento que é como o nascimento mesmo de sua história"⁴. Em outras palavras: a arqueologia de 1961 é o que permite ouvir, no silêncio do tempo, a instauração originária do que são os limites de uma cultura, que

³ FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*, p. 9.

⁴ *Ibid.*, loc. cit.

lhes dão seus contornos e, de certo modo, definem as condições de sua historicidade: a arqueologia é o estudo de história naquilo que é ausência da história.

Foucault define, já no prefácio, de que forma se dá esta pesquisa que não permite a utilização dos instrumentos da historiografia tradicional: "não se trata de uma história do conhecimento, mas dos movimentos rudimentares de uma experiência"⁵. Deste modo, "fazer a história da loucura quer dizer então: fazer um estudo estrutural do conjunto histórico"⁶ daquilo que constituiu a experiência da loucura na época clássica (séculos XVII-XVIII) – noções, instituições, conceitos científicos, práticas sociais, etc.

A linguagem utilizada por Foucault nesse momento – comum ao ambiente francês dos anos 50 e 60, de Barthes, Lacan, Lévi-Strauss e Althusser – desencadeou uma série de confusões em relação ao empreendimento arqueológico. O que é certo, porém, é a peculiaridade do estudo realizado por ele. Diferente do Estruturalismo, que desconsidera os eventos históricos como não significativos historicamente, em *História da loucura* os acontecimentos têm papel fundamental. Para Foucault, os eventos pontuais se libertam de seu caráter obscuro e, com toda sua visibilidade, vão assumir uma função simbólica preponderante, pois que evidenciam a superfície cultural em relação a qual uma experiência da loucura toma lugar. Assim, analisando sobre a onda de internamento de mendigos, vagabundos, alienados, miseráveis que ocorreu na Europa no século XVII, a significação, espacial ou temporal, do internamento é vislumbrada a partir de datas de referência: 1656 decreto da fundação, em Paris, do Hospital Geral; nos países de língua alemã, é o caso da criação das casas de correção, as *Zuchthäusern* (1620); na Inglaterra, as origens da internação são mais distantes, um ato de 1575 prescreve a construção de *houses of correction*. A recorrência a datas significativas – um édito real, a construção de um hospital, um texto científico – é uma constante no livro.

A relação que a arqueologia estabelece entre acontecimento e estrutura vai além da mera "crônica das descobertas ou de uma história das idéias": define-se como a descrição "do encadeamento das estruturas fundamentais da experiência, a história

⁵ FOUCAULT, M. *op. cit.*, p. 13.

⁶ *Ibid.*, *loc. cit.*

daquilo que tornou possível o próprio aparecimento de uma psicologia"⁷. O surgimento da psicologia é visto como a ocorrência de um fato cultural motivado, sobretudo, por uma experiência da loucura. O posicionamento arqueológico não um simples método historiográfico, mas um lugar; uma perspectiva onde é preciso se colocar para analisar aquilo que é um pouco anterior à história, que é mesmo sua condição de possibilidade.

Finalmente, por estar na origem de uma certa história, a experiência da loucura está além do próprio saber sobre ela e, por conseguinte, do próprio sujeito que conhece: ela se encontra no nível da simples percepção, anterior à tomada de consciência: "o medo diante da loucura, o isolamento para o qual ela é arrastada, designam, ambos, uma região bem obscura onde a loucura é primitivamente sentida – reconhecida antes de ser conhecida – e onde se trama aquilo que pode haver de histórico em sua verdade imóvel"⁸. A história nasce ali mesmo onde não há sujeito de conhecimento, onde o perceptivo é anterior ao cognitivo, onde o medo se sobrepõe ao saber, onde, enfim, só uma arqueologia pode dirigir seu olhar e, de fato, vislumbrar uma história.

2.1.2 A arqueologia das ciências humanas

Cinco anos após a publicação de *História da Loucura na Idade Clássica*, Michel Foucault traz a público uma nova pesquisa: *As Palavras e as coisas - uma arqueologia das ciências humanas*. Nesse estudo sobre as condições de possibilidade da cultura ocidental, Foucault incide seu olhar sobre a "tábua de trabalho" onde um pensamento pode pensar e de fato pensa, e analisa uma experiência singular: "em toda cultura, entre o uso do que se poderia chamar de códigos ordenadores e reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser"⁹. Aqui o

⁷ FOUCAULT, M. *op. cit.*, p. 15.

⁸ *Ibid.*, p. 54.

⁹ FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*, 17.

posicionamento arqueológico é modificado sensivelmente. O estatuto dado à descontinuidade se transforma e a ruptura é instaurada: "o descontínuo – o fato de que em anos, por vezes, uma cultura deixa de pensar como fizera até então e se põe a pensar outra coisa e de outro modo – dá acesso, sem dúvida, a uma erosão que vem de fora, a esse espaço que, para o pensamento, está do outro lado, mas onde, contudo, ele não cessou de pensar desde a origem"¹⁰; o pensamento e o até então impensado se encontram no espaço em comum da descontinuidade, no limiar da sua própria temporalidade. Esta descontinuidade, que existe, por exemplo, entre a *epistémê* clássica, da representação, e a moderna, a nossa, da história, é uma transformação ontológica, pois "a ordem, sobre cujo fundamento pensamos não tem o mesmo modo de ser que a dos clássicos"¹¹. O que esta arqueologia evidencia é, à semelhança da arqueologia da alienação, mas de modo sensivelmente diferente, a possibilidade de uma história. Em *História da loucura*, havia uma experiência muda e primitiva, experiência fundamental da loucura que impunha o silêncio no qual os ruídos da história se faziam ouvir; em *As palavras e as coisas*, há simplesmente a ruptura, o limiar de uma positividade que torna possível um pensamento.

O pensamento clássico, onde a figura do humano estava diluída em empiricidades diversas – a vida, o trabalho, a linguagem – período em que o conhecimento estava marcado pela representação das coisas numa ciência geral da ordem (*mathésis*), era o pensamento da gramática geral, da análise das riquezas, da história natural: mais do que o tempo próprio das coisas, o que regia o saber era sua ordem. A ruptura, o acontecimento radical na ordem do saber, se dá entre os séculos XVIII e XIX, quando a representação das coisas não consegue mais suportar suas temporalidades e o pensamento, deixando de lado a *mathésis* que o ordenava, volta-se para sua própria historicidade. O tempo que atravessa a vida, o trabalho e a linguagem faz aparecer um homem que vive que trabalha e que fala; um homem que não cessou de procurar em sua vida, em seu trabalho e na sua linguagem a origem fundamental de seu ser, e que, por fim, descobriu-se não contemporâneo daquilo a partir do qual ele é. O pensamento moderno encontrou espaço quando passou a pensar a si próprio em

¹⁰ FOUCAULT, M. *op. cit.*, p. 22.

¹¹ *Ibid.*, p. 19.

termos históricos, quando, colocando o tempo como limite do pensável, fez nascer um ser finito: o homem, definido pela finitude das atividades que constituem sua história: viver, trabalhar e falar.

É esta a razão pela qual o século XIX é o século da história: assim que o homem, no mesmo momento em que apareceu, viu-se confrontado com um tempo que lhe era alheio, mas que o carregava diante das coisas, era necessária uma finitude que o relacionasse a este devir do mundo: a história é a relação do tempo, enquanto o inumano, com a humanidade recém-nascida do homem; ela humaniza o tempo tornando-o o tempo dos homens. Assim, esta arqueologia mostra como, a partir de uma ruptura, de um limiar de positividade, algo como o homem pôde ser pensado. E a partir disto, um conhecimento que, ao mesmo tempo, tem o homem como sujeito que conhece e como objeto a conhecer, encontra espaço no pensamento. Enfim, tal arqueologia dá conta de como as ciências humanas foram possíveis graças à descontinuidade entre a história natural e a biologia, entre a análise das riquezas e a economia, e entre a gramática geral e a filologia. Elas não estão amparadas sobre o mesmo solo epistemológico, não há uma *epistémê* fundamental assim como havia a experiência fundamental da loucura servindo de vazio originário para as histórias de loucos diferentes (os loucos de Bosch, os do internamento, os de Pinel). O vazio que a arqueologia das ciências humanas vasculha, o lugar onde ela incide seu olhar é o vazio da descontinuidade. Entretanto, a evidência maior para Foucault não é tanto o descontínuo por si só, mas a dispersão da continuidade: "o que eu quis estabelecer é justo o contrário de uma descontinuidade, já que evidenciei a própria forma da passagem de um estado ao outro"¹². O que permite a mutação histórica, o fato de algo deixar de ser para que algo diferente lhe tome o lugar, isto é, a passagem de um estado ao outro, este é o lugar desta arqueologia.

Evidenciar esta passagem de modo algum se confunde com o estabelecimento de uma origem histórica, já que "é sempre sobre o fundo do já começado que o homem pode pensar o que para ele vale como origem"¹³.

¹² FOUCAULT, M. *op. cit.*, p. 453.

¹³ *Ibid.*, *loc. cit.*

A arqueologia não é um estudo à semelhança da história das idéias que pretende, a partir de um determinado texto, encontrar-lhe filiação teórica e os fundamentos que garantam sua relação com o autor; é, ao contrário, a análise do que permitiu que tal autor escrevesse o que escreveu, do que possibilitou a teoria à qual está filiado: o estudo do pensamento na ausência daquele que o pensou.

Acusado de assassinar a história, pois não oferece qualquer causalidade entre duas *epistémês* sucessivas mostrando imobilidades desprovidas de sujeitos, Foucault respondeu em tom irônico: "não se assassina a história, mas assassinar a história dos filósofos, esta sim eu quero assassinar"¹⁴. E esta história dos filósofos que sua arqueologia recusa tão veemente ele define como: "uma espécie de grande e vasta continuidade onde vêm se emaranhar a liberdade dos indivíduos e as determinações econômicas ou sociais"¹⁵. É deste modo, em recusa a este tipo de história quase mitológica da continuidade onde se emaranham liberdades individuais e causalidades sociais que a arqueologia de Foucault vem se colocar. A arqueologia das ciências humanas, portanto, marca um deslocamento teórico em relação à arqueologia da alienação no que se refere ao caráter dado à descontinuidade. Uma enxerga a possibilidade de história em uma experiência silenciosa e fundamental, quase contínua não fossem as diferentes figuras da loucura por ela produzidas; a outra percebe tal possibilidade na ruptura entre duas configurações epistemológicas. O que, no entanto, é comum a ambas e que será, mais tarde terá melhor acabamento é a ênfase colocada na ausência do sujeito histórico: só se conhece a loucura a partir de uma percepção pré-cognitiva, isto é, anterior ao sujeito do conhecimento, e só se pensa segundo uma possibilidade definida historicamente que, no limite, acaba por possibilitar aquele mesmo que pensa.

¹⁴ FOUCAULT, M. "Sur les façons d'écrire l'histoire" in *Dits et écrits*, vol. I, p.586.

¹⁵ *Ibid.*, p. 589.

2.1.3 A arqueologia do saber

Em 1969 Foucault lança um livro inusitado: *A Arqueologia do saber*. De fato, parte deste trabalho é apresentada um ano antes dele ser publicado, quando Foucault é convidado pelo Círculo de Epistemologia para falar de sua teoria e de seu método de estudo das ciências. No texto, então apresentado¹⁶, que é em essência, o primeiro capítulo de *A Arqueologia do saber*, estavam expostos os pressupostos teóricos que fundamentam sua arqueologia, tais como a descontinuidade e a noção de arquivo. O livro propriamente dito é tanto uma resposta às duras críticas dirigidas a sua arqueologia das ciências humanas, quanto uma exposição geral do posicionamento arqueológico, retomando questões apresentadas nos trabalhos anteriores. O conceito de descontinuidade, "conceito operatório", é, na *Arqueologia do saber*, desenvolvido de maneira incisiva. Com a história das ciências, mais precisamente com Gaston Bachelard e Gerorges Canguilhem, acontece uma mutação nas disciplinas históricas quando o descontínuo passa de obstáculo à prática: é tanto objeto quanto instrumento da análise histórica. Deste modo, "o problema não é mais a tradição e o 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"¹⁷. A tradição seria, aos olhos de Foucault, o que permite formar, a partir de fenômenos dispersos, um conjunto homogêneo de acontecimentos que, seguindo seu rastro, conduziria a pesquisa até o ponto originário daqueles fenômenos. A tradição "autoriza reduzir a diferença característica de qualquer começo, para retroceder, sem interrupção, na atribuição indefinida da origem; graças a ela, as novidades podem ser isoladas sobre um fundo de permanência, e seu mérito transferido para a originalidade, o gênio, a decisão própria dos indivíduos"¹⁸. Percebe-se com isso a recorrência à diferenciação entre começo e origem. Para a arqueologia do saber, os fenômenos simplesmente começam em pontos históricos

¹⁶ FOUCAULT, M. "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie" in *Dits et écrits*, vol. I, pp.696-731.

¹⁷ FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.6.

¹⁸ *Ibid.*, p.13.

particulares, não se originam em algum lugar que seria como o lugar próprio da sua verdade: um espírito de época, uma mentalidade coletiva ou uma consciência individual; numa única palavra, um sujeito. O tempo é uma sucessão de descontinuidades, de começos nos já-começados; não é o devir de um pensamento ou de uma razão que, desde a sua origem, se arrasta na evolução lenta e contínua do seu progresso. Mas não é simplesmente o nível das temporalidades que a arqueologia do saber distingue da análise histórica em sua forma tradicional; a noção de documento também possui, na descrição arqueológica, tratamento especial. Mais do que a matéria onde estaria impressa alguma verdade do passado, a qual, através de uma interpretação, seria cabível ao historiador apreender, o documento assume as vezes de uma função: cabe ao historiador trabalhá-lo, organizá-lo, recortá-lo e estabelecer as relações das quais faz parte. "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"¹⁹. Ou seja, é somente por meio de uma atividade historiadora que os documentos, sendo mais do que a mera expressão de uma memória coletiva, vêm a possuir certo sentido histórico. Este sentido não lhes é intrínseco, mas construído teoricamente: da mesma maneira como as sociedades do passado construíam monumentos como documentos de sua própria memória, a arqueologia transforma os documentos do passado em monumentos da história, ou, mais precisamente, monumentos de histórias. É este, então, o *status* dado pela arqueologia aos documentos históricos: construções teóricas. E os documentos-monumentos construídos pela arqueologia obedecem ao seguinte esquema: O discurso é constituído como objeto principal de análise, mas de uma forma muito particular. Aqui, os discursos, ou antes, as formações discursivas, são encaradas como campo de relação entre enunciados. Os enunciados, por sua vez, são as unidades elementares dos discursos. Assim, existem enunciados sobre a loucura, que, formam o discurso da psiquiatria, por exemplo. Entretanto, não é apenas o objeto enunciado que forma esta unidade discursiva: para pertencer àquele discurso, não só os enunciados devem enunciar a loucura, mas a enunciação deve respeitar modalidades particulares, deve

¹⁹ FOUCAULT, M. *op. cit.*, p.8.

ser estabelecida segundo conceitos convergentes e obedecer a estratégias enunciativas semelhantes. Nesse sentido, embora de forma contínua aconteçam enunciados sobre a loucura, as regras de formação dos discursos se modificam com o tempo; são descontínuas.

É tomando como documento fundamental os enunciados para, através deles, perceber as diferenças entre os discursos no tempo, que a arqueologia do saber opera. E este estudo das descontinuidades discursivas incide, em essência, sobre os arquivos, na definição particular que Foucault, lhes dá: o domínio das coisas ditas. Tal estudo não pretende, à semelhança da história do pensamento, interpretar os enunciados: não se trata de desvendar sentidos ocultos no que está aparente, encontrar não-ditos no que está dito. Esta interpretação, invariavelmente, remeteria a idéia de um sujeito onde residiria a verdade do enunciado. Não é o caso da arqueologia. “Analisar uma formação discursiva é procurar a lei de sua pobreza, é medi-la e determinar-lhe a forma específica”²⁰. A arqueologia, então, se distingue da história das idéias em inúmeros pontos. Na análise dos enunciados como fontes, ela não busca práticas manifestas através dos discursos, ela não os interpreta, mas toma-os, ele mesmo, enquanto práticas possíveis segundo regras historicamente definidas; ela não atribui causalidades entre dois discursos sucessivos, mas, no repentino da ruptura, torna evidente as diferenças que os apartam; ela não tem como pressuposto teórico a noção de sujeito como fundamento dos enunciados, mas, por meio destes, quer definir o lugar específico em que um sujeito pode se colocar para enunciá-los; ela não procura as origens remotas dos discursos, não estabelece relações entre o enunciado e seu autor, mas pretende delimitar as condições que possibilitaram se acontecimento. A descontinuidade arqueológica não é, finalmente, a negação do problema do sujeito e, por conseqüência, a recusa da história. Ela é, por sua vez, o questionamento mesmo de uma história do sujeito. Ao deixar em suspenso esta categoria tão familiar à história tradicional, Foucault demonstra que, antes de um fundamento dos discursos, o sujeito é apenas uma posição ocupada por aquele que enuncia algo; é, por conseguinte, uma função do discurso. Do mesmo modo, ao rejeitar a linearidade das mudanças históricas, ele evidencia as transformações discursivas que possibilitam

²⁰ FOUCAULT, M. *op. cit.*, p.35.

novas regras de enunciação. Em síntese, esta arqueologia mostra que as condições de possibilidade de uma determinada história, apreendida no nível das transformações discursivas, não dependem, exclusivamente, de um sujeito.

Tomando por base os estudos em que Michel Foucault aplica o procedimento arqueológico até a sua exposição mais rigorosa em *Arqueologia do saber*, acompanhamos o percurso de elaboração da noção de Arqueologia com o intuito de perceber suas transformações. Mais do que a evolução de um pensamento, o que ficou claro foi uma constante construção metodológica. O próprio fato de, somente após terem sido feitas as pesquisas de *As palavras e as coisas*, o método ter sido exposto em *A Arqueologia do saber* evidencia isso. Como Foucault mesmo afirmou, o solo onde elas repousam foi aquele que descobriram.

A arqueologia teve como preocupações fundamentais a temporalidade e o sujeito histórico. O que é constante nos três momentos descritos é o interesse em compreender as condições que possibilitam a própria história e, por conseguinte, o sujeito dela. A idéia de uma experiência fundamental da loucura mostrou-se precária, pois considerava uma continuidade como condição a - histórica inapreensível pela arqueologia da alienação. Assim, a ruptura foi buscada como elemento fundador da historicidade. Com isso, a arqueologia radicaliza seu intuito permitindo pensar que as próprias condições da história são históricas. Mantendo um distanciamento crítico com as demais análises históricas, Foucault garantiu uma autonomia teórica e constituiu seu trabalho como uma constante busca de método.

2.2) História dos sistemas de pensamento

A passagem da arqueologia à genealogia não é tão direta e absoluta como normalmente é pensada: a segunda não suprime a primeira. No intuito de descrever aquilo que muito arbitrariamente aqui se chama de descrição arqueo-genealógica, é preciso perceber o momento em que a genealogia é posta em evidência e se articula a arqueologia formando uma disciplina que deu nome a uma das cadeiras do *Collège de France*.

A história dos sistemas de pensamento é o ponto de convergência, mais do que a transição, entre os posicionamentos arqueológico e genealógico. É o momento em que o saber escapa aos discursos é analisado, de forma mais direta, segundo práticas e instituições diversas, através de experiências que transcendem o campo meramente discursivo e o inserem em relações de poder. Em seu memorial de candidatura à cátedra de filosofia do *Collège de France*, Foucault traça o percurso intelectual por ele percorrido desde a tese de 1961. Segundo este documento, o saber é considerado como um nível particular entre a opinião e o conhecimento científico; esse saber ganha corpo não só nos textos teóricos ou nos instrumentos de experiência, mas em toda uma série de práticas e instituições; todavia não é seu resultado puro e simples, sua expressão meio consciente; na verdade comporta regras que lhe pertencem inclusivamente, caracterizando assim sua existência, seu funcionamento e sua história.

Mantendo a autonomia que lhe fora atribuída desde *As palavras e as coisas*, o saber dali em diante será analisado por meio de suas formas empíricas além daquelas puramente textuais. Em setembro de 1970, numa conferência realizada no Instituto Franco-japonês de Kioto, Foucault já apresenta definições da sua história dos sistemas de pensamento: "para mim, tratava-se, então, não mais de saber o que é afirmado e valorizado em uma sociedade ou em um sistema de pensamento, mas de estudar o que é rejeitado e excluído"²¹.

²¹ FOUCAULT, M. "La folie et la société" in *Dits et écrits*, vol. II, pp. 129.

É, entretanto, em sua aula inaugural na prestigiosa instituição francesa, em 2 de dezembro de 1970, que são expostos com maior exatidão os fundamentos teóricos da história dos sistemas de pensamento. Em termos gerais, trata-se ainda de uma análise dos discursos que se articula, "não certamente com a temática tradicional que os filósofos de ontem tomam ainda como a história 'viva', mas com o trabalho efetivo dos historiadores"²². Este trabalho, com o qual ele próprio dialoga em sua prática, caracteriza-se, sobretudo, pela ênfase dada aos acontecimentos, não encarados isoladamente, mas a partir da série da qual fazem parte. Do mesmo modo que os documentos seriados sobre os preços levam os historiadores à compreensão das estruturas econômicas ou que os registros paroquiais conduzem a um estudo de demografia histórica, os discursos analisados segundo as séries às quais pertencem permitem considerá-los como acontecimentos discursivos que remetem a um horizonte de análise muito mais amplo. Os discursos, enquanto acontecimentos interessam à história dos sistemas de pensamento na medida em que podem ser inseridos em séries "que permitem circunscrever o 'lugar' do acontecimento, as margens de sua contingência, as condições de sua aparição"²³.

A análise seriada dos discursos-acontecimentos é o estudo de seu caráter descontínuo, de sua emergência histórica, das suas possibilidades e de sua especificidade ou raridade. Até então, as semelhanças com a arqueologia são totais. Todavia, há um importante deslocamento em relação à arqueologia. Como é destacado pelo próprio Foucault, as análises por ele propostas se dispõem em dois conjuntos, um crítico e outro genealógico. O primeiro daria conta daquilo cuja inspiração é oriunda da etnologia: as funções de exclusão dos discursos: a separação entre loucura e razão, os interditos da linguagem concernente à sexualidade, por exemplos. A função que diretamente interessa à história dos sistemas de pensamento, contudo, é aquela relativa aos princípios de verdade que opõem os discursos considerados verdadeiros àqueles rejeitados como falsos. O segundo conjunto, o genealógico, concerne à formação efetiva destes discursos, ao fato de acontecerem, como que por acaso, em determinado momento da história. Em suas palavras, "a

²² *Id.*, *L'ordre du discours*, p.57.

²³ *Ibid.*, p. 56

crítica analisa os processos de rarefação, mas também de reagrupamento e de unificação dos discursos; a genealogia estuda sua formação ao mesmo tempo dispersa descontínua e regular"²⁴. O título dos cursos anuais oferecidos por Foucault, na primeira metade da década de 70, no *Collège de France* indicam em que práticas e instituições foram buscadas os elementos para a história dos sistemas de pensamento: *A vontade de saber, Teorias e instituições penais, A sociedade punitiva, O poder psiquiátrico e Os anormais*. Assim, este redimensionamento da arqueologia e formulação da genealogia compreende um importante momento teórico no projeto filosófico de Michel Foucault.

2.3) Genealogia das práticas

Em 1971 Michel Foucault escreve *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*; um dos raros estudos consagrados a Nietzsche.²⁵ Buscaremos, aqui, acompanhar os passos nele seguidos, visto que a posição genealógica de Foucault é nele apresentada inteira e abertamente.

A genealogia espreita os acontecimentos tidos como sem história no anseio de reencontrar o momento em que ainda não aconteceram. Isto não quer dizer, em absoluto, uma pesquisa de origem, este "desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias"²⁶. A genealogia é a paciente procura dos começos históricos, lá onde não há uma identidade originária, apenas o disparate dos acasos, daquilo que é já começado. Ela aponta em direção ao lugar onde a história ainda guarda em si seu caráter mesquinho, baixo, pouco nobre e demasiadamente modesto. O estudo das origens leva quase que necessariamente, ao abrigo seguro dos deuses, das verdades imutáveis; a genealogia indica as verdades

²⁴ FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*, p. 65.

²⁵ FOUCAULT, M. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" in *Dits et écrits*, vol. II, pp. 136-156. Este texto foi escrito em homenagem à Jean Hippolite e publicado originalmente na coleção *Épiméthée*, 1971, pp. 145-172.

²⁶ *Ibid.*, p. 136-137.

ainda não verdadeiras, o lugar onde os deuses se rendem à impetuosidade da história. A descrição genealógica não recua, pela continuidade do tempo, ao momento do não-esquecimento, nem pretende fazer reviver no presente algum passado qualquer, dar novo alento às suas vozes, fazê-las, mais do que ecos ainda audíveis de ruídos já emudecidos pelo tempo, o som original dos cantos gloriosos de ontem. Ele trata da proveniência, do lugar onde os acontecimentos são acasos e não causalidades; ele faz descobrir "que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente"²⁷. A genealogia quer apreender não o lento deslocar da coroa por sobre as cabeças dos príncipes, mas, uma a uma, em sua própria dispersão, as feridas abertas nos corpos dos pequenos homens, as chagas expostas ao tempo: "ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo"²⁸.

A história não é devir, mas emergência: espaço sem dono do aparecimento súbito e do confronto entre os corpos e deles com o tempo. Ela é sem responsabilidade, anônima e acidental. "Enquanto que a proveniência designa a qualidade de um instinto, seu grau ou seu desfalecimento, e a marca que ele deixa no corpo, a emergência designa um lugar de afrontamento"²⁹. Emergência dos homens, emergência das verdades, emergência das histórias; a perenidade do mundo na inconstância absoluta do tempo: "nada no homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles", assim, "a história será 'efetiva' na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em seu próprio ser"³⁰. A história é efetiva se genealógica. Outra característica desta prática se situa no lugar ocupado por aquele que a pratica. A teogonia historiográfica leva o historiador ao aniquilamento de sua própria individualidade para que os outros entrem em cena e possam tomar a palavra. No anseio de despertar o passado da tranquilidade de seu sono, como se a história pudesse, respeitados todos os procedimentos técnico-metodológicos de uma ciência positiva, fazer reviver vozes há muito caladas, o historiador acaba por impor a ele próprio o silêncio. "E neste mundo em que ele terá

²⁷ *Ibid.*, p. 138.

²⁸ *Ibid.* p.143.

²⁹ *Ibid.* p. 145.

³⁰ *Ibid.* p. 147.

refreado sua vontade individual ele poderá mostrar aos outros a lei inevitável de uma vontade superior”³¹. Mas o bom historiador, o genealogista, este impõe o "incontrolável de sua paixão": a destruição da história enquanto reconhecimento de si, enquanto reminiscência de identidades perdidas – sempre reencontradas em algum lugar do passado enquanto conhecimento da verdade fundamental do mundo. Trata-se de "fazer da história um uso que a liberte para sempre do modelo, ao mesmo tempo, metafísico e antropológico da memória. Trata-se de fazer da história uma contra memória e de desdobrar conseqüentemente toda uma outra forma do tempo"³². Trata-se mesmo de encontrar a história naquilo que a arruína.

A genealogia mantém da arqueologia o recurso à descontinuidade e à elisão do sujeito como fundamento da história. Contudo, há muito mais que uma simples permanência de método, é a articulação dessas duas dimensões que possibilita o desdobramento de suas pesquisas. A recusa da interpretação se mantém: nos documentos não é procurada uma verdade ulterior; deles, porém, são determinadas as relações das quais fazem parte, as quais não são simplesmente designadas por sua organização serial, mas pela função desempenhada em estruturas sociais marcadas pelo exercício de poderes e pela ascensão de saberes. A publicação pura e simples isenta de interpretação, dos documentos pertinentes ao caso de Pierre Rivière³³ é notória. Tais documentos formam um conjunto, antes de homogêneo (visto que tratam do mesmo assunto), disperso cuja unidade só

poderia ser imposta de forma alheia, no arquivamento jurídico dos autos do processo, ou pela sua publicação, mais de um século depois, em um livro. O intuito é claro: "fazer de algum modo o plano dessas lutas diversas, restituir esses confrontos e essas batalhas, reencontrar o jogo desses discursos, como armas, como instrumentos de ataque e defesa em relações de poder e saber"³⁴.

³¹ *Ibid.*, p. 148.

³² *Ibid.*, p. 153.

³³ FOUCAULT, M. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère... un cas de parricide au XIX siècle*. Paris: Gallimard, 1971.

³⁴ *Ibid.*, p.6.

A genealogia é a inserção do político, de forma mais direta, nos escritos de Foucault. Os discursos históricos são peças num jogo de poder, estão inseridos em uma trama irregular e assimétrica de estratégias e táticas discursivas. Ela torna-se "uma pesquisa propriamente histórica", ou seja; procura compreender como se puderam formar domínios de saber a partir de práticas sociais. A história das ciências era uma "história interna da verdade"; a genealogia é uma "história externa, exterior, da verdade. Em 1973, em visita ao Brasil, na PUC do Rio de Janeiro³⁵, ouviu-se um Foucault falando sobre exploração capitalista, pedindo permissão para "falar como historiador" e defender um ponto de incidência no qual funcionam os discursos, mas que não se resume a eles, pois os processos históricos da exploração "exerceram-se sobre a vida das pessoas, sobre seus corpos, sobre seus horários de trabalho, sobre sua vida e morte"³⁶, e não simplesmente nos discursos produzidos a partir deste exercício – ainda que a própria produção discursiva seja uma de suas formas. Foucault é enfático: faz aparecer, com "lentes de aumento" o que antes não se via, ou seja, "mudar de nível, se dirigir a um nível que até então não era historicamente pertinente, que não possuía nenhuma valorização, fosse ela moral, estética, política ou histórica". Para tanto, a história de um exorcista, de um moleiro ou de um assassino são utilizadas.³⁷ Contudo, para além dos estudos de casos, dos simples indícios e da análise morfológica, a genealogia amplia sua escala, permitindo entrever outras relações. *Vigiar e Punir*, publicado em 1975 livro preferido por muitos historiadores, é uma genealogia e tem o duplo objetivo de correlacionar a alma moderna com o poder de julgar, e investigar os fundamentos deste poder, o lugar e as condições de seu nascimento. Mas é nas aulas do *Collège de France* que é melhor apresentada a posição genealógica. É uma forma de crítica marcada por sua pontualidade, por seu caráter local, temporal ou espacialmente: "chamemos, se quiserem, de genealogia o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas

³⁵ FOUCAULT, M "A verdade e as formas jurídicas" ("la vérité et les formes juridiques") trad. J. W. Prado Jr. cadernos da PUC nº 16, junho de 1947, pp. 5-133. in *Dits et écrits*, v. II, pp 538-646.

³⁶ *Ibid.*, p. 539.

³⁷ Cf. FOUCAULT, M.; FARGE, A. *Le désordre des familles: lettres de cachet des archives de la Bastille*. Paris: Gallimard-Julliard, 1982.

táticas atuais"³⁸. A genealogia é uma prática declaradamente voltada para o lugar em que é praticada, para o presente do genealogista, amparada em três bases distintas de crítica: a histórica, a teórica e a política. Daí a genealogia voltar-se como uma prática cotidiana das lutas habituais, constituir-se quase como um discurso-arma, instrumento de batalha, tal qual aqueles descritos em suas aulas de 1976³⁹. Um dos fundamentos teóricos que guiavam atividades políticas de resistência.

Ao lado da arqueologia, a genealogia será mantida como pressuposto metodológico até as últimas pesquisas, interrompidas precocemente, com a morte de Foucault.

2.4) História das problematizações

O período que separa a publicação do primeiro volume de *História da sexualidade*, em 1976, e seus subseqüentes, sete anos mais tarde, pode ser encarado como o prazo de reelaboração do método, de deslocamento teórico no que diz respeito ao projeto inicial de publicação, na tentativa de inserir essas pesquisas no contexto de um projeto filosófico ao qual Foucault se dedicava há mais de vinte anos.

É nesse sentido que, em outubro de 1980, na Universidade de Berkeley, foram proferidas por Foucault duas conferências com título geral *Verdade e subjetividade*⁴⁰. Nelas são apresentados os pressupostos da genealogia do sujeito moderno como finalidade de seu projeto intelectual, a qual tem como método "uma arqueologia do conhecimento" e como domínio de análise "a tecnologia". Significando isto "a articulações de certas técnicas e de certos tipos de discurso acerca do sujeito"⁴¹. Para tanto, o tema de pesquisa é deslocado do mundo moderno para a Antigüidade clássica grega. A genealogia do sujeito, admitida por um historiador do pensamento, coloca-se entre a história social e a análise formal do pensamento. Assim, ela tenta analisar "o

³⁸ FOUCAULT, M. *Resumé des cours* (1970-1982), p. 13.

³⁹ Id., "Il faut défendre la société" anuário *do Collège de France* de 1976 in *Dits et écrits*, vol. III, pp. 124-130.

⁴⁰ FOUCAULT, M. "Verdade e subjetividade" (Howison lectures) *Revista de comunicação e Linguagem*, n° 19 pp. 203-223 – Conferências em Berkeley em 20 e 21 de outubro de 1980.

⁴¹ *Ibid.*, p. 209.

modo como instituições, práticas, hábitos e comportamentos se tornam um problema para as pessoas que se comportam de maneira específica, que têm certos hábitos, que exercem certas práticas e que constroem tipos singulares de instituições"⁴². Neste caso específico, a noção de *parrhesia* é estudada nas tradições grega e greco-romana. Trata-se de uma forma de relação entre dois interlocutores na qual a função do dizer verdadeiro ou da enunciação da verdade assume características fundamentais. Tal relação é encontrada, de diferentes maneiras, nas tragédias de Eurípides, nos textos de Sócrates, em Sêneca e também em Epíteto.

No domínio de seis conferências, pronunciadas novamente em Berkeley, desta vez em 1983⁴³, nas quais a *parrhesia* é enfocada, Foucault não está preocupado diretamente com o problema da verdade, mas do dizer verdadeiro. Não é o caso de um estudo sociológico dos papéis diversos desempenhados por aqueles que dizem a verdade em diferentes sociedades. A problematização da verdade, tanto na filosofia pré-socrática quanto naquela que ainda é a nossa, de acordo com a análise empreendida por ele, possui dois aspectos principais: um diz respeito ao uso da razão como forma correta de determinar se um enunciado é verdadeiro ou não; o outro se relaciona à questão de saber qual a importância, para o indivíduo e para a sociedade, de dizer a verdade, de conhecê-la, de ter pessoas para dizê-la e a importância de reconhecer estas pessoas. O primeiro como analítica da verdade, o segundo enquanto ontologia do presente, ambos relativos ao pensamento ocidental. De maneira que o objetivo principal do seminário, intitulado *Discourse and truth: the problematization of parrhesia*, é construir uma genealogia da atitude crítica na filosofia ocidental.

Do ponto de vista metodológico, a história das problematizações não tem como objeto de análise o comportamento dos indivíduos no passado nem as idéias apresentadas como valores representativos, mas o "processo de problematização, o qual significa: como e por que certas coisas (comportamentos, fenômenos, processos) tornam-se um problema. Por que, por exemplo, certas formas de comportamento foram caracterizadas e classificadas como 'loucura' enquanto outras formas similares

⁴² *Ibid.*, p. 213.

⁴³ FOUCAULT, M. "Discourse and truth: the problematization of *parrhesia*" (six lectures given by Michel Foucault at Berkeley, Oct.-Nov., 1983). In: PEARSON, J. (ed.). *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e), 2001.

foram completamente negligenciadas em determinado momento histórico; a mesma coisa para o crime e a delinquência, a mesma questão de problematização para a sexualidade"⁴⁴. A própria concepção de pensamento assume características singulares nos estudos de Foucault: mais que o motivador de condutas e atitudes, mais que o produtor de idéias ou mentalidades, o pensamento é aquilo que permite questionar tais atitudes e condutas, tais mentalidades ou idéias, é o que permite problematizá-los. É, então, a partir deste ambiente que o projeto da *História da sexualidade* é retomado. *O uso dos Prazeres*, onde são colocados os deslocamentos em relação ao anterior, é uma genealogia, se apresenta como um trabalho histórico e crítico. Em outras palavras, "um exercício filosófico: sua articulação foi a de saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente"⁴⁵. Esse texto pode ser lido, levando-se em consideração todo o percurso de Foucault, como um retorno à filosofia, não àquela constantemente criticada por se reduzir à mera disciplina universitária, mas à filosofia como forma de vida, como experiência histórica. Um novo posicionamento teórico de Foucault pode ser evidenciado já que é nele que mais explicitamente a história se encontra com a filosofia —, sendo praticada de forma filosófica. A genealogia do sujeito moderno, genealogia como investigação histórico-crítica, ou simplesmente como história das problematizações, é, em poucas palavras, o estudo das formas como os indivíduos se constituíram como sujeitos em diversos momentos da história, problematizando suas próprias condutas e, a partir disso, sua relação com a verdade. Em quatro diferentes temas, todos pertinentes a um vasto território denominado sexualidade, Foucault circunscreve um campo preciso dentro da cultura grega: o do pensamento sobre os prazeres levando em consideração as morais que o definem. Moral, num sentido muito mais amplo que o de código: como postura diante dos valores e das regras, como modo de pensá-los, aceitar ou recusá-los. Porém, uma moral relativa apenas a determinados indivíduos do sexo masculino e de um campo social bastante limitado. Assim, o tema do corpo, o da casa, o da relação com os rapazes e do amor verdadeiro, tal como é problematizado em uma

⁴⁴ FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité: L'usage des plaisirs*, p. 11.

⁴⁵ FOUCAULT, M. op. cit. p.13.

série de textos específicos, é estudado. Tal documentação, constituída por textos que, se hoje dizem respeito apenas à história da filosofia, à época, possuíam um caráter muito mais prático que teórico. Mais que manuais de postura, são formas de pensar as próprias condutas. A história das problematizações demonstra como esta experiência foi tomada como objeto de pensamento de diferentes formas e segundo valores distintos. Ela evidencia a pluralidade de práticas e pensamentos que possibilitam os sujeitos na história, e não uma espécie de sujeito histórico imutável segundo uma verdade universalizante.

A questão da crítica do sujeito e da problematização da verdade terá um melhor desdobramento em capítulos específicos, na segunda parte deste trabalho.

O projeto filosófico de Michel Foucault interrompeu-se neste momento, que não deve ser encarado como ponto de conclusão dos esforços que começaram mais de 20 anos antes. A história das problematizações não é, de forma alguma, o desfecho lógico da arqueologia; mas antes, uma incessante vontade de retomar tudo o que já foi feito para fazer uma outra coisa; pensar um outro pensamento.

Segunda parte: Ontologia crítica do Presente

A Ontologia histórica de nós mesmos deve responder a uma série aberta de questões, ela se relaciona com um número não definido de pesquisas que é possível multiplicar e precisar tanto quanto se queira; mas elas responderão todas à seguinte sistematização: como nos constituímos como sujeitos de nosso saber; como nos constituímos como sujeitos que exercem ou sofrem as relações de poder; como nos constituímos como sujeitos morais de nossas ações.

Michel Foucault, *What's the Enlightenment?*

1. “Qual é o campo atual das experiências possíveis?” – A filosofia como reflexão sobre os limites que podemos transpor

Com efeito, a via do pensamento filosófico na qual Foucault se inscreve constituiu uma tradição crítica diferente daquela que “coloca a questão sobre as condições de possibilidade de um conhecimento verdadeiro”, diferente, pois, da tradição crítica que desenvolveu “como uma analítica da verdade”¹. O prolongamento da “atitude crítica” concentrada na questão da *Aufklärung* tenta responder a um outro tipo de pergunta: “O que é nosso presente? Qual o campo atual das experiências possíveis? Esta não é uma analítica da verdade; mas o que podemos chamar de uma ontologia

¹ FOUCAULT, M. *What's the Enlightenment?*, p. 37.

crítica do presente, uma ontologia de nós mesmos”. O trabalho do pensamento, o exercício intelectual, a via requerida para abordar essas perguntas é a realização permanente da atitude de modernidade, do *ethos* de modernidade.

Buscando um redimensionamento da atitude crítica kantiana, Foucault volta o seu olhar para a noção de modernidade em Baudelaire. Este giro conduz claramente ao que Foucault vai entender por atitude: “um modo de relação com a realidade contemporânea, uma escolha voluntária feita por certas pessoas, finalmente um modo de ação e de comportamento que, simultaneamente, marca uma relação de permanência e se apresenta a si mesma como uma tarefa.”². Este giro implica uma espécie de estilística da vida que, essencialmente, se pratica como uma tarefa intelectual. Uma tarefa concebida como um permanente ensaio sobre a história do nosso próprio presente e experiências e suas novas possibilidades. Esta atitude é “um exercício no qual a atenção extrema que se concede ao que é real se confronta com a prática de uma liberdade que, simultaneamente, respeita e viola essa realidade”³.

Esta tarefa intelectual possui dois níveis distintos e, na interação de ambos, um se localiza a “atitude limite”. O primeiro nível do *ethos* moderno foucaultiano consiste na “na análise histórica dos limites que nos são impostos”⁴. Uma análise que toma a forma de indagações com sua coerência teórica” (a definição das formas únicas históricas nas quais as generalidades das nossas relações com as coisas, com os outros e com nós mesmos têm sido problematizadas) e com sua coerência metodológica (o estudo genealógico e arqueológico das práticas vistas, simultaneamente, como um tipo de racionalidade tecnológica e como jogos estratégicos de liberdade).

O segundo nível dessa “atitude de modernidade” concerne às experiências, necessariamente arriscados “para dar novos ímpetus, tão longe quanto for possível, a tarefa indefinida da liberdade”; tais experimentos são responsáveis por “uma crítica prática que toma a forma de uma possível transgressão”⁵ de limites para ir além deles. Nesse nível, a *praxis* intelectual pode entender-se como uma investigação ética”.A

²FOUCAULT, M. op. cit. p.39.

³ *Ibid.*, p.41.

⁴ *Ibid.*, p.50.

⁵ *Ibid.*, p.45.

liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma deliberada, assumida pela liberdade.”⁶.

Esta atitude limite da tarefa intelectual proposta por Foucault é a construção frágil, obstinada e paciente de uma “vida filosófica” na qual os dois níveis apresentados se mantêm em permanente relação. Uma vida filosófica que reafirma a coragem histórica evocada por Kant em sua definição da *Aufklärung*; a “reflexão crítica frente às técnicas abusivas de governo” e a “investigação ética que permite a fundamentação da liberdade individual”⁷. Finalmente, a “atitude de modernidade” foucaultiana, a atitude limite e o *ethos* moderno, propõe a busca de “uma estética da existência” frente ao desaparecimento da idéia “de uma moralidade como obediência a um código de regras”⁸. Em nosso presente, essa busca só é possível na vida filosófica e por meio do trabalho concreto do intelectual. Através da análise que ele conduz em seu próprio campo, questionar o que se tem postulado como evidente por si mesmo, perturbar os hábitos mentais das pessoas, a maneira como fazem e como pensam, dissipar o que resulta familiar e aceitável, submeter ao exame as regras e as instituições sob a base de sua re-problematização. Esta é, para Foucault, a tarefa específica do intelectual.

⁶ FOUCAULT, M “L’ethique du souci comme pratique de la liberté”, in *Dits et écrits*, v.IV, p. 712.

⁷ *Ibid.*, p. 728.

⁸ FOUCAULT, M. “Une esthétique de l’existence”, in *Dits et écrits*, v. IV, p. 732.

2. A crítica do sujeito

O tema do sujeito sempre esteve presente nos textos de Michel Foucault. Podemos notar tanto em suas pesquisas empírico-descritivas quanto em suas reflexões metodológicas uma crítica contundente a esta noção tão cara às filosofias modernas. O que este capítulo propõe, a partir dessa hipótese, é verificar como essa crítica se impõe nos diferentes domínios de seu trabalho, como possibilidade mesmo de dar unidade ao seu projeto filosófico.

Foucault define a sua empresa como uma *Ontologia crítica do presente*. Este projeto ganha corpo a partir de análises arqueo-genealógicas que permitem focalizar a subjetivação do ser humano por meio de diferentes práticas. Há as práticas discursivas que desempenham o papel de produtoras epistêmicas; há as práticas objetivadoras que permitem pensá-lo através de ciências cujo objeto é o indivíduo normalizável e há as práticas subjetivadoras pelas quais o sujeito pode pensar-se enquanto sujeito. Em entrevista concedida a Dreyfus e Rabinow, publicada em *Michel Foucault, um percurso filosófico*, Foucault afirma que durante vinte anos de trabalho procurou “produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura, tratei nessa ótica de três modos de objetivação que transformaram os seres humanos em sujeito”¹.

Em *As palavras e as coisas*, pela análise de práticas discursivas abordou os modos como a filologia, a economia política e a biologia objetivaram o homem como sujeito falante, ser produtivo e ser vivo. Em *História da loucura* e *Vigiar e punir* abordou as práticas disciplinares que objetivaram o sujeito dividindo-o em louco e são de espírito, doente e saudável, criminoso e ordeiro. Nos três volumes da *Historia da sexualidade* tratou das técnicas de si – práticas objetivadoras pelas quais o ser humano se transforma em sujeito de si para si, estabelece uma relação consigo, ao constituir sua sexualidade.

¹ FOUCAULT, M. “Deux essais sur le sujet et le pouvoir”, in DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Michel Foucault, un parcours philosophique: au delà de l'objectivité et de la subjectivité*, p.223

Nestes três domínios nos quais Michel Foucault procurou trabalhar: saber, poder e conduta individual ou ética podem ser observadas relações do sujeito sobre as coisas, sobre a ação dos outros e sobre si. É no âmbito desses três domínios que é possível indagar como nos constituímos enquanto sujeitos do nosso saber, sujeitos que exercem ou sofrem relações de poder e sujeitos morais de nossa ação. A partir dessas análises emergem as tecnologias relativas a cada área, as formas de racionalidade de sua organização. A investigação consiste em saber como o sujeito pode dizer algo como uma verdade de si e como ele veio precisar “dizer a verdade” e o tipo de racionalidade que aí intervém.

Muitas vezes vinculou-se as análises de Foucault, sobretudo em *As palavras e as coisas*, à abordagem estruturalista. No entanto uma leitura mais detida nos permite ver que o tema do sujeito, como bem nos faz lembrar Gérard Lebrun, está ligado “a velha paixão que o animava contra as analíticas da finitude”².

Fenomenologia, Positivismo e Marxismo propuseram-se a fundar uma filosofia do sujeito que vive, trabalha e fala. Ao analisarem a finitude do homem; o que o determina, a história de sua produção e o que ele é em sua essência, em sua existência corporal e transcendental, acabaram caindo no que Foucault chamou de “sono antropológico” que se caracteriza por tomar o corpo ou suas relações sociais empíricas como responsáveis pelo que ele é em sua essência na tentativa de se reconfortar neste fundamento que diz o que realmente somos. Segundo Foucault as analíticas da finitude falham, pois não se pode atribuir valor transcendental a condições empíricas, suas análises demonstram que o sujeito foi sendo constituído por longos, árduos e conflituosos acontecimentos discursivos, epistêmicos e práticos.

As analíticas da finitude tentam tecer a trama de um sujeito autônomo e universal em antropologias dogmáticas que deixam escapar o fato de que o “homem” é fruto de uma história recente que já o condena a desaparecer. Foucault propõe localizar arqueologicamente os a priori históricos que tornam possível um conhecimento sobre o homem. A figura de conhecimento “homem” só apareceu para o saber quando as

² LEBRUN, G. “Transgredir a finitude”, in RIBEIRO, R. J. (org.) *Recordar Foucault*, p.25.

ciências sobre ele se constituíram. Ocorre que essas ciências o dissolvem, mostrando o que e pelo que ele é objetivado, fato que evidencia a fragilidade dessa noção.

Essa afirmação não deve ser entendida como eliminação do ser humano, mas sim que o ser humano tem acesso a si através de saberes, não importando o seu conteúdo ou sua relação com a cientificidade no contexto da arqueo-genealogia. Esses saberes são o que Foucault chamou de “jogos de verdade”, técnicas para se compreender o que se é. O homem produz por meio de técnicas de produção, comunica-se por meio de técnicas que formam o sistema simbólico, governa a si e aos outros por meio de relações de poder e finalmente elabora técnicas para voltar-se para si, as tecnologias de si.

Cada sociedade em cada época relaciona esses quatro domínios a seu modo e cada uma delas vem associada a certo tipo de dominação que conduz os indivíduos a modificar seu comportamento. Foucault nos mostra como ao longo da história foram se constituindo subjetividades diversas – como as ciências humanas no século XIX constituíram uma dessas subjetividades – aquela que é apreensível por ciências. Quando se pensa ter encontrado o homem, o que se encontra são certas práticas que deveriam reconduzir à experiência em direção, talvez, de novas subjetividades.

Acompanharemos, ao longo deste capítulo, a crítica que Foucault remete a figura do sujeito em diferentes momentos de seu trabalho. Para tratarmos da questão da objetivação privilegiaremos o livro *As palavras e as coisas*. Em seguida trataremos da normalização do sujeito tendo como bibliografia central o livro *Vigiar e Punir* e finalmente, para elucidar a dimensão ética aberta por Foucault no tratamento do sujeito, temos como base as pesquisas apresentadas em *História da sexualidade*. Outros textos dos *Dits et écrits* foram utilizados para esclarecer pontos obscuros e terão sua referência ao longo do capítulo.

2.1 Sujeito e Objetivação

A fecundidade da análise arqueológica revela-se na medida em que evita reportar-se a história a um sujeito fundador, a uma história a ser interpretada em sua interioridade como tendo uma causalidade transcendental. Subjetividade fundadora constituinte de um lado, e história como trajetória inteligível de um outro, referem-se mutuamente – a procura de um *telos* ou razão por trás do multifacetado colorido histórico remete a um sujeito constituinte para apreender a história. Já Foucault, com forte inspiração em Nietzsche, propõe uma história da diferença, da descontinuidade, dos jogos de força e transformações. No acontecimento discursivo que é o enunciado, o sujeito irá ocupar uma posição, um lugar. Reportar o discurso a um *cogito*, a uma interioridade reflexiva, a um sujeito de conhecimento permanente, leva a destituir o discurso de seu caráter efetivo e singular. O discurso não traduz o que passa nas consciências, não se refere a um sujeito livre e universal, soberano, nem a um sujeito submisso a uma causalidade ou lei explicativa da história. O discurso é o

Conjunto das coisas ditas, as relações, as regularidades e as transformações que aí se podem observar, o domínio em que certas figuras, em que certos entrecruzamentos indicam o lugar singular de um sujeito falante e podem receber o nome de um autor. ‘Não importa quem fala’ mas o que ele diz, ele não o diz de um lugar qualquer³.

A relação que o enunciado tem com o sujeito, com aquele que enuncia, difere da relação que existe entre aquele que fala e a língua. Enquanto a preocupação da análise lingüística concerne às inúmeras performances verbais que as regras gramaticais possibilitam, a análise dos enunciados discursivos visa os enunciados efetivos de uma dada formação discursiva. Como vimos na primeira parte os enunciados são dotados de uma memória, são repetíveis, tem sua própria materialidade, seu modo de aparição e seu domínio. Aqui nos interessa mais a função do sujeito nos enunciados. O que alguém disse, como o fez e com que intenção, se o que disse está ou não conforme a fatos, tudo isso está relacionado a alguém determinado, autor responsável por aquelas

³FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p. 161.

enunciações, e o campo das ciências e da história das idéias. Já na esfera dos enunciados discursivos, domínio da arqueologia do saber, o lugar do sujeito é vazio, podendo ser ocupado por aquele que preencher certas condições, tais como normas institucionais e jurídicas, ou ter o direito por ser capacitado ou estar apto pela função que ocupa. Estas condições dirão quem pode legitimamente vir a ocupar a posição de sujeito. No enunciado clínico, num enunciado pedagógico ou jurídico, só será sujeito legítimo aquele que obedecer a regras restritas que variam conforme o domínio. O médico, por exemplo, só foi requisitado a ocupar o lugar de sujeito nos enunciados acerca da loucura no discurso da psicopatologia, no século XIX. Quando Foucault analisa o discurso médico, não o faz para descobrir sua organização racional, sua gênese empírica nem quem o fundou. Não interessa referir as várias enunciações a um autor, o que não significa de forma alguma que essa análise não possa ou não deva ser feita; cabe ao historiador das idéias ou ao pesquisador epistemólogo fazê-la. O arqueólogo não recorre “à unidade de um sujeito. As modalidades de enunciação, ao invés de reenviar à síntese ou à função unificadora de um sujeito, manifestam sua dispersão, aos diversos estatutos, aos diversos lugares, as diversas posições que ele pode ocupar ou receber quando possui um discurso”⁴.

Foucault evita recorrer a um “sujeito transcendental” e também a um “sujeito psicológico”. O sujeito não é o dono do discurso, por isso na análise arqueológica não importa saber quem é o autor da formulação, mas se alguém enunciou algo só pôde fazê-lo mediante condições estritas que aparecem no regime regulador dos enunciados de uma época. A relação do sujeito com o que ele enuncia, varia. Na linguagem cotidiana, num texto científico, em um romance, essa relação muda, pois muda a função do sujeito:

O sujeito do enunciado é uma função determinada, mas que não é forçosamente a mesma de um enunciado para outro; na medida em que é uma função vazia, podendo ser preenchida por indivíduos até certo ponto diferentes, quando eles vêm a formular um enunciado; na medida ainda em que um só e mesmo indivíduo pode ocupar, a cada vez, em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir o papel de diferentes sujeitos.⁵

⁴ FOUCAULT, M. *op.cit.* p.74

⁵ *Ibid.*, p. 123

Enquanto, num tratado científico, essa posição é neutra, em uma reportagem, em um romance, em um texto publicitário, a relação do sujeito com o que ele enuncia varia. A ‘responsabilidade’, a marca que cada discurso confere àquele que pode vir a ocupar o lugar vazio do sujeito de um enunciado revela bem que a intenção de Foucault é mostrar o poder do discurso: a prática discursiva, diferentemente da frase gramatical, da proposição lógica, e do ato de fala, regula a função do sujeito. O arqueólogo não visa o conteúdo do que é dito, como o epistemólogo, a comunidade científica ou o historiador da ciência; sua intenção é “determinar qual ‘é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser (...) sujeito’⁶ de um enunciado. Nossa sociedade em geral exige que discurso competente; o especialista tenha o exclusivo direito de ocupar a posição de sujeito no interior dos enunciados que demandam conhecimento.

Todo enunciado possui uma materialidade, é datado, localizado em meio a outras práticas não discursivas, institucionalmente apoiado, por isso não pertence ao campo indiferenciado da linguagem, do significado e do significante. Seu fundo, a ordem do saber, nunca é indiferente ou neutra. As práticas discursivas, o que uma época pôde dizer, que objetos escolheu, quais indivíduos puderam ocupar a posição de sujeito nos enunciados que constituem tais práticas – este é o terreno da arqueologia, não se trata de escavar para interpretar o que foi dito e chegar à ilusão da “coisa mesma”, mas de mostrar que nem tudo pode ser dito, nem de qualquer instância e nem por qualquer um.

2.1.1 A constituição do homem como objeto do saber

Como foi possível objetivar o homem, como foi possível que ciências do homem se constituíssem? Segundo Foucault, em *As palavras e as coisas*, o aparecimento do homem para o saber ocidental foi tardio. Não havia lugar para o homem pensar-se a si

⁶ FOUCAULT, M. *op.cit.* p.126.

mesmo, como sujeito do saber, até fins do século XVIII. O século XVII estava mergulhado na ciência geral da ordem, preocupado em classificar e organizar a multiplicidade dos seres, em quadros unificadores. O pensamento saía de si para representar o mundo e tirá-lo do caos. Aquele que representava tudo isso não podia ainda pensar a si próprio. O sujeito estava ausente da representação.

É famosa a passagem em que Foucault ilustra essa ausência do sujeito, através da obra de Velásquez, *Las meninas*. Nela o pintor se retrata em atividade, num estúdio, trabalhando num quadro do qual só aparece uma parte do seu avesso. No estúdio estão as meninas, a aia e o cão. Os soberanos que estão sendo representados só aparecem no fundo do estúdio, através do reflexo em um espelho. Aquele que apreciaria a cena é apenas esboçado, saindo de uma escadaria, nos fundos. Já o pintor se retrata por inteiro no justo momento de um recuo para dar uma pincelada. O que o pintor olha, os soberanos, está ausente da tela. Nós, os espectadores, só podemos adivinhá-los. Mas todos os olhares convergem para eles, justamente os ausentes: os olhares dos que estão em sua frente, no estúdio, o olhar do pintor, o olhar do espectador. Esta lacuna é um artifício do artista, indicando a ausência do próprio pintor que compõe a tela e do espectador que a contempla. Nesse

... quadro, como em toda representação da qual ele é por assim dizer a essência manifestada, a invisibilidade profunda do que se vê é solidária com a invisibilidade daquele que vê (...) em toda a cena são depositados os signos e as formas sucessivas da representação; mas a dupla relação da representação com seu modelo e com seu soberano, com seu autor tanto como com aquele a quem se oferece, essa relação é necessariamente interrompida...⁷

Este quadro representa a representação do século XVII, que enquadra olhares, imagens, elementos diversos, torna-os visíveis; porém o que a funda, o sujeito para quem ela é feita e por quem ela é feita, é elidido, está ausente. Ao contrário do que se costuma pensar, o cartesianismo, a matematização e o mecanicismo não são os fatores mais gerais da cultura dessa época e sim a *mathesis* ou ciência geral da ordem

⁷ FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses*. P. 31

e da medida. Desse solo nasceram saberes cujo instrumento de análise é o sistema geral dos signos. Esses saberes foram a gramática geral, a análise das riquezas e a história natural. Representa-se pelos signos, que permitem ordenar, analisar, tornar as coisas distintas e classificáveis, mantê-las em sua identidade. Representar o mundo em quadro, fazer taxonomia a partir das identidades e das diferenças e ordenar a partir das atribuições, quantidades e juízos, é papel da linguagem. Ela fornece os instrumentos da proposição, dos juízos, das atribuições operadas pelos adjetivos, das designações operadas pelos nomes, de modo que a linguagem torna-se pensamento, esgota-se na representação. Linguagem e pensamento formam uma unidade que possibilita a representação, um cabe inteiramente no outro. Os signos da linguagem são uma espécie de cálculo do qual se utiliza o pensamento.

O conhecimento mesmo passa a ser uma análise da representação, já que esta é a própria forma do pensamento, expressa na proposição, onde sujeito e predicado são ligados pelo verbo ser. Esse verbo é o liame que conduz do ser ao que é significado, isto é, pensado. Durante a era da representação, o discurso ocidental foi metafísico, cabendo a ele “atribuir um nome às coisas, e neste nome nomear o seu ser”⁸.

A representação dissipa-se quando o saber ocidental sofre mutação. O ser vivo não é mais apenas classificável, nem a economia apenas monetizável ou os signos pensáveis. Há a vida evoluindo, o trabalho produzindo e a linguagem significando. E quem é aquele que vive, trabalha e fala? O homem. Finalmente essa figura se constitui enquanto objeto para o saber ocidental.

Em meados do século XVIII surge, para o saber, o homem objetivado. A grande novidade epistêmica é que a vida, o trabalho e a linguagem têm cada qual sua própria historicidade. A análise da produção, a organização dos seres vivos e a evolução das línguas são trabalho histórico. Em lugar de uma ciência geral da ordem, o ser, pela história, é retirado do quadro classificador e passa a ser relacionado analogicamente, organizado estruturalmente e distendido sucessivamente. É na história que o cognoscível, isto é, as empiricidades “são afirmadas, colocadas, dispostas e repartidas no espaço do saber para eventuais conhecimentos e ciências possíveis”⁹. O próprio

⁸ FOUCAULT, *op. cit.*, P.136

⁹ *Ibid.*, p. 231.

pensamento, entendendo a história como memória, pode indagar o significado do que é para ele ter uma história.

O surgimento das empiricidades da vida, do trabalho e da linguagem, que tornam possível pensar o homem, deve-se ao seu modo de relacionar-se com o tempo, o tempo sendo também requerido para pensá-las. A questão da história só pode ser posta em fins do século XVIII; para Hegel e Nietzsche o pensamento tem conteúdo e objetos históricos, ele se dá em um movimento temporal e não mais na metafísica do infinito que pressupunha um tempo pleno e ordenado e onde o sujeito não poderia por-se em questão, pois que não representava a si próprio representando-se. Representação cartesiana de um *cogito* absoluto; aquele que representa as coisas, aquele que conhece e organiza o mundo pelo pensamento, na forma ideal da proposição, apenas refletia em sua mente o mundo ordenado pelos signos da representação. Não podia sair dos limites dela, o próprio modo de conhecer o ser das coisas, rígido, classificatório, designativo, impedia o conhecimento de um sujeito como possuindo, ele próprio, as formas finitas e condicionadas do conhecer. Era simplesmente o *cogito* no qual se alojavam as coisas pensáveis porque representáveis.

A modernidade nasce quando a constatação do ser na metafísica do infinito sofre uma mutação e dá lugar à interrogação do ser por aquele que conhece. Com que grau de certeza é possível conhecer aquilo que se conhece? A dissipação da representação, acontecimento da ordem do saber, decorre de uma modificação nessa ordem operada pelas novas positivities da vida, da linguagem e do trabalho. O homem passa a ter uma vida concreta em meio a natureza e aos outros animais, passa a falar uma língua que veio do fundo de uma cultura e passa a ser aquele que produz objetos pelo seu trabalho. Esse ser temporal, finito, poderia, a partir dessas formas empíricas, conhecer que essas são as condições de seu saber e ao mesmo tempo de seu ser homem. No limiar da modernidade encontra-se Kant, que questiona a representação perguntando sobre a possibilidade do conhecimento que requer um ser finito e uma razão condicionante e condicionada.

Foucault vê os objetos empíricos: vida, trabalho e linguagem como quase transcendentais, quer dizer, sem eles o conhecimento objetivo dos seres vivos, das formas da linguagem e das leis de produção seria inviável. Se na perspectiva

kantiana os transcendentais são o *a priori* de tudo o que há para ser conhecido, a partir dos meados do século XIX se pensará as positivities como verdades *a posteriori*.

As ciências da vida, do trabalho e da linguagem permitem, devido à construção de sínteses objetivas, a formalização. Com isso abre-se o caminho para a ciência, que não forma mais uma unidade com a filosofia. Restará para essa última o caminho da dedução transcendental a partir das leis puras do pensamento e das sínteses da razão, ou então a via hegeliana do desdobramento na história dessa razão, cujo alvo será sua própria realização como espírito.

Dessa cisão entre filosofia e ciência e do hegelianismo, nascerão a Fenomenologia, o positivismo e o marxismo. Foucault critica neles a pretensão de tomarem a análise do homem pelas ciências, o que é empiricamente observável, como aquilo que faz do homem o que ele é mesmo, sua essência. Com isso, acabaram por tomar o empírico como transcendental. Para compreendermos a intenção de Foucault ao criticar essas filosofias antropologizantes e explicar por que o são, vejamos como o homem nasceu para o saber.

Sua breve existência de duzentos anos (ele morrerá quando a filosofia passar a indagar sobre a linguagem, como veremos mais adiante) deveu-se àquela configuração na ordem do saber em que a natureza humana representada e representável cede lugar ao homem como objeto de saber e sujeito desse saber. Antes, como não se pensava na vida, na produção e na linguagem, não havia lugar para se pensar o ser que vive, trabalha e fala; que conhece a natureza e conhece a si mesmo como ser natural. O homem aparece quando surgem a biologia, que o mostra como organismo vivo, a vida tendo suas próprias condições de evolução; a economia, que o mostra como produtor, cujo trabalho depende do seu modo de produção; e a filologia, que o mostra como falante, tendo cada língua suas regras próprias. No entanto, se ele é o ser que trabalha, vive e fala, dominando plenamente essas condições ao mesmo tempo, para se chegar a ele será preciso ir aos objetos que ele produz, às falas concretas e aos modos específicos de vida. As formas finitas, a partir das quais o homem aparece, são as mesmas que se reproduzem como tendo uma história própria, enredando-o, condicionando-o. O fruto do trabalho não lhe pertence, mas é o homem

que trabalha. As palavras obedecem a regras socioculturais, mas é ele que as aviva com sua fala. A vida vem cercada pela morte, mas é ele, em seu corpo encarnado, que vive. O que significa conhecer são as condições empíricas do conhecimento. O que Foucault assim resume “a finitude do homem se anuncia na positividade do saber”.¹⁰

A finitude aparece na positividade, isto é, a possibilidade do saber decorre das formas finitas da produção, da vida e da linguagem. As condições empíricas de vida, produção e linguagem requisitaram a presença do homem para o saber, do homem objetivado. Daí ser o homem o “estranho par empírico-transcendental”. Ao mesmo tempo em que aparecem as formas finitas e positivas, aparece aquilo que as torna transcendentais ou fundamentais. O empírico se repete no fundamental, no transcendental. Essa tensão permanente mostra que o sujeito moderno atém-se à finitude aberta nos duplos: empírico e transcendental; cogito e impensado, origem sempre recuada e retorno. Vejamos, a seguir, seus desdobramentos.

Os conteúdos do conhecimento não são mais buscados na representação, na memória ou na imaginação. Interessa interrogar como surge o homem, esse duplo empírico-transcendental, para o saber. Para tal analisa-se o seu corpo, com suas sensações, percepções, seu organismo vivo e, ao mesmo tempo, o conhecimento, e relacionado com suas condições históricas, sociais e econômicas. Por um lado, essas análises são autônomas; por outro, pretendem-se análises críticas, enquanto distinguem entre conhecimento científico e ideológico, de senso comum ou uma verdade. No marxismo e no positivismo há uma oscilação entre a verdade cuja fonte é o objeto empírico, e a verdade que é prometida num futuro melhor pela crítica que se deve fazer do momento histórico. A isso Foucault chama de “ingenuidade pré-crítica”. Pois se a verdade provém de uma análise sobre os fatos, ela não pode servir como crítica e promessa de um porvir brilhante.

Marxismo e positivismo são filosofias centradas no sujeito e na sua verdade positiva que valem como fundamento daquelas formas finitas, isto é, o empírico vale como conhecimento filosófico, que deve descobrir o fundamento do sujeito. Supõem, assim, que no homem histórico e social pode-se encontrar sua essência.

¹⁰ FOUCAULT, *op. cit.*, p. 324.

A fenomenologia também acaba por fazer valer o empírico como transcendental. Husserl afirma que na vivência do corpo estão as intuições essenciais, isto é, os conteúdos empíricos se relacionam com o vivido; e o que torna esses conteúdos possíveis, seu fundamento, também depende da consciência intencional. A fenomenologia, no entanto, situa-se no mesmo solo arqueológico do marxismo e do positivismo; para ela, os conhecimentos empíricos se fundam na experiência corporal, doadora de sentido, que também fundamenta a cultura através daquelas mesmas doações de sentido da experiência vivida, ou seja, o empírico acaba valendo com transcendental, como resposta pelo sentido do conhecimento e da cultura.

Há uma tensão entre pensar conteúdos da experiência, aquilo que se pode conhecer, e o próprio ato de conhecer. Há um lado em que o *cogito* sabe de si e outro em que ele se ignora; há um lado dos conteúdos que se conhece e outro, do desconhecido. O *cogito* se vê cercado pelo inconsciente, pelo impensado. Em outras palavras, o que nos permite conhecer é igualmente o que foge de nosso conhecer; aquilo que faz do homem, homem, ou seja, sua vida, seu trabalho e sua linguagem, lhe escapam: ele é seu trabalho, mas este lhe é imposto; ele é esta vida, mas a força da vida ultrapassa a experiência imediata; é ele quem fala, mas uma língua cujo sistema e regras se formaram independente do sujeito que fala. Por isso o *cogito*, ao invés de afirmar o ser do homem, será a fonte de uma interrogação constante sobre o seu ser. Husserl exemplifica bem essa ontologia do impensado, pois o *a priori* e o transcendental – tudo o que é possibilidade de conhecimento – ao invés de pertencerem a um sujeito cartesiano, incondicionado, ou às puras formas da razão kantiana, encontram-se no vivido. Mas se para Foucault essa é uma consequência negativa, dado o estorvo que representa a pretensão da fenomenologia de ser recomeço, há as consequências positivas. Temos aí todos os filósofos que de uma forma ou de outra, põem o inconsciente como cercado, inelutavelmente, o consciente: o em-si de Hegel, o desconhecido do Shopenhauer, o homem alienado de Marx, e o próprio inatural de Husserl. Aparecem como o terreno lodoso do qual o homem deve emergir para chegar o mais próximo possível da sua verdade, desalienando-se. Todo pensamento movendo-se na direção de seu rompimento com o

que o escraviza. Por isso Foucault afirma que a filosofia de nossa época é já, no próprio ato de filosofar, política e ética.

Vida, trabalho e linguagem têm sua própria história. O pensamento crítico sabe que as empiricidades da vida, do trabalho e da linguagem não têm um primeiro e puro começo: a cada recuo o que se encontra é o já começado, não há uma pátria ou uma data para o homem, ele não tem uma origem que o tornaria contemporâneo de si. Mas ao mesmo tempo, é por meio dele que faz sentido pensar no desdobramento histórico de todas as coisas, o seu inclusive.

O positivismo tentou encontrar uma origem para o homem na natureza e uma história dessa natureza tendo com fonte as ciências naturais. Já para Hegel, Marx e Spengler, o pensamento move-se em direção à “Totalidade restaurada, retomada violenta na extremidade do desnudamento, declínio solar – curva-se sobre si mesmo, ilumina sua plenitude, fecha seu círculo, se reencontra em todas as figuras estranhas de sua odisséia e aceita desaparecer neste oceano donde brotara.”¹¹ A história é uma totalidade que se abre em uma direção tal que seu movimento leva a um acabamento, a um fechamento que esteriliza a crítica.

Já Nietzsche e Heidegger dispersam a origem. Mas em todos há a característica de o pensamento modernamente ter inventado o homem que busca o que ele é ou o que ele não é, na história. A diferença é que para Nietzsche, e também para Foucault, a história não liberta o homem; pelo contrário, não cessa de revelar tudo o que o condiciona.

Assim, a tarefa difícil de Foucault foi a de criticar as filosofias antropologizantes, isto é, a fenomenologia, o marxismo e o positivismo, que pretendem tomar o homem em sua vivência corporal, o homem produtor e o homem cognoscível pelas ciências empíricas, respectivamente, enquanto valendo como transcendentais, isto é, tendo a função de dizer o que o homem é, em sua essência. Herdamos o humanismo do século XIX e dele precisamos nos desembaraçar, pois a “idéia de homem” tem se comprovado como derrisória para o pensamento crítico. Ou como diz Foucault: “o humanismo finge resolver os problemas que ele não pode colocar-se”¹². No lugar do

¹¹ FOUCAULT, M. *op. cit.*, p. 345.

¹² FOUCAULT, M. “Entretien avec Madelaine Chapsal”, in *Dits et écrits*, v.I, p. 516.

humanismo com sua moral fraca e modo conciliador de resolver problemas, é preciso por os problemas reais de nossa época.

As ciências da vida, do trabalho e da linguagem haviam simplesmente revelado as formas finitas do homem, haviam permitido que um olhar encarnado, histórico, pudesse enfim ver que o que ele representava dependia desse sujeito constituído; ele que conhece é, a um só tempo, sujeito e objeto do conhecimento. Aquelas ciências não deveriam levar ao pensamento do que é o homem, mas acabaram conduzindo à busca de seu fundamento, seus condicionamentos e sua origem, caindo no “sono antropológico”, “no desdobramento empírico-crítico pelo qual se tenta fazer valer o homem da natureza, da troca ou do discurso como o fundamento de sua própria finitude.”¹³.

Nietzsche nos desperta desse sono, mostrando que com a morte de Deus morre também aquele que o criara, aquele homem tendo desaparecido, nada que venha a resgatá-lo deve ser permitido. Ao contrário, é preciso ver que o fim do homem é o fim das filosofias do sujeito, é o fim das filosofias que buscam nele – algo que é fundado – o que o funda. Basta de falar do homem, de sua essência, de que ele conduz a verdade ou de que ele porta à verdade. Junto com Nietzsche, a filosofia contemporânea passa a ver que o discurso, a linguagem, dispersam o homem.

Nesse momento, podemos atingir a nossa questão inicial sobre as condições de possibilidade para a constituição das ciências humanas. O solo do saber, o *a priori* histórico das ciências humanas é a história: viver, trabalhar e falar vêm de um fundo histórico e se desdobram em suas formas, historicamente. Ele é, como vimos, o ser que vive, trabalha e fala, ao mesmo tempo em que a vida, o trabalho e a linguagem são pensáveis por meio dele.

O problema com as ciências humanas, não se relaciona com sua cientificidade, isto é, como puderam se constituir como ciências com objetividade e método próprio, nem se relaciona com a complexidade de seu objeto. Importa descrever o solo do saber que possibilitou o seu surgimento e quais as implicações do seu discurso. As ciências humanas não progridem em termos de normalidade (pelo conceito de Kuhn de normalidade, uma ciência atinge certo grau de normalidade quando sua prática

¹³ FOUCAULT, *M.op. cit.*, p. 352.

vem assentada em métodos e resultados confiáveis, sendo provida de um conjunto de teorias e leis firmadas e confirmadas) porque não conseguem sair daqueles duplos: empírico-transcendental; *cogito* e impensado, recuo e retorno da origem.

O solo epistêmico de onde surgiram as ciências humanas se configura com um espaço tridimensional: o das ciências formais, o das ciências biológicas, econômicas e lingüísticas, e o espaço da reflexão filosófica. As ciências humanas não têm aí seu lugar próprio, pois tomaram de cada espaço uma peculiaridade: do primeiro espaço trouxeram a formalização; do segundo os modelos e do terceiro a interrogação sobre o ser do homem.

A tentativa de matematização por si só não lhes garantiu a condição de ciência. O que possibilitou que as ciências humanas fossem positividades, isto é, formas de saber com um determinado lugar e papel no jogo do saber, foi o trabalho, a vida e a linguagem permitirem um conhecimento empírico do homem. Mas quando esse conhecimento passou para o domínio das ciências do homem, não se pode evitar a interrogação transcendental, sobre o significado das empiricidades. De modo que seu objeto de análise não é o homem com sua vida, trabalho e fala concretos, mas o ser que se representa vivendo, trabalhando e falando, que se pergunta pelo sentido de sua vida, de suas necessidades e de suas falas. Esse apelo inelutável a representação impede que as ciências humanas se tornem científicas.

As ciências humanas vêm preferindo a busca de normas e regras estruturais, mas ainda assim a representação está presente, pois a pergunta pelas condições de possibilidade do homem, seja elas conscientes ou não, é inevitável. Analisam “na dimensão própria ao inconsciente, normas, regras, conjuntos significativos que desvelam para a consciência as condições de suas formas e de seus conteúdos”¹⁴. Buscando sentido para o homem não podem atingir o *status* de ciência. Mas nem por isso deixam de ser positividades atuantes no saber moderno.

Cada época dispõe e relaciona, de certo modo, tais e tais objetos para o saber. O que nossa época pode dizer é que um discurso que pressupõe um sujeito como fundador, ao modo das filosofias antropologizantes, fracassará. Tomar as condições empíricas, concretas e históricas que o constituem como resposta ao ser mesmo do homem,

¹⁴FOUCAULT, M. *op.cit.*, p. 376.

sufoca a crítica. Mostrar que o homem teve uma curta existência na ordem do saber ocidental, aproximadamente duzentos anos, leva o pensamento à reflexão crítica do ser, a uma abertura tal que evita a busca de um fundamento último. O antídoto contra o “sono antropológico” é a crítica do sujeito.

2.2 Sujeito e normalização

Com a genealogia Foucault explicita certas condições históricas, sociais, econômicas e institucionais que se relacionam com as práticas propriamente discursivas. Estamos já nos escritos dos anos 70, especialmente *Vigiar e punir*, que oferece uma abordagem genealógica da sociedade disciplinar. Ao lado da crítica do sujeito, Foucault alinha a genealogia e a crítica da sujeição. A descrição arqueológica localiza as ciências humanas na ordem do saber, a genealogia faz a crítica do uso pelas “disciplinas” (entre elas as ciências humanas) do saber normalizador, que produz poder. Desse processo resulta a “fabricação” do indivíduo. O sujeito é objetivado por práticas epistêmicas, como ele evidenciou em *As palavras e as coisas*, e por práticas disciplinares, tema de *Vigiar e punir*. Percorrendo-se cronologicamente seus escritos, podemos verificar como ele se desloca das relações discursivas para as relações entre o discurso e os demais fatores, sociais, econômicos, culturais, como o saber tece relações com certo tipo de poder, cujo produto é o indivíduo normalizado.

Em *A verdade e as formas jurídicas* critica a teoria do sujeito, mostrando que um saber sobre o homem nasceu de práticas de vigilância e de controle. Enquanto para o marxismo o sujeito é constituinte, senhor soberano da história, feita por e para que este sujeito atinja sua plenitude, para Foucault o sujeito de conhecimento tem uma história e a verdade que ele produz tem igualmente uma história. O discurso não é só o conjunto de regras lingüísticas, mas faz parte de um jogo, de jogos estratégicos de ação e reação, alvo de luta, objeto de polêmicas. Aqui vemos o quanto estão imbricados saber, discurso, poder e verdade.

Ao abordar as práticas discursivas em meio a outras práticas, percebe o quanto o saber do discurso é devedor e produtor de certas relações de poder. No cruzamento dessas relações aparece, a partir de fins do século XVIII, a figura do indivíduo fabricado por relações entre saber e poder que pretendem extrair uma verdade sobre ele, do tipo científico com as ciências humanas, e especialmente as ciências psicológicas, mas também por um certo saber jurídico e pela acentuada medicalização que vimos experimentando em nossa sociedade. As ciências humanas, encaradas pela perspectiva genealógica provieram de certas práticas disciplinares, requisitada pela nova maneira de produzir riqueza do capitalismo nascente.

Foucault parte de Nietzsche para mostrar que o sujeito é historicamente formado juntamente com certos tipos de saber, os quais, cada um a seu modo, produz verdade. O conhecimento foi inventado, segundo Nietzsche, num determinado momento, num determinado planeta. Mas também a religião, a poesia, o ideal, tudo proveio de pequenos mecanismos, de puras e obscuras relações de poder. Não estão na cabeça dos homens desde sempre, mas vêm de um jogo instintivo, de lutas, de desejo e de necessidade de dominação, bem ao contrário do que propõe toda uma reflexão filosófica de Platão, Descartes, Kant, entre outros. No lugar de uma relação harmônica entre sujeito e objeto, a luta, o desafio de enfrentar as ameaças, e isso sem a garantia de uma mente e de um ente superior. Há atos de conhecimentos diversos pelos quais os seres humanos se apropriam e reagem a situações. Foucault aborda “o problema da formação de certo domínio de saber a partir de relações de força e de políticas na sociedade”¹⁵.

Adota uma perspectiva Nietzscheana em recusa à perspectiva marxista, na qual o sujeito sofre a influência da ideologia e precisa livrar-se dela para assumir sua condição plena diante da história. As condições políticas e sociais recobrem a verdadeira realidade, a da história como determinada economicamente. Já para Foucault, essas condições não são algo a ser afastado, mas são aquilo a partir de que “se formam os sujeitos do conhecimento, e daí as relações de verdade”¹⁶ e os domínios de saber. A verdade provém de certas condições políticas, de certas relações

¹⁵ FOUCAULT, M. “A verdade e as formas jurídicas” (“la vérité et les formes juridiques”) trad. J. W. Prado Jr. cadernos da PUC nº 16, junho de 1947, pp. 5-133. in *Dits et écrits*, v. II, p. 552.

¹⁶ *Ibid.*, p. 553.

de poder que não são, portanto, exteriores ao sujeito, mas sim constitutivas do sujeito de conhecimento.

O sujeito não é dado definitivamente, nem é portador da verdade, mas algo que se constitui no interior da história e a cada vez fundado por ela. Certas formas jurídicas como a inquirição e o exame produziram formas novas de subjetividade. A primeira era praticada na Idade Média, mas sua origem é a necessidade de inquirir, presente já na tragédia grega (Foucault analisa especialmente o caso de Édipo Rei). A um tipo de poder real, total, soberano, corresponde à busca da verdade como aquela forma de saber que se tem de adquirir, transmitir, evocar, distribuir, reproduzir: indaga-se a natureza. Já o exame é mais recente. Usado nas práticas penais implicadas com prelações de poder e certas formas de saber, tem como resultado tipos de sujeitos de conhecimento que aparecem na sociedade disciplinar, caracterizada pela prisão como forma de punir. Esta visa principalmente afastar o indivíduo tido como perigoso. Importa menos o que o criminoso fez, do que o perigo que representa para toda sociedade. Por isso ele precisa ser examinado, corrigido. “Essa idéia de aprisionar para corrigir, de conservar a pessoa prisioneira até que ela se corrija, essa idéia, paradoxal, bizarra, sem nenhum fundamento ou justificação em termos do comportamento humano, tem origem precisamente nessa prática”¹⁷, as famosas *lettres de cachet*, que não serviram apenas aos comandos do rei na França absolutista do século XVIII, mas que eram solicitações das famílias quando marido, mulher ou filho tinham um comportamento irregular, viciado, debochado, incorrigível, e que os familiares não suportavam, um escrivão era requisitado para enviar ao rei, por escrito, uma súplica, e, conforme o caso, o rei, meio de uma *lettre de cachet*, mandava que o indivíduo fosse internado às custas da família.

Internava-se para corrigir, prática que não é propriamente de ordem jurídica, mas policial, vinda de uma demanda por controle social exercido em uma camada mais baixa da população. A produção material das riquezas, com estoques, máquinas, fábricas, exigia proteção contra furtos e vandalismo. Os delitos passam a ter um controle policial mais rigoroso, e o infrator passa a ser o criminoso que desvia. Vigilância, controle, exame, correção contínua, encaixe na norma, começarão a

¹⁷ FOUCAULT, M. *op.cit* p.603

caracterizar a sociedade da vigilância: cada um em seu lugar, podendo ser facilmente observado, novos saberes relacionados a novos poderes, saber diferente da simples inquirição,

Organizada em torno da norma pelo controle dos indivíduos ao longo de sua existência. Esta (a norma) é a base do poder, a forma do poder/saber, que dará lugar não às grandes ciências da observação, como no caso da inquirição, mas aquelas que chamamos ‘ciências humanas’: psiquiatria, psicologia, sociologia.¹⁸

Essas análises compõem *A verdade e as formas jurídicas*, série de conferências pronunciadas na PUC do Rio de Janeiro em 1973. Elas prefiguram *Vigiar e punir*, sob vários aspectos: relações da verdade com formas de saber e de poder históricas, formação do sujeito de conhecimento, sociedade disciplinar, proveniência das ciências humanas, polimorfismo do poder. Ao lado do poder econômico, político, judiciário, há o que primeiramente chamou de “poder epistêmico”, que extrai poder sobre os indivíduos já submetidos por aqueles outros poderes. Trata-se de um saber que vem “da observação dos indivíduos, de sua classificação, do registro e da análise de seu comportamento de sua comparação, saber de observação, clínico, psiquiátrico, da psicologia, da psicossociologia, da criminologia”¹⁹

A sociedade da norma fixa os indivíduos a aparelhos, fixa-os profundamente ao aparelho produtivo, por exemplo, não só por um poder econômico, mas por micro poderes que penetram seu corpo, seu tempo, toda sua existência. O capitalismo forjou toda uma série de técnicas de poder para ligar o indivíduo ao trabalho, para torná-lo força realmente produtiva. É este tipo de poder que demanda toda uma série de saberes acerca do indivíduo e produz o homem com objeto do saber.

¹⁸ *Ibid.*, p. 595.

¹⁹ FOUCAULT, M. *op.cit.*, p. 620.

2.2.1 A emergência do indivíduo moderno

Como dissemos na primeira parte, Foucault supõe que o privilégio da prisão sobre as outras formas de punição deveu-se à sua adequação aos propósitos da sociedade disciplinar. O encarceramento visa o corpo do condenado, vigiado e punido por todo um aparato administrativo, que favorece a tomada individual do comportamento, mostra qual é a sua verdade de encarcerado, produzindo a figura do delinqüente. A delinqüência produzida na prisão é vantajosa, pois pressiona e controla as ilegalidades, além de ser excelente exercício de poder sobre os corpos.

Nossa sociedade tornou-se metodicamente disciplinar ao exercer domínio sobre o corpo para dele extrair verdades sob a forma de relatos, inquéritos, questionários, testes de aptidão e tantas formas de medir e avaliar o comportamento. O corpo é codificado para que se torne útil e produtivo.

Provavelmente, sem os procedimentos disciplinares que produzem verdade sobre cada um, criando assim a figura do indivíduo no espaço social, o modo de produção capitalista encontraria dificuldades para se implantar. Outros tipos de domínio sobre o corpo foram necessários em outros modos de produção, como a escravidão e a vassalagem. Porém nenhum introduziu com tanta eficácia a relação obediência/docilidade como as disciplinas. Elas controlam a força e a atividade individuais operando sobre o corpo por meio de dispositivos que organizam e repartem o espaço e dividem o tempo.

O interessante é que esses dispositivos não dependem de nenhuma instituição estatal, policial ou administrativa superior com poder jurídico, legislador. Trata-se, como já tivemos ocasião se mostrar, de um poder micro físico que se serve de diversas técnicas de manejo das atividades. É preciso somente que alguém os ponha em prática e que possa controlar os resultados obtidos, se possível registrando-os.

O enquadramento social facilita a locomoção e distribui funcionalmente as tarefas. Cada indivíduo é uma célula de organização. Uma multiplicidade amorfa seria mais difícil de controlar para os fins produtivos, punitivos, militares, pedagógicos, que tecem a trama da sociedade disciplinar.

Fábricas, prisões, quartéis e escolas exercem vigilância contínua pelo emprego do tempo. Os exercícios e as manobras têm um desenvolvimento temporal, progressivo, que treinam e melhoram o desempenho, tornando o gesto precioso, o corpo atento e pronto para responder ao menor sinal com rapidez e eficácia.

Obtém-se pronta resposta do corpo ao localizá-lo em meio a outros, combinado com outros nas organizações e aparelhos, peça coordenada a outras peças. .Note-se que a subjugação disciplinar, longe de ser total e violenta, vale-se de táticas e procedimentos que se instalam nas relações competentes, técnicas, gerenciais. O corpo útil, produtivo e submisso é componente essencial das sociedades modernas.

Em uma visão exclusivamente jurídico-política do poder, o indivíduo é visto como a parte sufocada, esquecida, subjugada. Na visão de Foucault o indivíduo é fruto da disciplina que

‘fabrica’ indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que dá a si os indivíduos ao mesmo tempo com objetos e como instrumentos de seu exercício. Não e um poder triunfante (...); e um poder modesto, desconfiado, que funciona ao modo de uma economia calculada, mas permanente²⁰

Trata-se de um poder operatório e minucioso, relegado a um segundo plano, que não tem o gigantismo do poder estatal ou econômico. Mas provavelmente se não houvesse as manobras, táticas e exercícios que forjam as individualidades sujeitadas pelo poder/saber, o Estado moderno teria que criar algum tipo de controle em que sua presença ostensiva e opressiva não criasse dificuldades para seu próprio comando. Nisso as disciplinas são mais ágeis e eficazes.

A invenção de máquinas do tipo panóptico representa a genial capacidade de sujeitar e utilizar as forças corporais. A arquitetura da vigilância, modelo para prisões, serviu igualmente para a construção de hospitais, escolas, quartéis, fábricas, asilos; as instituições disciplinares podem assim esquadrihar os comportamentos, objetivá-los e, ao mesmo tempo, com isso, produzir um saber pela observação rigorosa, pelo

²⁰ FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. P. 172.

registro individual e detalhado das condutas. O panóptico a “gaiola cruel e sabia”²¹, cruel devido ao poder que exerce, sabia pelo conhecimento que produz.

Esta é a proveniência das ciências humanas. Se sua positividade deve ser procurada nas nobres ciências da biologia, lingüística e economia política, seu nascimento, sua genealogia, seu modo de aparição histórico ou, nas palavras de Foucault, seu desbloqueamento genealógico, é muito menos nobre. Eles objetivam o indivíduo ao mesmo tempo em que o sujeitam. A normalização funciona penalizando as mais leves faltas, graduando cada um em relação aos demais, prevendo punições aos deslizes, articulando sua verdade como ser individual. O objetivo é a diferenciação, a possibilidade de olhar do exterior o que é diferente dos demais. Neste sentido, a criança e não o adulto, o doente e não o são, o criminoso e não o obediente, constituem seu alvo predileto. Assim funciona o poder da norma: diante do poder jurídico, se culpado ou inocente; diante do poder da norma, se é normal ou anormal.

Ao lado da norma e da vigilância, há um terceiro mecanismo disciplinar que combina os dois primeiros: o exame. O exame domina e objetiva. Seus domínios de aplicação são a psicologia, a psiquiatria e a sociologia. Nestes saberes há poder, pois o saber é recolhido na forma de registros, dossiês, interrogatórios, questionários, projeções estatísticas; todos eles resultado de observações rigorosas guiadas pelo critério da normalidade. Segundo Foucault, o exame é uma tecnologia que está presente em todas as ciências humanas por favorecer a operação de certas relações de poder que conduzem à constituição de um saber.

O Estado moderno não sufocou o indivíduo. Pelo contrário, nossa sociedade dotou-se de mecanismos de poder tênues, pequenos, mas que impedem que o indivíduo “escape” ao poder que controla, vigia, corrige, examina, normaliza. Por intermédio desses instrumentos acerca-se de cada um para saber o que ele é, o que faz, o que se pode fazer dele e com ele, onde situá-lo.

Nós nos acreditamos sujeitos livres, donos do nosso destino, senhores de nossos atos; achamos que nossa individualidade é um bem precioso que os poderes maiores da sociedade estragam e obliteram. Mas, quando isto ocorre, e muitas vezes com freqüência é de modo violento e autoritário, a sociedade também possui mecanismos

²¹ *Ibid.*, p.207.

estabilizadores e fortalecedores da trama social que não esmagam, mas criam indivíduos sujeitos e sujeitados pelo poder e pelo saber das práticas disciplinares. Se há uma “verdade” do sujeito seria esta: sujeitos tornados objetos – em nossa sociedade “os sujeitos são (...) oferecidos como ‘objetos’ à observação de um poder que se manifesta exclusivamente pelo olhar (...) sobre os corpos tornados exatamente decifráveis e dóceis.”²² O indivíduo tem seu comportamento registrado e codificado: “código físico dos sinais, código médico dos sintomas, código militar ou escolar das condutas e comportamentos”²³ sendo assim constituído por relações de saber e poder que cimentaram o caminho das ciências humanas pela possibilidade de anotar o que se examinou, descrever o que se vigiou, fazer emergir o que se normalizou. Objetivar o comportamento vale como sujeição, e aumento de poder significa aumento de conhecimento; a medicina clínica, a psiquiatria, a psicologia infantil, a psicopedagogia, a racionalização do trabalho, emergem desse solo. Questiona-se, freqüentemente, se estas não teriam funções benéficas para a vida do indivíduo? As análises de Foucault se dão em outra perspectiva. Para ele com a sofisticação das técnicas de exame reforçam o poder-saber.

O exame faz cada indivíduo

um ‘caso’ que ao mesmo tempo constitui um objeto para um conhecimento e uma investida por um poder. O caso (...) é o indivíduo tal como se pode descrevê-lo, avaliá-lo, medi-lo, compará-lo com outros e isso na sua própria individualidade; é também o indivíduo que se adentra ou corrige, que se tem que classificar, normalizar, excluir, etc. (...) o exame está no centro dos procedimentos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto de saber (...), de fabricação da individualidade celular, orgânica, genética, e combinatória. Com ele se ritualizam as disciplinas que se podem concretizar numa palavra, dizendo que elas são uma modalidade de poder para quem a diferença individual é pertinente²⁴.

²² FOUCAULT, M. *op. Cit.*, p. 190.

²³ *Ibid.*, p. 191.

²⁴ FOUCAULT, *op. cit.*, p. 190.

Assim o indivíduo, e não a espécie, entra no campo do saber por meio do interrogatório, da anamnese, de uma produção farta de discursos científicos sobre casos clínicos que fornecem um poder sobre os corpos em tudo diferente da vassalagem e da escravidão. A prisão enquadra o corpo e isso possibilita conhecer cada um. Os mecanismos de encarceramento e o exame cerrado sobre os corpos que objetivam o comportamento, a política de tornar os indivíduos produtivos, as técnicas de sujeição e objetivação, marcaram as ciências humanas. “o homem cognoscível (alma, individualidade, consciência, conduta) e o efeito/objeto deste investimento analítico, desta dominação/observação”²⁵. Ao lado da psicologia científica, nas prisões começa-se a produzir um outro tipo de controle sobre os indivíduos que resistem à normalização, apoiado na medicina e na fisiologia, por elas legitimarem tomadas de decisão judiciárias. As técnicas de controle das normas vêm se tornando cada vez mais eficientes e difundidas em hospitais, escolas, administração pública e empresas privadas. Há programas de capacitação e gerenciamento, de qualificação técnica, sempre fazendo uso da normalização. Enquanto o poder suavizou-se nestas últimas formas, na prisão ele tem se tornado cada vez mais agudo.

Foucault não pretende avaliar a eficácia desses procedimentos e nem justificar sua função na economia, por exemplo; sua análise visa mostrar que os procedimentos disciplinares normalizadores fazem funcionar em nossa sociedade certas relações de saber e poder que domesticam o indivíduo e tornam seu comportamento mais produtivo. Nossa sociedade demanda a individualidade, provoca-a, até mesmo a produz. É um dos seus custos. Não há sociedade sem mecanismos de poder e não há poder que se sustente sem produção de verdade. E em nossa época privilegia-se o poder da norma, da vigilância, do exame, bem como uma verdade técnico-científica acerca do individual.

O poder disciplinar não elimina outros tipos de poder ou de relações de poder, mas às vezes os transforma e os leva a penetrarem de uma maneira mais suave, ou se quisermos, mais perversa, em toda a sociedade. Seus efeitos, segundo Foucault, são longínquos “... a bela totalidade do indivíduo não é amputada, reprimida ou alterada por nossa ordem social, mas nela o indivíduo é cuidadosamente fabricado, segundo

²⁵ *Ibid.*, p. 312.

toda uma tática das forças e dos corpos (...), um dente na engrenagem.”²⁶ Não podemos esquecer que essa análise de Foucault tem por objeto (a Europa) e um tempo (o século XVIII em diante) bem definidos. Não se pode generalizar esses problemas para toda a sociedade ocidental, em todos os seus aspectos, mas é possível, a partir dessa análise, estabelecer relações entre poder, saber, sujeito e verdade que tem penetração profunda em nossa sociedade; sociedade em que o sujeito é sujeitoado por práticas disciplinares.

2.3 Sujeito e verdade

O sujeito constituiu-se para si pela injunção geral à confissão e pelo papel das ciências que lidam com a vida na urdidura de um saber-poder acerca do sujeito. Além de objetivarem o indivíduo e produzirem o sujeito objetivado como resultado das tramas entre saber e poder, a psicologia e a psicanálise, ao lado da demografia, da estatística, dos cuidados governamentais com a vida, conduzem-no a pensar a si próprio como dotado de uma subjetividade. *Biopoder* sobre as populações e poder da confissão do que cada um é, são formadores da verdade do sujeito. O primeiro permitindo a governamentalização e o segundo uma verdade sobre o mais íntimo de cada um, seu “si mesmo”, seja extraída. Revelar para alguém sua verdade mais recôndita passou a ser tarefa das ciências que exercem um tipo de constrangimento do indivíduo a conhecer aquilo que o determina, sua sexualidade. Trazer à tona a sexualidade pela análise, segundo as ciências do psiquismo humano, libertaria, ou pelo menos em algumas leituras, enlaçaria o sujeito com sua verdade de ser desejante.

Já para Foucault, a sexualidade não é uma pulsão instintiva, mas um dispositivo histórico que atende a demanda de uma verdade confessada localizável nos discursos médicos, na psicopedagogia, na psicologia clínica, nos discursos psicanalíticos. O

²⁶ FOUCAULT, M. *op. Cit.*, p. 219.

discurso sobre a sexualidade não tem a tarefa de “desreprimir”, pois a sexualidade não está reprimida, mas sim de instigar e modelar a verdade de cada um. Se Freud teve o grande mérito de mostrar sob qual fundo se desenvolve o psiquismo humano (inconsciente, histeria, complexos), a psicanálise provocou a proliferação do discurso, da teoria, do saber e da ciência sobre a sexualidade. A racionalidade ocidental dotou-se de diversos meios para dizer a verdade do sujeito; a psicanálise é um deles.

Para sermos senhores de nossos atos, nos demos ciências cujo poderoso discurso pretende chegar à nossa verdade. Foucault não se interroga se pode haver algo de benéfico nessas práticas. Na perspectiva genealógica a verdade não é garantia de libertação e nem o erro necessariamente escraviza. A verdade presente nos discursos científicos é produzida e atravessada pelo discurso científico que produz poder. Os indivíduos passam a ser sujeitos sujeitados, constituídos “enquanto ‘sujeitos’ nos dois sentidos da palavra”²⁷: sujeitados ao outro porque é ele que produz a nossa verdade. E também sujeitados a pensar a si mesmo enquanto sujeitos, isto é, dotados de um eu específico, do fundo do qual brotam ações individuais. A racionalidade armou-se com diversos meios para dizer a verdade do sujeito

Desse modo, o sujeito é objetivado por ciências humanas que o examinam e normalizam, e subjetivado por ciências confessionais que vão até o fundo do ser para extrair sua verdade. O sentido do que somos, nossos pensamentos, do que lembramos ou esquecemos, tudo será objeto de interpretação científica. Um saber sobre o sujeito foi sendo constituído nesse jogo da confissão da verdade sobre nós e que nós próprios desconhecíamos.

É deste jogo que se constituiu, lentamente desde há vários séculos, um saber do sujeito; saber não tanto de sua alma, mas daquilo que o cinde, daquilo que o determina talvez, mas, sobretudo o faz escapar de si mesmo. Isto pode parecer imprevisto, mas não deve absolutamente causar espanto quando se pensa na longa história da confissão cristã e judiciária, nos deslocamentos e transformações desta forma de saber-poder, tão capital no ocidente, que é a confissão: de acordo com círculos cada vez mais fechados, o projeto de uma ciência do sujeito pôs-se a gravitar em torno da questão do sexo. A causalidade no sujeito, o inconsciente do sujeito, a verdade do sujeito no outro que sabe, tudo isso acabou por se desdobrar no discurso do sexo. Não absolutamente, entretanto, em razão de alguma

²⁷ FOUCAULT, M. *La volonté de savoir*. P.80.

propriedade inerente ao sexo mesmo, mas em função das táticas de poder que são imanentes a este discurso.²⁸

Arrancada a verdade, constitui-se no mesmo ato o pensar-se como sujeito. Temos aí uma genealogia do desejo e do sujeito desejante conduzida pela análise das práticas que levam o indivíduo a se descobrir e a descobrir no desejo a verdade de seu ser.

No entanto, o sujeito não é uma categoria suspensa acima da história e que será preenchida por acepções diferentes conforme a época. Não há para Foucault sujeito constituinte. Há sujeito constituído por saberes que produzem efeitos de poder. Quando uma instituição se encarrega da saúde das populações, ao lado da preservação da vida e dos cuidados com ela, essa gestão produz e provoca saber-poder, aquilo que Foucault chamou de *biopoder*.

Pode-se estranhar que psicologizar o sujeito e cuidar da saúde das populações não sejam em si um benefício. É que nossa sociedade confia no saber como libertador e desconfia que o poder é sempre e unicamente opressor. Mas o saber-poder cria relações, induz a verdade, produz a subjetividade. Nos habituamos a pensar dentro de uma ótica em que libertar o sujeito e seus desejos, livrá-lo das repressões, instauraria uma política e uma ética da liberdade. Foucault vê nesses discursos a produção de uma subjetividade que favorece a subjugação ou sujeição a uma única forma de verdade, a científica. Com a pretensão de libertar e preservar a nossa individualidade, os discursos do psiquismo humano estão forjando uma subjetividade que, para se reconhecer, precisa de um saber que tem como fonte a palavra do outro. A pergunta será, então, precisamos desse tipo de saber que produz e é produzido pelo poder normalizador, para sermos sujeitos? Não necessariamente. Podemos, talvez, nos constituir de outros modos como veremos adiante, se enfrentarmos os efeitos de verdade desse tipo de subjetivação.

Em resumo, vimos que, ao historiar as ciências humanas, Foucault mostra que seu *a priori* histórico e seu solo epistemológico são as empiricidades da vida, do trabalho e da linguagem. Aí o homem surge pela primeira vez para o saber, fadado já a desaparecer nas duplicidades: é ser empírico (objeto do saber), mas transcendental

²⁸ FOUCAULT, *op. cit.*, p. 93-94.

(pois por ele as empiricidades são pensadas); é ser pensante, *cogito*, porém este *cogito* se vê cercado pelo impensado, pelo inconsciente, por aquilo que não se dá no pensar, mas que ao mesmo tempo o limita; e ser que busca a origem, mas encontra sempre o “já começado” do trabalho, da vida e da linguagem, que são seus num certo sentido, mas ao mesmo tempo não lhe pertencem, pois têm sua própria história.

Ao retomar na dimensão da representação a indagação do significado da sociedade, do homem vivendo na sociedade, as ciências humanas falham porque pensam poder atingir algo como o próprio do homem, mas esse só existiu a título de figura da finitude. À questão do *cogito*, ou do que é o homem em sua essência, questão metafísica, sobrepôs-se a questão de nossa radical historicidade.

Pode, então, a filosofia pensar o homem? A toda filosofia que se pretende crítica, trabalho de reflexão do pensamento sobre o próprio pensamento, a tarefa que se impõe é pensar no “vazio do homem desaparecido” – aí residindo sua vocação crítica e política. Para Foucault a verdade sobre o homem é instaurada por práticas discursivas, epistêmicas, disciplinares, que objetivam, sujeitando-o a uma verdade, a de sua sexualidade.

Os seres humanos foram objetivados no século XVIII por ciências da produção, da linguagem e da vida. As ciências humanas foram forjadas nesse solo do saber, através de modelos extraídos daquelas ciências. Genealogicamente elas produziram o indivíduo normalizado. O saber produz efeitos de poder e este necessita das minúcias técnicas que individualizam.

Para o ser humano poder-se pensar como sujeito, ciências confessionais serviram apropriadamente ao propósito de chegar à verdade de cada um. Uma poderosa vontade de verdade nos atravessa. Não há verdade sem poder e nem poder que não se pretenda ou se diga verdadeiro. O problema é que esta verdade sobre nós nos sujeita pelo poder da norma. Além disso, precisamos nos submeter à medicalização, à psicanalização, para nos reconhecermos em nossos atos. Nosso regime de verdade é, num certo sentido, uma crueldade sofisticada. Delegamos a um saber “competente” a missão de conhecermos a nós mesmos. Nem sempre foi assim.

Tecnologias de saber-poder, portanto de dominação, e Tecnologias do eu, produzem o indivíduo e os grupos governáveis. Mas produzem igualmente os focos

de resistência pelos quais grupos e indivíduos podem operar transformações. Existem modos de construir a si mesmo como sujeito ético por meio de atos de liberdade, o que alguém sujeitado a códigos e regras de moral prontas não conseguiria. Ao lado da dominação maciça da economia, da política e dos meios de comunicação, há o fator disciplinar, isto é, instrumentos de objetivação e subjetivação das disciplinas e do *biopoder*, que têm como alvo e produto o sujeito individualizado e sujeitado. É preciso tentar libertar-se dessas relações. Novas relações de poder surgirão e novamente será preciso denunciá-las, controlá-las por atos de liberdade, como apregoava Foucault em seus últimos escritos por meio de atos éticos; por meio da prática refletida da liberdade. A relação entre sujeito e verdade e o exercício desta prática refletida da liberdade serão analisados de forma mais detida, no próximo capítulo.

3. A problematização da verdade

Ao lado da crítica do sujeito, e em relação a ela, uma outra vertente temática se impõe como uma constante no projeto filosófico de Michel Foucault. Falamos da problematização da verdade. Nas pesquisas de Foucault, o ser humano é fundamentalmente pensado como um animal de verdade. Mas ele opera um deslocamento importante no tratamento dessa noção. A questão clássica da filosofia é: a partir de que fundamento um sujeito pode conhecer o mundo? Trata-se então, de Platão a Kant, de pensar um entrelaçamento originário e interior, uma filiação de essência, uma correlação irreduzível entre a alma e a verdade, entre o sujeito e o conhecimento. Em Foucault a relação entre sujeito e verdade não é pensada a partir de uma ligação interior do conhecimento, mas construída, a partir de uma relação exterior na história. A questão não é mais: a partir de qual fundamento o sujeito pode conhecer verdades sobre o mundo? Mas, segundo quais processos históricos de estruturas de subjetivação eles são atados a discursos sobre a verdade? O problema não é mais pensar o ser de um sujeito originário, pré-determinado de tal maneira que ele pudesse instituir um conhecimento verdadeiro nem de construir um domínio de verdades eternamente fundadas, mas de descrever historicamente processos, pelos quais os discursos de verdade transformam, condicionam ou informam os sujeitos e pelos quais subjetividades se constroem; se estabelecem a partir de um dizer-verdadeiro.

3.1 Verdade e saber

Da publicação de sua tese sobre a loucura, em 1961, até a sua nomeação como professor no *Collège de France*, em 1970, Foucault elabora – ao mesmo tempo em que aplica em suas pesquisas – um novo método de análise que ele chama arqueologia¹.

¹ Embora as questões ligadas ao procedimento metodológico tenham sido analisadas em capítulo específico, retomamos aqui os primeiros textos e seguimos na ordem cronológica, com o intuito de

Aqui se manifesta a primeira relação importante com a verdade. A história clássica das ciências toma para si o papel de determinar o fundamento de verdades positivas contemporâneas (determinação atual da loucura como doença mental, definição moderna da relação clínica, análise positiva da relação de riquezas), e os utiliza como grade de leitura para uma interpretação retrospectiva de descrever o movimento progressivo de descoberta dessas verdades fundamentais. A verdade então tem o valor de partilha, permite separar os enunciados percussores ou intuições geniais, das forças errôneas e outras ideologias. Ela é pensada como o que dirige secretamente o movimento da história, antes de ser, na iluminação de uma descoberta, o objeto de um conhecimento científico completo e puro.

O procedimento arqueológico de Foucault supõe um primeiro distanciamento crítico dos enunciados positivos estabelecidos, científicos e verdadeiros, uma neutralização de sua potência de esclarecimento retrospectivo. Não se trata de constatar seu valor de verdade, mas de procurar, para escrever a história da psiquiatria, da medicina ou das ciências humanas uma outra perspectiva. A questão não é a de fazer uma história que busca saber o que é verdadeiro e o que é falso, o que está avançando e o que está em atraso (se essa definição de melancolia se aproxima da lógica médica da depressão, se esta descrição clínica é válida ou fantasiosa), mas de pensar, pelo conjunto dos enunciados e descrições de uma época, o que os torna possíveis em sua coerência. É preciso pesquisar o que é dito e visto em uma época. Os sistemas constrangedores que tornam essas coisas, e não outras, visíveis e enunciáveis.

De formações arqueológicas que sustentam a articulação singular de palavras e de coisas em cada época. Foucault nos dá muitas versões: É, a princípio, uma “experiência fundamental” na *História da Loucura* como percepção cultural coletiva que orienta o sentido das práticas sociais e definições médicas da loucura; é “a estrutura de ver e de falar” no Nascimento da clínica, que liga segundo uma articulação sempre singular, o que se pode ver e o que se pode dizer de corpos doentes; enfim a *epistémê* em *As palavras e as coisas* como regra anônima e histórica

acompanhar o tratamento que Foucault dispensou à noção de verdade, ao logo de seu percurso filosófico.

de construção de objetos do saber. Confrontando os todos enunciados depositados no arquivo da história e admitidos como pertencentes ao “saber verdadeiro”, Foucault não pergunta por aqueles que são verdadeiros ou qual a significação profunda ou latente que ele precisaria resgatar, mas quais regras de formação torna possível certa configuração em um momento determinado. Essas regras não são lógicas, epistemológicas ou hermenêuticas, mas arqueológicas. Não se trata de regras puramente formais ou estruturais, mas regras que organizam a articulação de saberes sobre as práticas institucionais e sociais e mesmo de percepções concretas. Elas constituem, portanto, o que articula historicamente o nosso saber sobre as coisas.

O enunciado é apreendido na sua dimensão de materialidade, de acontecimento, de raridade. Pois um saber, antes de ser verdadeiro ou falso, existe, isto é, dispõe segundo modalidades históricas, de posições subjetivas, de regimes de objeto, de configurações conceituais. A formação arqueológica contrasta com a disposição epistemológica: a arqueologia descreve as condições de existência e de realidade de um saber, enquanto a epistemologia determina as condições de verdade ou de veridicção.

Esse novo método de descrever a história dos saberes interroga as ciências humanas, o momento de construção do homem como objeto do saber, o momento onde o homem torna-se um animal de verdade. O problema é, portanto, o de fazer a arqueologia desses discursos de verdade sobre o homem. Não para se perguntar: as ciências humanas são verdadeiramente ciências? Mas, sobretudo: a favor de qual formação arqueológica as ciências humanas ganharam a sua evidência?

Tomemos o exemplo da psicologia, na *História da loucura*. Ela não se tornou possível quando, se decidiu estudar, segundo os critérios científicos, o comportamento humano, mas quando a experiência ocidental da loucura encontrou no homem seu centro de gravidade. O advento das ciências humanas não significa uma decisão calma de construir enfim o homem como objeto de verdade, depois de uma secular negligência. Ela depende arqueologicamente de uma experiência incandescente e maciça, onde uma cultura joga, arrisca-se e constitui sua identidade.

O homem, confrontado com as ameaças de um pesadelo do mundo, na renascença ou a grande partilha do ser e do nada, do dia e da noite, no período clássico; é

substituído pela confrontação do homem e do louco. As palavras e as coisas continuam a explorar esse momento antropológico da nossa cultura, não mais a partir do gesto originário que separa em uma cultura o sentido do não-sentido, mas a partir de disposições de ordenamento interno dos saberes positivos de uma época. A verdade das ciências humanas se inscreve em um dispositivo geral de finitude, característico do saber moderno. Um projeto de verdade sobre o homem tornou-se possível de ser pensado a partir do momento em que conhecer não é mais seguir as articulações, detalhar as nervuras de uma representação, mas pesquisar as condições de possibilidade. O pensamento não pensa mais o verdadeiro segundo o movimento pelo qual ele se dá um sentido ou se analisa, mas por um perpétuo movimento de descentramento onde ele tente se desvencilhar para reaver o que o sustenta.

3.2 Verdade e políticas

A dimensão genealógica da análise histórico-filosófica empreendida por Foucault caracteriza-se pela inserção do político, de forma mais explícita, no seu trabalho. Os discursos históricos são peças num jogo de poder, estão inseridos em uma trama irregular e assimétrica de estratégias e táticas discursivas. A genealogia procura compreender como puderam se formar domínios de saber a partir de práticas sociais? Mas a articulação com as pesquisas anteriores é profunda. A dimensão arqueológica trata dos grandes sistemas que constituíram os conhecimentos verdadeiros. Estes grandes sistemas podem apresentar configurações diversas: experiência cultural fundamental na história da loucura; a articulação estrutural da fala e do olhar no Nascimento da clínica, uma rede formal e abstrata em *As palavras e as coisas*, as regras de formação discursiva em arqueologia do saber. Nesse domínio de análise trata-se de encontrar, como matrizes dos discursos verdadeiros, dispositivos de poder. O conceito de “vontade de saber” conduz essas análises. É preciso então opor o desejo de conhecimento e a vontade de saber. O desejo de conhecimento de Platão e

Aristóteles a Kant é o que estabelece o laço entre um sujeito e uma verdade. A vontade de saber, dos sofistas a Nietzsche, descobre, por trás da busca da verdade, o jogo sempre movente de pulsões e instintos de dominação: a relação do sujeito com a verdade é uma ligação de poder que se estabelece na exterioridade da história através de práticas e interesses sociais. É nessa perspectiva que a sexualidade é descrita não como uma constante antropológica pouco a pouco descoberta, em sua natureza, por saberes positivos superados corajosamente as censuras e interditos sociais, mas como uma ação do poder sobre os corpos e as falas.²

A genealogia se estabelece, portanto, como a história política da verdade. Foucault não pensa o problema da verdade pelo viés da epistemologia ou da história das ciências, mas pegando como ponto de apoio histórico, as práticas judiciais. A passagem de uma concepção de justiça como relação de forças, na Grécia arcaica, onde é questão de fracasso ou vitória, a uma concepção de justiça como ordem do mundo, medida exata das trocas e dos deveres morais, igualdades de relações que permite a ascensão de uma prática social da verdade como medida matriz da matemática e outras ciências de quantidades justas³.

Um segundo estudo, sobre a alta idade média, descreve a passagem de uma justiça privada, lógica de vingança e de transação, por uma justiça pública que caracteriza-se por um preceito de encontrar quem fez o que, a que momento e em quais circunstâncias. Um saber de inquérito se desenvolve que encontra prolongamentos importantes nas grandes ciências empíricas do ocidente⁴.

Enfim, o último estudo se concentra em torno de um terceiro poder-saber constituído pelo exame. Trata-se de saber como se destacam, em uma só configuração histórica, a emergência das ciências humanas, o advento da prisão como pena única, o aparecimento de uma justiça penal que se apóia no saber psiquiátrico para formar seu julgamento e ainda a instalação de organizações disciplinares nas grandes instituições (prisões, asilos, fábricas, escolas). Todos esses elementos ganham sentido na perspectiva do desenvolvimento, no ocidente, a partir do século XXIII, de um novo

² Discussão de *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

³ Curso do *Collège de France* de 1971, *La volonté de savoir*.

⁴ Curso do *Collège de France* de 1972, *Théories et institutions pénales*.

tipo de poder: o poder da norma; que toma, como objeto, o homem na sua dimensão de corpo vivo.⁵

Todo esse procedimento genealógico supõe um pensamento da verdade bem distante das grandes tradições clássicas. Destacaremos aqui três dimensões: A verdade como tecnologia, como produção de realidade e como processo de assujeitamento.

Poder-se-ia dizer, de uma maneira geral, que a verdade, em sua concepção clássica, é pensada como universal, eterna e desinteressada. Ela seria determinada a todos, idealmente, mesmo se de fato ela se revelasse somente aos espíritos suficientemente rigorosos. O procedimento genealógico, pensa, ao contrário, a verdade como produção, ritual, processo regado ou ainda como crise, guerra, relação de forças, vitória. Nessa perspectiva a verdade tem uma geografia precisa: ele aparece somente em certos lugares e em certos quadros. Ela depende de rituais, de dispositivos determinados, de circunstâncias e momentos precisos. Ele supõe um jogo de forças em movimento. Em resumo, ela deve ser pensada como acontecimento produzido e não como natureza descoberta.

O segundo grande tema clássico da verdade consiste em pensá-la como discurso adequado a uma realidade: é verdadeiro o enunciado que reflete corretamente uma situação de fato. Para Foucault, essa relação deve ser invertida: as técnicas de verdade são produtoras e não reflexo da realidade. É assim que o asilo pode ser descrito como uma máquina de produzir loucos em nome de uma doença mental e uma ciência médica.

Em fim, a verdade clássica, supõe, para ser pensada, um sujeito puro do conhecimento. Foucault descreve como os sistemas de poder e de verdade, fabricam sujeitos, produzem indivíduos. As técnicas de verdade e de poder assujeitam: eles formam e transformam seu ponto de aplicação. É assim que o sujeito de direito das histórias jurídicas e o homem normal das ciências humanas podem ser pensados como produções desse poder disciplinar que, através de determinadas práticas, inculta docilidade e regularidade, normaliza as condutas.

⁵ O que Foucault chama de *biopolítica*.

Mas Foucault ainda nos lembra que, mesmo diante da constatação de que “somos uns governados”, aqueles que não querem ser governados dessa ou daquela maneira, podem opor, a um saber-poder dominante, outros jogos de verdade e assim outras formas de subjetividade. Essa recusa, essa resistência Foucault nomeia com atitude crítica.

3.3 Verdade e ética

Nos últimos trabalhos Foucault desenvolve a noção de atos de verdade. Eles se colocam sob o signo de uma renovação da questão kantiana sobre a *Aufklärung*. A relação entre a verdade e o sujeito se coloca de maneira mais frontal. O sujeito não é pensado como um simples efeito de verdade, mas como aquele que se constitui e se transforma a partir de uma relação determinada com um discurso sobre a verdade. Nesse sentido, segundo Foucault, o que nos ligaria ainda à *Aufklärung* seria um *ethos* filosófico caracterizado pela crítica permanente de nosso ser histórico. Mas, se para Kant a crítica era o instrumento que permitia apontar os limites que o conhecimento deveria renunciar a transpor, para Foucault a crítica, sendo ainda uma reflexão sobre os limites, é orientada de maneira prática sob a forma de ultrapassagem possível. Ele se dedica, ao longo dos seus últimos anos, a estudar grandes processos históricos de subjetivação pelos quais o sujeito pode constituir-se como tal a partir de uma relação determinada com um discurso sobre a verdade. Ele coloca sob um novo ângulo as relações de força entre o saber e o poder. Nos seus últimos escritos ele tenta analisar como o homem entra nos “jogos de verdade”, onde e como a subjetividade, a ética, e a sexualidade se ligam aos “jogos de verdade”, finitude e liberdade. Essa história de produção de verdade empreendida em *O uso dos prazeres*, e no *Cuidado de Si*⁶ não é uma história do saber verdadeiro, mas

⁶ Respectivamente 1º e 2º volume da *História da Sexualidade*.

Uma história dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência [...] através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando ele se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso; e finalmente, através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu enquanto homem de desejo”⁷

Foucault situa toda a sua pesquisa à luz desses jogos de verdade. Ele toma como fio condutor de suas pesquisas as relações entre subjetividade e verdade para definir os três campos fundamentais de seu projeto que se apresenta como uma ontologia histórica do presente, de nossas relações com a verdade, relações que permitem nos constituir como sujeitos do saber; como sujeitos de ação sobre os outros no campo do poder e como atores éticos. Através de um gesto forte e profundamente anti-metafísico, Foucault desloca para outro campo o conceito de ontologia tradicional. Aqui a ontologia serve para apreender e analisar realidades que estão fora da investigação filosófica tradicional com a clínica, o asilo, a prisão, as práticas sexuais. Através da análise de diferentes jogos de verdade, é possível evidenciar os processos de subjetivação e objetivação através dos quais o sujeito torna-se objeto de um saber possível, de uma apreensão ética e de uma apreciação estética.

Essa história dos jogos de verdade não analisa as condições formais ou transcendentais para a existência de um enunciado verdadeiro. É uma história de aparições concretas, de formas diferentes do falar verdadeiro. Foucault analisa as diferentes formas de verificação para mostrar como o sujeito pode dizer algo como uma verdade de si e como ele veio precisar “dizer a verdade” e o tipo de racionalidade que aí intervém.

No fim desse percurso é preciso compreender que, se existe um interesse em descrever essas modalidades pelas quais o sujeito e a verdade se relacionam, é, evidentemente, em uma perspectiva de liberação. Aqui é central o debate que Michel

⁷FOUCAULT, M. *L'usage des Plaisirs*, p. 13.

Foucault instaurou com Kant, pois suas análises redefinem o campo da crítica; desnaturalizam ou historicizam as grandes perguntas de Kant sobre o saber. Não mais “que posso conhecer?”, mas sim como se produziram minhas perguntas? O que determinou o caminho que segue meu conhecimento? Não mais “o que devo fazer?”, mas sim o que me situou onde estou para apreender o real? Não “o que posso esperar?”, e sim em que lutas estou envolvido? O que define os parâmetros de minhas aspirações? A finalidade que Foucault aponta ao transformar essas perguntas é liberar o pensamento das estruturas formais para situá-lo em um campo histórico no qual o pensamento enfrentará o singular, o contingente e o arbitrário que estão incluídos no que se apresenta como universal, necessário e obrigatório. “Em suma, o problema é transformar toda crítica que se apresenta na forma de uma limitação necessária em uma crítica prática que assuma a forma de uma transgressão possível”⁸.

⁸ FOUCAULT, M. *What's the Enlightenment?* , p. 45.

Considerações finais

A conclusão de um estudo como o nosso deveria trazer, em certa medida, a definição de um “sistema Michel Foucault”. Certamente Foucault não produziu um sistema filosófico, mas o percurso de livros publicados sob o nome Michel Foucault nos remete a um trabalho articulado em permanente reflexão metodológica. É preciso, portanto, procurar qual movimento – e não qual sujeito – conduz esse projeto filosófico considerando que trata-se explicitamente de um exercício de desprender-se de si mesmo.

Vimos que todas as questões de aplicação metodológica das ferramentas de Foucault se desenrolam em um campo vasto de uma Investigação histórico-filosófica. Nesse campo de análise, sempre problemático, da experiência filosófica, sua tarefa e sua posição são resumidos no esclarecedor prefácio de *L’usage des Plaisirs*.

Existem momentos na vida em que a questão de saber se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. (...) o que é filosofia 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 é possível pensar diferentemente em vez de se legitimar o que já se sabe.¹

É a noção de pensar de outro modo (*autrement*) que nos parece ser aqui a palavra-chave. Através dessa palavra se traçam os limites entre as diferentes dimensões de análise do projeto de Foucault. Tanto em *História da loucura*, onde uma nova possibilidade de razão se inscreve, quanto em *As palavras e as coisas*, onde os dispositivos epistêmicos são desenhados, nos acordando do sono antropológico; ou mesmo quando a idéia habitual de poder é posta em questão em *Vigiar e punir*.

Os aspectos filosóficos desse gesto de introdução e produção de um pensar de outro modo podem se resumir em uma tarefa crítica. Kant estabeleceu seu edifício crítico em oposição às verdades metafísicas eternas e dogmáticas, Foucault define seu

¹ FOUCAULT, M. *L’usage des Plaisirs*, p. 14-15.

projeto sob a orientação crítica. Para Foucault essa crítica implica sempre uma luta contra o humanismo como uma idéia predominante no pensamento Europeu. É, portanto uma idéia equivocada ver o tema do sujeito, nos últimos livros de Foucault, como um retorno ao humanismo. Os humanismos são para Foucault os julgamentos de valor ligados a idéias religiosas, políticas ou científicas, eles não têm consistência própria; são secundários e superficiais.

O traço mais importante desse despertar do sono antropológico é a modificação da nossa relação com os limites e as fronteiras. São de início os limites pressupostos das ciências, dos saberes, mas também de nossas condutas. Se para Kant a crítica da razão pura significava a compreensão dos limites do nosso conhecimento, para Foucault é a possibilidade mesma de transpor que importa. Isso implica em uma reformulação das questões kantianas em uma outra série de questões. Portanto, é uma compreensão inteiramente outra dos limites.

Para o gesto de pensar um outro pensamento (*autrement*), ele delimita ainda no prefácio de *O Uso dos Prazeres*, duas instâncias: O momento de se desprender de si mesmo e o momento de explorar, o que, no nosso próprio pensamento, pode ser mudado por meio de um trabalho sobre si; que constitui uma tarefa paradoxal e difícil. Essas duas modalidades de trabalho se encontram no âmbito de uma Ontologia Crítica do Presente. Essa ontologia não-metafísica anula toda pretensão universal de dirigir os outros. Cada um deve tornar-se maior e, portanto agir tomando suas próprias responsabilidades e seus próprios riscos; as condições de ação não são nunca apodíticas, mas sempre problemáticas. Esta ontologia deve ser considerada como uma atitude com relação à vida, como um *ethos filosófico* e não como uma doutrina. A dimensão ética não consiste em uma moral com regras pré-estabelecidas, mas a possibilidade de criar sua própria vida, de fazer da sua existência uma obra de arte.

Nossa experiência do mundo, dos outros e de nós mesmos é sempre limitada e parcial e isso parece impedir que a questão da verdade possa se colocar novamente. Mas paradoxalmente ela se impõe. Foucault não abandona a questão da verdade, mas ela aparece redimensionada ao logo de seu projeto filosófico e nesse mesmo movimento uma nova concepção de razão se introduz. Todos os nossos esforços para

saber sobre as coisas ou para utilizar as palavras são frágeis; todas as nossas tentativas de resistência são precárias, mas paradoxalmente na junção desses esforços, algo de novo de produz. É finalmente “um trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade”²; é nessa investigação que se efetiva, a cada, vez, em uma ambiente histórico concreto, que encontra-se finalmente sua maturidade e, talvez com ela a possibilidade da criação de si. Vemos, então, que a Ontologia crítica do presente proposta por Foucault, seu *ethos* de transgressão e estética da existência está certamente muito mais perto da noção de Nietzsche de uma transvaloração dos valores do que a noção de maturidade (*mundigkeit*) de Kant.

² FOUCAULT, M. *What's the Enlightenment?* , p. 43.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE MICHEL FOUCAULT

FOUCAULT, Michel. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon, 1961. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *Thèse complémentaire*. Universidade de Paris, 1961. Disponível na Internet, no endereço: www.geocities.com/bernardorieux/michel.html

_____. *Maladie mentale et psychologie*. Paris: PUF, 1962.

_____. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966. *As Palavras e as Coisas*. Trad. Salma T. Muchail. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 8ª ed., 1999.

_____. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969. *Arqueologia do Saber*. Trad.: Luiz Felipe Baeta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 6ª ed., 2000.

_____. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère... un cas de parricide au XIX siècle*. Paris : Gallimard, 1971.

_____. *Histoire de la sexualité I - la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 9ª ed., 1988.

_____. *Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*. In *Bulletin de la Société Française de Philosophie*: séance du 27 mai 1978.

_____. Introduction. In: Canguilhem, G. *Normal and pathologic*. Haia: D. Reidel Publishing Company, 1978.

_____. Postface: in Perrot, M.(ed.) *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle*. Paris: Seuil, 1980.

_____. Table ronde du 20 mai 1978. in Perrot, M.(ed.) *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle*. Paris: Seuil, 1980.

_____. “Verdade e subjetividade” (Howison lectures) *Revista de comunicação e Linguagem*, nº 19 pp. 203-223 – Conferências em Berkeley em 20 e 21 de outubro de 1980.

_____. Why study power: The question of the subject. In: Hubert Dreyfus e Paul Rabinow (ed.). *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: The Harvester Press, 1982.

_____, M.; FARGE, A. *Le désordre des familles: lettres de cachet des archives de la Bastille*. Paris: Gallimard-Julliard, 1982.

_____. “Discourse and truth: the problematization of parrhesia” (six lectures given by Michel Foucault at Berkeley, Oct.-Nov., 1983). In: PEARSON, J. (ed.). *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e), 2001.

_____. Histoire de la sexualité II - *L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard, 1984. História da Sexualidade. Vol. II: *O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 8ª ed., 1998.

_____. Histoire de la sexualité III - *Le souci de soi*. Paris : Gallimard, 1984. História da Sexualidade. Vol. III: *O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 3ª ed., 1985.

_____. O que é o Iluminismo? in Carlos Henrique Escobar (org.). *Dossier*. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.

_____. Preface to the History of Sexuality. In: Paul Rabinow (ed.). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1985

_____. Qu'est-ce qu'un auteur? In *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. I, pp. 789-821.

_____. Naissance d'un monde. In *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. I, pp. 786-789.

_____. Les monstrosités de la critique. In *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. II, pp. 214-223 .

_____. Nietzsche, la généalogie, la histoire. In *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. II, pp. 136-156 .

_____. La folie et la société. In *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. II, pp. 128-135.

_____. “A verdade e as formas jurídicas” (“la vérité et les formes juridiques”) In *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. II, , pp 538-646.

_____. Le jeu de Michel Foucault. in *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994. Vol. III, pp. 298-329.

_____. “Il faut défendre la société” anuário do Collège de France de 1976 in *Dits et écrits*. Paris : Gallimard, 1994. vol. III, pp. 124-130

_____. What's the Enlightenment. In: Paul Rabinow (ed.). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984, pp. 32-50. Qu'est-ce que les Lumières?. In *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 562-578.

_____. L'ethique du souci de soi comme pratique de la liberté. In *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 708-729.

_____. Une esthétique de l'existence.. In *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 730-735.

_____. Entretien avec Michel Foucault. In *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 68-91.

_____. Verité, pouvoir et soi. In *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 777-783.

_____. Qu'est-ce que les Lumières?. In *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 679-688.

_____. La Vie, L'expérience et la Science. In *Dits et Ecrits*. Vol. IV, Paris: Galimard, 1994.

_____. Le retour de la morale. In *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994. Vol. IV, pp. 696-707.

_____. What our present is - Interview with André Berten. In: LOTRINGER, Sylvère (ed.). *The politics of truth - Michel Foucault*. New York: Semiotex, 1997, pp. 147 e 148.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ANDERSON, M. S. *Historians and eighteenth century europe 1715-1789*. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, 1979.

BADINTER, Élisabeth. XY. *De l'identité masculine*. Paris: Odile Jacob, 1994.

BAUDELAIRE, Charles. *Obras estéticas: filosofia da imaginação criadora*. Trad.: Edison Darci Heldt. Petrópolis: Vozes, 1993.

BENJAMIN, Walter. A Paris do Segundo Império em Baudelaire. In *Walter Benjamin – Sociologia(coletânea)*. São Paulo: Ática, 1985, pp. 44-122.

_____. *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire – um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. Teses sobre filosofia da história. In *Walter Benjamin – Sociologia(coletânea)*. São Paulo: Ática, 1985, pp. 153-164.

BECK, L. J. *The method of Descartes: A study of the Regulae*. Oxford: Clarendon, 1952.

BENREKASSA, G. *Le concentrique et l'excentrique: marges des lumières*. Paris: Payot, 1980.

BERTEN, André. *Sur la distinction du public et du privé. Entre les libéraux et communautériens*. In *Richard Rorty, Ambigüités et limites du postmodernisme*. Paris: Vrin, 1994, pp. 185-205.

CANGLINI, Nestor. *Culturas híbridas. Estratégias para entrar y salir de la modernidad*. México: Siglo XXI, 1969.

CASSIRER, E. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Mestre Jou, 1972.

DELEUZE, G. e GUATTARRI, F. *O que é filosofia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DESCARTES, René. *Regras para a orientação do espírito*. Trad.: Maria Ermatina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. *Regras para a direção do espírito*. Trad.: Antonio Reis. 2ª ed. Lisboa: Estampa, 1997.

DESCOMBES, Vincent. *Philosophie par gros temps*. Paris: Minuit, 1989.

GULYGA, Arsenij. *Immanuel Kant: his life and trught*. Trad.: Marijan Despalatovic. Boston: Birkhäuser inc, 1987(?).

GUSDORF, G. *L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*. Paris: Payot, 1973.

HAZARD, P. *La pensée européenne au XVIII siècle. De Montesquieu à Lessing*, Boivin e C. Paris, 1963.

HERRERO, F.J. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Ed. Loyola, 1991.

HONNETH, Axel e JOAS, Hans. *Social action and human nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

_____. *The critique of power: Reflective stages in a critical social theory*. Cambridge, MIT Press, 1991.

HOY, David e McCARTHY, Thomas. *Critical theory*. Oxford: Basil Blackwell, 1994.

JAUSS, Hans Robert. *Pour une esthétique de la réception*. Paris: Gallimard, 1978.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo? Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1990. P.11-19. Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento? Trad. Raimundo Vier. In: *Kant: Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita. Trad.: Artur Morão. In *À paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. *O conflito das faculdades*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpetuelle em philosophie. In *Oeuvres philosophique*, t. V, Paris: Gallimard, 1986.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. *Grounding for the Metaphysics of Morals*, hackett: Indianapolis, 1981.

_____. *Antropologie du point de veu pragmatique* (tradução de Michel Foucault), J. Vrin: Paris, 1961.

LAQUEUR, Thomas. *La fabrique du sexe. Essai sur le sexe et le genre em Occident*. Paris: Gallimard, 1992.

LEBRUN, Gerard. *Kant e o fim da metafísica*. Trad.: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno explicado às crianças*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

_____. *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*. Paris: Editions Galilée, 1986.

MACHEREY, Pierre. De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault. In *Georges Canguilhem. philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, 1993.

MENA, R. Lorite. *Kant, la pregunta por el ser del hombre y el nacimiento de la antropologia como problema filosófico*. Pensamiento 45, 1989.

MISSAC, Pierre. *Passage de Walter Benjamin*. Paris: Seuil, 1987.